B. III. 7.
20343.
31

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ZWEITER THEIL, ZWEITE ABTHEILUNG.

ARISTOTELES UND DIE ALTEN PERIPATETIKER.

DRITTE AUFLAGE.

BIBLIOTHEK COBURG

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1879.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Der vorliegende Band ist schon seit Jahren vollständig vergriffen; aber andere unaufschiebbare Arbeiten machten es mir unmöglich, die neue Auflage desselben früher erscheinen zu lassen. Auch jetzt war mir aber die Zeit nicht so reichlich zugemessen, als für die erschöpfende Bewältigung meiner Aufgabe zu wünschen gewesen wäre. Die aristotelischen Schriften und Lehren bieten nicht allein an sich selbst, so oft man wieder auf sie zurückkommt, immer neuen Anlass zu Fragen, auf welche die Antwort oft schwer zu finden ist; sondern sie haben auch in den siebzehn Jahren, welche seit dem Erscheinen meiner zweiten Auflage verflossen sind, so viele und theilweise so werthvolle Erörterungen hervorgerufen, dass ich mir das wiederholte Studium dieser Literatur zwar selbstverständlich zur Pflicht machen musste, dass aber eine vollständige Berücksichtigung derselben weit über die Grenzen hinausgeführt hätte, die ich meiner Arbeit zu stecken genöthigt war. So weit Raum und Zeit es erlaubten, habe ich mich bemüht, für sie zu benützen, was zu ihrer Ergänzung, Berichtigung und Erläuterung dienen konnte; muss mich aber freilich zum voraus darauf gefasst machen, dass das eine und andere, was ihr hätte von Nutzen sein können, mir entgangen, dass in der Auswahl dessen, was ausdrücklich berücksichtigt wurde, — denn auf alles liess sich ja nicht ein-

gehen — im einzelnen vielleicht nicht immer ganz gleichmässig verfahren worden ist. Der Umfang des Bandes ist trotz der Beschränkung, welche ich mir in dieser Beziehung auferlegte, um elf Bogen gewachsen, von denen kaum mehr als der vierte Theil auf Rechnung des veränderten Druckes kommen wird. Im übrigen wird der aufmerksame Leser die Abschnitte, in denen eingreifendere Aenderungen oder Erweiterungen vorgenommen wurden, ohne Mühe herausfinden.

Berlin, 22. November 1878.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Zweite Periode.

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die alten Peripatetiker.

Seite

1. Aristoteles' Leben . 1
Geburtsjahr, Familie, Knabenjahre — 2. Eintritt in die platonische Schule, Verhältniss zu Plato, wissenschaftliche Entwicklung — 6. Arist. in Atarneus — 19; in Macedonien — 22. Rückkehr nach Athen, Lehrthätigkeit, wissenschaftliche Arbeiten — 28. Spannung mit Alexander — 33. Flucht aus Athen, Tod — 37. Charakter — 42.

2. Aristoteles' Schriften. A. Einzeluntersuchung 50
Die Schriftenverzeichnisse — 50. Briefe und Gedichte — 56. Gespräche und andere Schriften aus der früheren Zeit — 57. Logische Schriften — 67. Rhetorische — 76. Metaphysische — 78. Naturwissenschaftliche: allgemeine und die unorganische Natur betreffende — 85; über die lebenden Wesen — 91. Ethische und politische — 101. Zur Kunsttheorie und Kunstgeschichte — 107.

3. Fortsetzung. B. Allgemeine, die aristotelischen Schriften betreffende Fragen 109
Verschiedene Klassen aristotelischer Schriften — 109. Die exoterischen Werke — 112. Die wissenschaftlichen Lehrschriften — 126. Das Schicksal der arist. Schriften — 138. Abfassungszeit und Reihenfolge derselben — 154.

4. Standpunkt, Methode und Theile der arist. Philosophie 160
Aristoteles und Plato — 160; ihre Uebereinstimmung — 161; ihr Gegensatz — 164. Methode: Dialektik — 169; Empiris-

Seite

mus — 170; logischer Formalismus — 173. Eintheilung: Theoretische, praktische, poëtische Wissenschaft und ihre Theile — 176. Logik, Metaphysik, Physik, Ethik, Kunstlehre — 183.

5. Die Logik . 185

Aufgabe und Bedeutung der Logik — 185. Entstehung des Wissens: seine Quellen — 188; seine Entwicklung — 190. Aufgabe der Wissenschaftslehre — 202.

Die allgemeinen Elemente des Denkens: der Begriff — 202: Zufälliges und Wesentliches, das Allgemeine, die Gattung, der Begriff — 202; Identität, Gegensatz, Arten der Entgegensetzung — 214. Das Urtheil — 219; Bejahung und Verneinung — 220; Quantität und Modalität der Urtheile — 222; Umkehrung der Urtheile — 225. Der Schluss — 225; Schlussfiguren — 227; syllogistische Technik — 229.

Die Beweisführung: ihre Aufgabe und ihre Bedingungen — 232; ihre Grenzen, das unmittelbare Wissen — 234. Die Axiome, der Satz des Widerspruchs — 236. Die Induktion, der Wahrscheinlichkeitsbeweis und die Dialektik — 240; die Mängel des induktiven Verfahrens bei Arist. — 245. Die Begriffsbestimmung — 251. Die Unter- und Ueberordnung der Begriffe — 255. Die höchsten Gattungsbegriffe — 256.

6. Die Metaphysik. A. Einleitende Untersuchungen 258

1. Die Kategorieen: die zehn Kategorieen, ihre Abzweckung — 258. Ob sie nach einem bestimmten Princip abgeleitet sind? — 263. Die einzelnen Kategorieen — 267. Bedeutung der Kategorieenlehre — 271.

2. Die erste Philosophie als Wissenschaft des Seienden: ihre Aufgabe — 273; ihre Möglichkeit — 275.

3. Die metaphysischen Grundfragen und ihre Behandlung bei den früheren Philosophen: die Hauptprobleme der damaligen Metaphysik, und ihre Darstellung bei Arist. — 278. Kritik der früheren Lösungsversuche: die vorsokratischen Philosophen — 284. Sophisten, Sokrates, kleinere sokratische Schulen — 291. Plato — 292: die Ideen — 293; die Ideen als Zahlen — 297; die Urgründe, das Eins und die Materie — 298. Beurtheilung dieser Kritik Plato's — 302.

7. Fortsetzung. B. Die metaphysische Hauptuntersuchung . . . 303

1. Das Einzelne und das Allgemeine. Nur das Einzelwesen ist Substanz — 304. Schwierigkeiten dieser Bestimmung — 309.

2. Die Form und der Stoff, das Wirkliche und das Mögliche. Ableitung des Gegensatzes von Form und Stoff — 313. Nähere Bestimmung desselben: das Wirkliche und das Mög-

Seite

liche — 318. Bedeutung desselben bei Aristoteles — 323. Die dreifache Ursächlichkeit der Form — 327. Die Wirkungen der materialen Ursache: Leiden, Naturnothwendigkeit, Zufall — 330. Wesentlichere Bedeutung des Stoffes — 336. Das Einzeldasein und die Substantialität in ihrem Verhältniss zu Form und Stoff — 339. Wechselbeziehung von Form und Stoff — 348.

3. Die Bewegung und das erste Bewegende: die Bewegung — 351. Bewegendes und Bewegtes — 353. Ewigkeit der Bewegung — 357. Das erste Bewegende: seine Nothwendigkeit — 358; sein Wesen — 362; seine Wirksamkeit auf die Welt — 372.

8. Die Physik. A. Der Begriff der Natur und die allgemeinen Gründe des natürlichen Daseins 384

Die Natur als Grund der Bewegung — 384. Arten der Bewegung — 389. Die räumliche Bewegung und ihre Bedingungen: das Unbegrenzte — 393. Raum und Zeit — 397; weitere Untersuchungen über die räumliche Bewegung — 403. Die qualitative Veränderung. Widerspruch gegen die mechanische Physik — 406; der qualitative Unterschied der Stoffe — 408; die Stoffverwandlung — 414; die Mischung — 420. — Die Zweckthätigkeit der Natur — 421; Widerstand der Materie — 427; Stufenreihe des natürlichen Daseins — 431.

9. Fortsetzung. B. Das Weltgebäude und die Elemente 431

Anfangslosigkeit der Welt — 431. Die irdische und die himmlische Welt, der Aether und die Elemente — 434. Die vier Elemente — 439. Einheit der Welt — 446. Gestalt der Welt — 447.

Das Weltgebäude. Sphärentheorie — 451. Zahl der Sphären, rückläufige Sphären — 459. Der Fixsternhimmel — 463. Die Planetensphären — 465. Diesseits und Jenseits — 466.

Die elementarische Region, der Wechsel von Entstehen und Vergehen — 467. Meteorologie — 471. Unorganische Physik — 474.

10. Fortsetzung. C. Die lebenden Wesen 479

1. Die Seele und das Leben: die Seele — 479; ihr Verhältniss zum Körper — 481. Der Leib als organisches Ganzes, die Zweckbeziehung der organischen Natur — 487. Stufen des Seelenlebens — 497; stetige Entwicklung des Organischen, das Gesetz der Analogie — 501. Andeutungen des Lebens in der unorganischen Natur, die Geschichte der Erde und der Menschheit — 506.

2. Die Pflanzen — 509.

3. Die Thiere — 513. Ihr Leib: die gleichtheiligen Stoffe — 514. Die Organe und ihre Verrichtungen — 517. Entstehung der

Seite

Thiere, Geschlechtsunterschied — 524. Die sinnliche Wahrnehmung — 533; die fünf Sinne — 537; der Gemeinsinn — 542. Einbildung, Gedächtniss, Lust, Unlust, Begierde — 545. Schlaf und Wachen, Traum — 550. Tod — 552. — Werthunterschiede unter den Thieren — 553. Eintheilung der Thierwelt — 559.

11. Fortsetzung. Der Mensch 563

Sein Leib — 563. Seine Seele: die Vernunft — 566. Thätige und leidende Vernunft — 570. Unmittelbare und vermittelte, reine und gemischte Vernunftthätigkeit — 578. Begehren und Wollen — 581; die praktische Vernunft und der vernünftige Wille — 586; Willensfreiheit, Freiwilligkeit, Vorsatz — 588. — Die Frage über die Einheit des Seelenlebens — 592: die Entstehung der Seele — 593; das Zusammensein ihrer Theile — 596; die Fortdauer nach dem Tode — 602; die Persönlichkeit — 606.

12. Die praktische Philosophie. A. Die Ethik 607

1. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit, die Glückseligkeit — 609. Ihre wesentlichen Bestandtheile — 610; die äusseren Güter — 615; die Lust — 617. Werthverhältniss derselben — 619.
2. Die ethische Tugend. Die Tugend als Willensbeschaffenheit 624, im Unterschied von den natürlichen Trieben (— 625) und der Einsicht (— 627). Entstehung der Tugend — 630. Der Inhalt des tugendhaften Wollens, die richtige Mitte — 632. — Die Tugenden — 633. Tapferkeit, Selbstbeherrschung u. s. w. — 637. Gerechtigkeit — 640: austheilende und ausgleichende — 641; vollkommenes und unvollkommenes, natürliches und gesetzliches Recht u. s. w. — 645. Die dianoëtischen Tugenden, die Einsicht — 647. Das richtige Verhalten zu den Affekten — 658.
3. Die Freundschaft. Ihre ethische Bedeutung — 661. Ihr Begriff und ihre Arten — 663. Weitere Erörterungen — 667.

13. Fortsetzung. B. Die Politik 672

1. Nothwendigkeit, Begriff und Aufgabe des Staats — 672. Die aristotelische Politik — 672. Der Staat in seiner sittlichen Bedeutung — 679. Sein Zweck — 681.
2. Das Hauswesen als Bestandtheil des Staates — 687. Mann und Weib — 688. Eltern und Kinder — 689. Herr und Knecht — 690. Ueber Erwerb und Besitz — 693. Gegen Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft — 696.
3. Der Staat und die Staatsbürger: ihr Begriff — 700; die Unterschiede unter den Bürgern — 702; ihre Bedeutung für die Verfassung — 704.
4. Die Staatsverfassungen — 705. Hauptverfassungsformen — 709.

Seite

Werth und Berechtigung derselben — 715. Das Königthum, Monarchie und Republik — 719.

5. Der beste Staat. Natürliche Bedingungen desselben — 727. Volkswirthschaftliche Einrichtungen — 729. Bildung der Bürger, Erzeugung, Erziehung — 730; die Musik — 734. Dieser Theil der Politik unvollendet: die Verstandesbildung, die Strafe u. a. — 736. Die Verfassung — 739.

6. Die unvollkommenen Staaten — 741. Demokratie — 742. Oligarchie — 744. Aristokratie und Politie — 745. Tyrannis — 749. Die politischen Gewalten und ihre Vertheilung, die Verfassungsänderungen u. s. w. — 749.

14. Die Rhetorik . 754

Aufgabe der Rhetorik — 754. Die Beweismittel — 757: die Beweisführung — 758; die Redegattungen in ihrer Bedeutung für die Beweisführung — 759; die übrigen Beweismittel — 761. Ausdruck und Anordnung — 762.

15. Die Kunsttheorie . 763

Das Schöne — 764. Die Kunst als Nachahmung — 767. Wirkung der Kunst, Katharsis — 770. Die Künste — 781. Die tragische Poësie — 783.

16. Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur Religion . . 787

Religiöser Standpunkt des Aristoteles — 787. Philosophische Theologie — 789. Bedeutung und Ursprung der Volksreligion — 792.

17. Rückblick auf das aristotelische System 797

Sein Standpunkt — 797. Seine Entwicklung — 799. Seine Lücken und Widersprüche — 801. Die Richtung der peripatetischen Schule — 805.

18. Die peripatetische Schule. Theophrast 806

Sein Leben — 806. Schriften — 810. — Wissenschaftlicher Standpunkt — 813. Logik — 815. — Metaphysik: Aporieen — 821. Positives: Theologie — 826. — Physik: allgemeine und unorganische Physik — 829. Das Weltgebäude und die Weltgeschichte — 836. Pflanzenlehre — 838: Natur der Pflanze — 839; Theile — 840; Entstehung — 841; Eintheilung — 844. Zoologisches — 845. Anthropologie: die Seele bewegt — 846; die Vernunft, thätige und leidende Vernunft — 847; höhere und niedere Seelentheile — 850; die Sinne — 851; Willensfreiheit — 854. — Ethik — 854: die Glückseligkeit — 856; sonstige Bestimmungen — 860. Politik — 864. Religionsansicht — 866. Rhetorik und Kunsttheorie — 867.

19. Fortsetzung. Eudemus, Aristoxenus, Dicäarchus u. a. 869

Seite

Eudemus — 869. Logik; Physik — 871. Metaphysik — 873. Ethik: die Tugend als Gabe der Gottheit — 874; Gotteserkenntniss — 876; Rechtschaffenheit — 878; sonstige Eigenthümlichkeiten der eudemischen Ethik — 879.

Aristoxenus — 881. Seine Sittenlehre — 883. Theorie der Musik — 884. Seelenlehre — 888.

Dicäarchus: seine Anthropologie — 889; das theoretische und das praktische Leben — 891; Politik — 892.

Phanias, Klearchus u. s. w. — 894.

20. Theophrast's Schule; Strato 897

Theophrastische Schüler, Demetrius aus Phalerus u. a. — 897. Strato 901. Logik und Ontologie — 904. Die Natur und die Gottheit — 904. Physikalische Principien, Wärme und Kälte — 906. Die Schwere, das Leere, die Zeit, die Bewegung — 908. Kosmologie und Meteorologie — 913. Anthropologie — 916.

21. Die peripatetische Schule nach Strato, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts 921

Lyko — 922. Hieronymus — 923. Aristo — 925. Kritolaus — 927. Phormio, Sotion u. a. — 930.

Die pseudoaristotelische Literatur. Logische, metaphysische, physische Schriften — 935. Die grosse Moral — 941. Oekonomik, Rhetorik an Alex. — 944. Schluss — 945.

Zweite Periode.

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die alten Peripatetiker.

1. Aristoteles' Leben.

Zwischen den drei grossen Philosophen unserer Periode findet schon in den äusseren Umständen ihres Lebens ein Verhältniss statt, welches mit dem Charakter und dem Umfang ihrer Leistungen in gewisser Beziehung gleichen Schritt hält. Wie sich die attische Philosophie anfangs ganz in das Innere des Menschen vertieft, um sich sodann von diesem Kern aus in zunehmendem Masse über die gesammte Wirklichkeit auszubreiten, so erscheint auch das Leben ihrer hauptsächlichsten Vertreter zuerst in der engsten örtlichen Beschränktheit, welche es in der Folge mehr und mehr abstreift. Sokrates ist nicht blos ein Bürger Athens, sondern er empfindet auch gar kein Bedürfniss, über den Umkreis seiner Vaterstadt hinauszugehen. Plato ist gleichfalls Athener, aber sein Wissenstrieb führt ihn in die Ferne, und mannigfach eingreifende persönliche Verbindungen erhalten ihn fortwährend mit auswärtigen Städten im Zusammenhang. Aristoteles hat zwar seine wissenschaftliche Ausbildung und seinen eigentlichen Wirkungskreis Athen zu verdanken; er gehört jedoch durch Geburt und Abstammung einem andern Theil Griechenlands an, seine erste Jugend und einen beträchtlichen Abschnitt seines männlichen Alters hat er ausserhalb Athens, meist in dem neuaufstrebenden macedonischen Reiche, zugebracht, und in Athen selbst lebte er als Fremder, in das athenische Staatswesen nicht verflochten, und durch keine persönlichen Verhält-

nisse gehindert, seiner Philosophie jene rein theoretische, allen Gegenständen des | Wissens gleichmässig zugewandte Haltung zu geben, welche sie auszeichnet[1]).

Die Geburt unseres Philosophen fällt nach der wahrscheinlichsten Berechnung in das erste Jahr der 99. Olympiade[2]),

1) Die alten Lebensbeschreibungen des Aristoteles, welche wir noch besitzen, sind folgende: 1) DIOGENES V, 1—35, weitaus der reichhaltigste Zeuge. 2) DIONYS von Halikarnass epist. ad Ammaeum I, 5. S. 727 f. 3) Der Anonymus Menagii (Ἀριστ. βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ). 4) Ein Lebensabriss, der uns in drei verschiedenen Bearbeitungen erhalten ist: a) dem βίος, der gewöhnlich Ammonius, in Arist. Opp. ed. Ald. 1496—1498, wo er zuerst erschien, Philoponus beigelegt wird, aber keinem von beiden gehört (Pseudo-AMMON.); b) der vita Arist. e cod. Marciano edita, welche ROBBE 1861 veröffentlichte (v. Marc.); c) der Arist. vita ex vetere translatione, welche Nr. b noch ähnlicher ist, als Nr. a (Ammon. lat.). 5) Ἡσυχίου Μιλησίου π. τοῦ Ἀριστ. 6) SUIDAS Ἀριστ. Alle diese Stücke, ausser 4, b, finden sich bei BUHLE Arist. Opp. I, 1—79, Nr. 3. 4, a auch in WESTERMANN's Anhang zum COBET'schen Diogenes und seinen Vit. Script. S. 397 ff., Nr. 4, b. c bei ROBBE a. a. O. Den Verfasser von Nr. 4 vermuthet ROSE (Arist. libr. ord. 245 f.), dem aber die vita Marciana noch nicht vorlag, in dem jüngeren Olympiodor; was ich in Betreff der den drei Recensionen zu Grunde liegenden Darstellung zwar für möglich, aber nicht für erweisbar halte. Unter den Neueren vgl. m. BUHLE a. a. O. S. 80—104. STAHR Aristotelia I, 1—188. BRANDIS Gr.-röm. Phil. II, b, 1 S. 48—65. G. GROTE Aristotle (Lond. 1872) I, 1—37. A. GRANT Aristotle (1877) 1—29. STAHR S. 5 ff. bespricht auch die verlorenen Werke alter Schriftsteller, welche das Leben des Arist. besprochen oder einzelnes daraus berührt hatten. Aus welchen Quellen diese verschiedenen Zeugen geschöpft haben und welchen Glauben sie verdienen, können wir freilich bei keinem einzigen von ihnen zum voraus feststellen. ROSE's Behauptung jedoch (a. a. O. 115 f.), dass sie sammt und sonders ihre Nachrichten nur unterschobenen Schriften und willkürlichen Kombinationen verdanken, entbehrt jedes Beweises und jeder Wahrscheinlichkeit. Es verhielt sich vielmehr damit bei verschiedenen ohne Zweifel sehr verschieden. Uns bleibt nur übrig, jede einzelne Angabe nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu prüfen.

2) So APOLLODOR bei DIOG. 9, wohl auf Grund der Nachricht (ebd. 10. DIONYS. AMMON.), welche wir für die sicherste Zeitbestimmung im Leben des Arist. halten dürfen, dass er unter dem Archon Philokles (Ol. 114, 3) etwa 63jährig (ἐτῶν τριῶν που καὶ ἑξήκοντα, bestimmter DIONYS: τρία πρὸς τοῖς ἑξήκοντα βιώσας ἔτη) gestorben sei. Ebenso DIONYS, welcher nur darin irrt, dass er (a. a. O. und ebd. c. 4) Demosthenes drei Jahre jünger, als Arist., nennt, während er vielmehr in dem gleichen Jahre mit ihm, oder höchstens ein Jahr früher (Ol. 99, 1 Anfang, oder 98, 4 Ende) geboren ist (s. STAHR I, 30 f.). Damit stimmt GELLIUS' Angabe (N. A. XVII, 21, 25), dass Arist.

384 v. Chr.[1]). Seine Vaterstadt Stagira lag in der thracischen Landschaft | Chalcidice[2]), welche damals ein durchaus griechisches Land, von blühenden Städten bedeckt und daher ohne Zweifel auch im vollen Besitz griechischer Bildung war[3]). Sein Vater

im 7ten Jahr nach der Befreiung Roms von den Galliern geboren sei, überein, da jenes Ereigniss in's Jahr Roms 364, 390 v. Chr., gesetzt wird. Ebenso v. Marc. S. 3. Ammon. lat. S. 12 R.: er sei unter Diotrephes (d. h. Ol. 99, 1) geboren, unter Philokles 63jährig gestorben. Wenn ein uns im übrigen unbekannter Schriftsteller, Eumelus (b. Diog. 6), statt dessen behauptet, Arist. sei 70 Jahre alt geworden, so haben wir um so weniger Grund, dieser Angabe mit Rose a. a. O. 116 den Vorzug zu geben, da der weitere Zusatz des Eumelus: πιὼν ἀκόνιτον ἐτελεύτησεν, hinreichend zeigt, wie es mit seiner Zuverlässigkeit bestellt ist. Wie hiemit die Todesart des Sokrates auf Arist. übertragen wird, so wurde ihm auch das Lebensalter desselben beigelegt; möglicherweise auf Grund der ihm unterschobenen Vertheidigungsrede (s. u. S. 33, 1 2. Aufl.), welche in diesem Fall S. 17, D der platonischen Apologie nachgeahmt hätte. Aber auch abgesehen von diesem Zug wird Eumelus durch die Uebereinstimmung der anderen Zeugen, unter denen sich ein so sorgfältiger Chronolog, wie Apollodor, befindet, ausreichend widerlegt. Ueber das Alter, das ihr Stifter erreichte, musste doch in der peripatetischen Schule eine glaubwürdige Ueberlieferung zu finden sein; wie sollten da alle unsere Zeugen, ausser dem Einen sonst unbekannten, und in diesem Fall nachweislich schlecht unterrichteten, dazu gekommen sein, statt der leicht festzustellenden richtigen übereinstimmend eine falsche Angabe zu bringen?

1) Dass er in der ersten Hälfte der Olympiade, also noch 384 v. Chr. geboren ist, folgt aus den Angaben über sein Todesjahr (s. u.), und würde sich auch aus denen über seinen athenischen Aufenthalt (s. u. S. 6, 3) ergeben, wenn sie streng zu nehmen wären. Denn wenn er 17jährig nach Athen kam und 20 Jahre lang mit Plato zusammen war, so müsste er bei Plato's Tod 37 Jahre alt gewesen sein, und wollen wir statt dessen auch nur $36^1/_2$ J. setzen, und Plato's Tod bis in die Mitte des Jahrs 347 v. Chr. herabrücken, so kämen wir immer noch in die zweite Hälfte des Jahrs 384 v. Chr. Indessen ist es auch möglich, dass der Aufenthalt in Athen nicht volle 20 Jahre gedauert hat.

2) So genannt, weil die meisten jener Städte Kolonieen des euböischen Chalcis waren; Stagira selbst war ursprünglich von Andros aus bevölkert, hat aber vielleicht (nach Dionys. a. a. O.) später gleichfalls aus Chalcis einen Nachschub von Pflanzern erhalten. 348 v. Chr. wurde es mit 31 andern Städten jener Gegend von Philipp zerstört, später (s. u. S. 25) auf Aristoteles' Verwendung wieder aufgebaut. M. s. hierüber, sowie über die Form des Namens (Στάγειρος oder — α als neutr. plur.) Stahr 23 f. Ob A.s väterliches Haus, dessen sein Testament b. Diog. 14 erwähnt, von der Zerstörung verschont blieb oder wiederhergestellt wurde, wissen wir nicht.

3) Wenn Bernays Dial. d. Arist. 2. 55 f. 134 Aristoteles einen „Halbgriechen" nennt, halten ihm Grote I, 3 und Grant 2 mit Recht entgegen,

Nikomachus war Leibarzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas [1]); und die Vermuthung liegt nahe, dass die ärztliche Kunst des Vaters, welche ein altes Erbtheil seines Geschlechts war, auf die Geistesrichtung und den Bildungsgang des Sohnes eingewirkt, dass auch seine Verbindung mit dem macedonischen Hofe zu der späteren Berufung des Philosophen an denselben den Anstoss gegeben habe. Indessen ist uns über keinen von beiden Punkten etwas überliefert. Lässt sich auch annehmen, dass durch Nikomachus dessen Familie mit in die Nähe des Königs gezogen wurde [2]), | so wissen wir doch nicht,

dass eine griechische Familie in einer griechischen Kolonie, in der nur griechisch gesprochen wurde, ihre Nationalität völlig rein bewahren konnte. Arist. war kein Athener, und wiewohl Athen seine geistige Heimath war, wird man bei ihm doch Spuren davon finden, dass sein politisches Gefühl ursprünglich nicht von diesem Boden genährt war; aber ein Hellene war er darum doch so gut, wie Pythagoras und Xenophanes, Parmenides, Anaxagoras, Demokrit u. s. w. Was Bernays und W. v. Humboldt (in dem von B. angeführten Brief an Wolf, Werke V, 125) an Arist. ungriechisch finden, lässt sich, wie mir scheint, weniger mit seinem Geburtsort in Zusammenhang bringen, als mit seinem Zeitalter und seiner Individualität; im übrigen zeigt z. B. der Vollblutathener Sokrates seinen Zeit- und Volksgenossen gegenüber viel auffallendere und scheinbar ungriechischere Züge, als Aristoteles, und wenn die Schriften des letztern im Vergleich mit den platonischen ungriechisch sein sollen, kann diess doch theils von seinen Dialogen (s. u.) keinenfalls gesagt werden, theils finden sich ebenso grosse Differenzen auch zwischen solchen, deren Herkunft und Bildungsgang sich so nahe steht, wie diess z. B. in neuerer Zeit bei Schelling und Hegel, Baur und Strauss der Fall war.

1) Diog. 1 nach Hermippus. Dionys. Ammon. v. Marc. Amm. lat. Suid. Die Familie des Nikomachus leitete sich nach diesen Zeugen, wie so viele ärztliche Familien, von Asklepios her, und Tzetz. Chil. X, 727. XII, 638 gibt kein Recht, diess zu bezweifeln, wogegen die drei Recensionen des Ps. Ammon. die Angabe wohl mit Unrecht auf A.s Mutter, Phästis, ausdehnen; nach Diog. war diese aus Stagira gebürtig, und nach Dionys. stammte sie von einem der Kolonisten aus Chalcis. Damit könnte zusammenhängen, dass im Testament b. Diog. 14 ein Garten und Landhaus in Chalcis vorkommt. Dass Nikomachus 6 Bücher *Ἰατρικὰ* und 1 B. *Φυσικὰ* geschrieben habe, sagt Suid. *Νικόμ.* nach unserem Text nicht (wie Buhle S. 83. Stahr S. 34 angeben) vom Vater des Philosophen, sondern von dessen gleichnamigem Ahnherrn, allerdings geht aber die Angabe ursprünglich wohl auf jenen. Einen Bruder und eine Schwester des Arist. nennt Anon. Menag. v. Marc. 1. Amm. lat. 1.

2) Denn Diog. 1 sagt, nach Hermippus, ausdrücklich: *συνεβίω* [*Νικόμαχος*] *Ἀμύντᾳ τῷ Μακεδόνων βασιλεῖ ἰατροῦ καὶ φίλου χρείᾳ.* Er muss

wie alt Aristoteles in jener Zeit war, wie lange dieses Verhältniss gedauert, und welche persönlichen Beziehungen es für ihn herbeigeführt hat. Ebensowenig ist uns über die erste Entwickelung seines Geistes, über die Umstände, unter denen sie vor sich gieng, und den Unterricht, welchen er erhielt, etwas näheres bekannt [1]). Das einzige, was aus diesem Abschnitt seines Lebens berichtet wird, besteht in der Angabe des falschen AMMONIUS [2]), nach dem Tode seiner beiden Eltern [3]) habe ein gewisser Proxenus aus Atarneus [4]) seine Erziehung übernommen, dessen Sohn Nikanor der dankbare Zögling in der Folge den gleichen Dienst geleistet, ihn an Kindesstatt angenommen und ihm seine Tochter zur Frau gegeben habe. Ist aber auch diese Nachricht, trotz der Unzuverlässigkeit des Zeugen [5]), wie es scheint, richtig [6]), so verschafft sie uns doch über das, woran uns am meisten | liegen

also seinen bleibenden Aufenthalt in Pella genommen, und wird dann die Seinigen nicht in Stagira zurückgelassen haben.

1) Auch die Angabe GALEN's anatom. administr. II, 1. Bd. II, 280 K., dass die Asklepiaden ihre Söhne ἐκ παίδων, wie im Lesen und Schreiben, so auch im ἀνατέμνειν geübt haben, nützt uns nicht viel; denn theils wissen wir nicht, wie viel Vertrauen diese Angabe verdient, theils auch nicht, wie alt Aristoteles war, als sein Vater starb. Ebenso fragt es sich, ob hiebei an Zergliederung von menschlichen oder von thierischen Leichnamen zu denken ist. Vgl. S. 66, 1 Schl. 2. Aufl.

2) D. h. seiner drei Recensionen, S. 43 f. Buhle, 1 f. (wo statt φήμης τροφῆς zu lesen ist) 10 f. Robbe.

3) Von diesen gedenkt er selbst im Testament (DIOG. 16) seiner Mutter, indem er eine Bildsäule derselben als Weihgeschenk aufzustellen verordnet. Eines Bildes von ihr, das er von Protogenes malen liess, erwähnt PLIN. H. nat. XXXV, 10, 106. Dass der Vater im Testament nicht genannt wird, kann zu viele natürliche Gründe haben, um auffallend zu sein.

4) Wie es scheint, ein Verwandter des Arist., der nach Stagira ausgewandert war, denn sein Sohn Nikanor heisst bei SEXT. Math. I, 258 Σταγειρίτης und οἰκεῖος Ἀριστοτέλους.

5) Denn welchen Glauben verdient ein Schriftsteller, der unter anderem erzählt (Amm. S. 44. 50. 48. v. Marc. 2. 5. Amm. lat. 11. 12. 14), Arist. sei drei Jahre lang Schüler des Sokrates gewesen, und später habe er Alexander bis nach Indien begleitet?

6) Aristoteles bestimmt nämlich in seinem Testament (DIOG. 12 ff.), Nikanor solle seine Tochter, wenn sie herangewachsen sei, zur Frau erhalten; er überträgt ihm, für sie und ihren Bruder zu sorgen, ὡς καὶ πατὴρ ὢν καὶ ἀδελφός; er verordnet, dass die von ihm selbst schon beabsichtigten Bilder von Nikanor, Proxenus und Nikanor's Mutter angefertigt, und wenn Nikanor glücklich

müsste, die Bildungsgeschichte des Philosophen, keine weitere Aufklärung [1]).

Erst mit seinem Eintritt in die platonische Schule [2]) gewinnen wir hiefür einen festeren Boden. In seinem achtzehnten Lebensjahre kam Aristoteles nach Athen [3]), und trat in den pla-

durchkomme, das von ihm gelobte Weihgeschenk in Stagira aufgestellt werde. Diese Anordnungen beweisen, dass Nikanor von Arist. an Kindesstatt angenommen war, und dass A. gegen dessen Mutter sowie gegen Proxenus besondere Verpflichtungen hatte, welche, wie es scheint, denen gegen seine eigene Mutter, deren Bild gleichfalls bestellt wird, ähnlich waren. Da sich nun unter Voraussetzung des von Pseudo-Ammonius berichteten Sachverhalts alles auf's beste erklärt, so empfehlen sich dessen Angaben in hohem Grade. Dass Nikomachus nicht mehr am Leben war, als A. zu Plato kam, sagt auch Dionysius. Nun könnte es freilich scheinen, da Aristoteles 63jährig starb, so hätte der Sohn seiner Pflegeeltern für seine damals noch unerwachsene Tochter zu alt sein müssen. Diess ist jedoch nicht nothwendig. Wenn Arist. beim Tod seines Vaters schon in den Knabenjahren stand und Proxenus damals noch ein jüngerer Mann war, konnte dieser leicht einen Sohn hinterlassen, welcher 20—25 Jahre jünger, als Aristoteles, und noch um 10 Jahre jünger, als der damals mindestens 47jährige Theophrast war, dem Pythias für den Fall, dass Nikanor vor der Zeit sterben würde, zur Gattin bestimmt wird (Diog. 13). — Unser Nikanor ist wahrscheinlich jener Stagirite Nikanor, welchen Alexander von Asien aus nach Griechenland sandte, um bei den olympischen Spielen d. J. 324 v. Chr. seinen Erlass über die Rückkehr der Verbannten zu verkündigen (Dinarch adv. Demosth. 81 f. 103. Diodor. XVIII, 8, vgl. die pseudoaristotelische Rhet. ad Alex. 1. 1421, a, 38 und Grote Arist. 14 f.), und das Gelübde seines Adoptivvaters bezieht sich auf eine Reise an das Hoflager des Königs, dem er über den Erfolg seiner Sendung berichtet und der ihn in seinen Diensten zurückbehalten hatte. Vgl. S. 5, 4. Der gleiche Nikanor wird es auch sein, der nach Arrian b. Phot. Cod. 92. S. 72, a, 6 unter Antipater Statthalter Kappadociens war, und nach Diodor XVIII, 64 f. 68. 72. 75. 318 v. Chr. von Kassander, dem er zu Land und zur See bedeutende Dienste geleistet hatte, aus dem Wege geräumt wurde. Der Zeitrechnung nach passt diese Annahme wenigstens vollkommen zu dem, was S. 21, 2 g. E. über Pythias angeführt ist.

1) Erfahren wir doch weder über das Alter, in welchem Aristoteles zu Proxenus kam, noch über den Ort, an welchem er von diesem erzogen wurde (denn dass diess Atarneus war, ist nach S. 5, 4 nicht wahrscheinlich, und keinenfalls erweislich), noch über die Art seiner Erziehung das geringste.

2) Wohin ihn Amm. 44. v. Marc. 2. Amm. lat. 11 alberner Weise durch das delphische Orakel geschickt werden lassen.

3) Apollodor b. Diog. 9: *παραβαλεῖν δὲ Πλάτωνι, καὶ διατρῖψαι παρ' αὐτῷ εἴκοσιν ἔτη, ἑπτὰ καὶ δέκα ἐτῶν συστάντα.* Auf dieses Zeugniss scheint

tonischen Schülerkreis ein [1]), dem er bis zum Tode des Meisters, |

sich sowohl die Aussage des DIONYS (S. 728) zu gründen, dass er in seinem 18ten Jahr, als die des DIOGENES 6, dass er ἑπτακαιδεκέτης, und der drei Ammoniusrecensionen, dass er ἑπτακαίδεκα ἐτῶν γενόμενος nach Athen gekommen sei; ebenso die Berechnung des DIONYSIUS, welcher diese Ankunft unter den Archon Polyzelus (366/7 v. Chr. Ol. 103, 2) setzt, wogegen die Angabe (v. Marc. 3. Amm. lat. 12), er sei unter dem Archon Nausigenes (Ol. 103, 1) dorthin gekommen, statt des vollendeten das laufende 17te Lebensjahr zum Ausgangspunkt nimmt. EUSEB. im Chronikon weiss zwar, dass er 17jährig nach Athen kam, verlegt aber dieses Ereigniss irrig in Ol. 104, 1 Die Behauptung des EUMELUS b. DIOG. 6, dass er schon 30 Jahre alt gewesen sei, als er mit Plato bekannt wurde, kombinirt GROTE 3 f. mit den Angaben des Epikur und Timäus über sein ausschweifendes Jugendleben (s. u. 8, 2. 3), ohne sich zwischen dieser „durch die frühesten Zeugen erhaltenen“ Ueberlieferung und der gewöhnlichen, die sich nicht über Hermippus hinauf verfolgen lasse, zu entscheiden. Es ist jedoch bereits gezeigt worden, welchen Glauben Eumelus' Aussage über Aristoteles' Tod und das Alter, das er erreichte, verdient (s. S. 2, 2); mit dieser fällt aber auch die vorliegende; denn da Arist. dem Andenken seines Mitschülers, des Cypriers Eudemus, eine Elegie und das Gespräch „Eudemus“ gewidmet hat (s. S. 12, 1), dieser aber 357 v. Chr. mit Dio nach Sicilien gegangen und dort umgekommen war, so müsste er freilich, wenn er erst im 30. Jahr nach Athen kam, mehrere Jahre vor 384 geboren sein. Wir wissen aber auch nicht, wann Eumelus gelebt und von wem er seine Angabe entlehnt hat; wenn er, wie zu vermuthen, der Peripatetiker Eumelus ist, dessen Schrift περὶ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ein Scholion zu Aeschines' Timarch. (ed. Bekker, Abh. d. Berl. Akad. 1836. hist.-phil. Kl. S. 230 §. 39 vgl. ROSE Arist. libr. ord. 113) anführt, so wird er der alexandrinischen, möglicherweise aber auch erst der nachalexandrinischen Periode angehören; keinenfalls aber kann er, nach dem S. 2, 2 angeführten, auf Zuverlässigkeit Anspruch machen. Ueber Epikur und Timäus vgl. S. 9, 1. Die vita Marc. 3 hat gar die Behauptung zu bekämpfen, dass Arist. erst in seinem 40. Jahr zu Plato gekommen sei, und der Amm. lat. macht daraus den weiteren Unsinn, dem er dann auch das folgende anpasst: es werde von manchen behauptet, dass A. 40 Jahre bei Plato gewesen sei. Was er übersetzt: *XL annis immoratus est sub Platone* lautete wohl in seinem Original: μ' ἔτη γεγονὼς ἦν ὑπὸ Πλάτωνι, oder: μ' ἐτῶν ὢν ἐνδιέτριβεν u. s. w.; in dem letzteren Fall könnte das Missverständniss durch ein Ausfallen des ὢν in der Handschrift veranlasst sein.

1) Plato selbst war vielleicht damals auf seiner zweiten sicilischen Reise abwesend (s. erste Abth. S. 368). STAHR S. 43 vermuthet, aus einer missverstandenen Erwähnung dieses Umstands sei die vorhin berührte Angabe (Amm. 44. 50. v. Marc. 2. Amm. lat. 11. 12. OLYMPIOD. in Georg. 42) entstanden, dass er zunächst drei Jahre lang Sokrates, und erst nach dessen Tod Plato gehört habe; der Verfasser möge in seiner Quelle gefunden haben,

zwanzig Jahre lang, angehörte[1]). Es wäre vom höchsten Werth, über diesen Zeitraum, die langen Lehrjahre des Philosophen, in denen zu seiner ausserordentlichen Gelehrsamkeit und seinem eigenthümlichen System der Grund gelegt wurde, etwas genaueres zu wissen. Leider gehen aber unsere Nachrichten an der Hauptsache, dem Gang und den näheren Umständen seiner wissenschaftlichen Entwicklung, mit tiefem Stillschweigen vorüber, um uns dafür mit allerlei übeln Nachreden über sein Leben und seinen Charakter zu unterhalten. Der eine hat gehört, dass er sich zuerst als Quacksalber sein Brod verdient habe[2]); ein anderer will gar wissen, er habe erst sein Erbe verprasst, dann sei er in der Noth in Kriegsdienste getreten, als es ihm damit auch nicht glückte, habe er es mit dem ärztlichen Gewerbe versucht, und schliesslich zu Plato's Schule seine Zuflucht genommen[3]). Doch diesen Klatsch hat schon Aristokles mit

dass Arist. drei Jahre in Athen zubrachte, ohne Plato zu hören, und während dieser Zeit sich an andere Sokratiker anschloss, statt deren er dann Sokrates setzte. Unter der gleichen Voraussetzung könnte man den Grund jener Angabe in der Bemerkung vermuthen, dass Arist. während Plato's Abwesenheit von Xenokrates unterrichtet worden sei. Oder man könnte darin die Spuren einer Notiz finden, nach der er (vor oder neben Plato) den Isokrates drei Jahre lang gehört hatte, dessen Namen mit dem des Sokrates oft verwechselt wird. Das wahrscheinlichste ist mir aber, dass der Anlass zu dem abenteuerlichen Missverständniss in der von der v. Marc. und Amm. lat. berührten Aeusserung eines (ächten oder unächten) Briefs an Philipp lag, wornach er in seinem 20. Jahr mit Plato bekannt geworden war; sei es, weil Plato jetzt erst aus Sicilien zurückkam, oder weil er vorher Isokrates' Schule besucht hatte.

1) S. S. 6, 3 Dionys. a. a. O.: *συσταθεὶς Πλάτωνι χρόνον εἰκοσαετῆ διέτριψε σὺν αὐτῷ.* Ammon. *τούτῳ* (Plato) *σύνεστιν ἔτη εἴκοσι.*

2) Aristokl. b. Eus. praep. ev. XV, 2, 1: *πῶς ἄν τις ἀποδέξαιτο Τιμαίου τοῦ Ταυρομενίτου λέγοντος ἐν ταῖς ἱστορίαις, ἀδόξου θύρας αὐτὸν ἰατρείου καὶ τὰς τυχούσας* (hier scheinen einige Worte zu fehlen) *ὀψὲ τῆς ἡλικίας κλεῖσαι.* Das gleiche theilt Polyb. XII, 7. Suid. *Ἀριστοτ.* noch ausführlicher aus Timäus mit.

3) Aristokl. a. a. O.: *πῶς γάρ οἷόν τε, καθάπερ φησὶν Ἐπίκουρος ἐν τῇ περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπιστολῇ, νέον μὲν ὄντα καταφαγεῖν αὐτὸν τὴν πατρῴαν οὐσίαν, ἔπειτα δὲ ἐπὶ τὸ στρατεύεσθαι συνεῶσθαι, κακῶς δὲ πράττοντα ἐν τούτοις ἐπὶ τὸ φαρμακοπωλεῖν ἐλθεῖν, ἔπειτα ἀναπεπταμένου τοῦ Πλάτωνος περιπάτου πᾶσι, παραλαβεῖν αὐτόν* (nach Athen. ist zu lesen: *παραβαλεῖν αὐτὸν* scil. *εἰς τὸν περίπατον*). Das gleiche aus derselben

Recht zurückgewiesen [1]). Grössere | Beachtung verdient die Erzählung von dem Zerwürfniss, welches einige Zeit vor Plato's Tod zwischen ihm und seinem Schüler ausgebrochen sein soll. Schon der Dialektiker EUBULIDES hatte unsern Philosophen des

Schrift, meist mit denselben Worten, b. ATHEN. VIII, 354, b. DIOG. X, 8, und offenbar aus der gleichen Quelle b. AELIAN V. H. V, 9.

1) Für's erste nämlich fehlt es diesen Angaben an jeder zuverlässigen Beglaubigung. Schon dem Alterthum waren für dieselben keine anderen Zeugen bekannt, als Epikur und Timäus; ausser diesen hatte sie, wie Athenäus ausdrücklich bemerkt, selbst von den erbittertsten Gegnern des Arist. keiner vorgebracht. Nun ist aber Timäus' gewissenlose Schmähsucht bekannt; gegen Aristoteles hatten ihn namentlich dessen (geschichtlich richtige) Angaben über den niedrigen Ursprung der Lokrer erbittert. Ebenso wissen wir von Epikur, dass er kaum irgend einen seiner philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen, sogar Demokrit und Nausiphanes, denen er selbst alles verdankt, nicht, mit seinen Verläumdungen und herabsetzenden Urtheilen verschonte. (M. s. über Timäus POLYB. XII, 7 f. 10. PLUT. Dio 36. Nic. 1. DIODOR V, 1; über Epikur DIOG. X, 8. 13. SEXT. Math. I, 3 f. CIC. N. D. I, 33, 93. 26, 73 und unsern 1. Th. S. 946, 3.). Aussagen solcher Schriftsteller, die im gehässigsten Ton vorgebracht werden (wie diess namentlich von denen des Timäus gilt), kann man nur mit dem äussersten Misstrauen aufnehmen, und auch ihre Uebereinstimmung gibt nicht die geringste Bürgschaft ihrer Wahrheit, da es sehr möglich ist, dass Epikur die Quelle des Timäus, oder (was ich vorziehe) Timäus die Quelle Epikur's war. Diesen so höchst verdächtigen Zeugen steht aber nicht blos eine Reihe anderer, ungleich achtungswertherer, entgegen, welche einstimmig behaupten, Arist. habe sich seit seinem 18. Jahr in Athen seinen Studien gewidmet, sondern die Angaben der ersteren sind auch an sich selbst äusserst unwahrscheinlich. Wäre Aristoteles nichts weiter gewesen, als, wie ihn Timäus schilt, ein *σοφιστὴς θρασὺς εὐχερὴς προπετὴς*, so möchte man diesen Prädikaten mit Demselben auch noch das *ὀψιμαθὴς* beifügen; wer dagegen weiss, dass er neben dem grossen Philosophen auch der erste Gelehrte seiner Zeit und zudem ein wegen seiner Anmuth bewunderter Schriftsteller war, der muss es, sollte man meinen, durchaus unglaublich und beispiellos finden, dass dieser Wissensdurst erst im 30. Jahre nach einer elend vergeudeten Jugend erwacht sein sollte, und dass er dann noch die Früchte hätte bringen können, die wir selbst als den Ertrag eines vollen, der Wissenschaft unverkürzt gewidmeten Lebens kaum begreifen. Davon nicht zu reden, dass alle Schriften des Stagiriten und alles, was wir sonst von ihm wissen, den Eindruck einer inneren Vornehmheit machen, wie sie sich nach einer solchen Vorgeschichte, wie die angebliche des Arist., wohl noch nie gefunden hat, und dass man auch nicht sieht, wo er nach der Verschwendung seines Vermögens die Mittel zum Aufenthalt in Athen hergenommen haben sollte. GROTE (s. o. 6, 3) erweist daher Epikur und Timäus viel zu viele Ehre, wenn er ihre Angaben als gleichwerthig mit

Undanks gegen seinen Lehrer bezüchtigt [1]). Andere werfen ihm vor, dass er diesem wegen seiner stutzerhaften Kleidung, seines vorlauten Wesens und seiner Spottsucht zuwider gewesen sei [2]), dass er noch bei Plato's Lebzeiten die Ansichten desselben angegriffen und seine eigene Schule der platonischen entgegengestellt [3]), ja dass er einmal die Abwesenheit des Xenokrates | benützt habe, um den hochbejahrten Meister auf eine empörende Weise aus den gewohnten Räumen in der Akademie zu ver-

den entgegenstehenden behandelt; ich meinerseits halte sie für nackte, aus der Luft gegriffene Lügen, und möchte desshalb nicht einmal so viel daraus ableiten, als STAHR S. 38 f. und BERNAYS Abh. d. Bresl. Hist.-phil. Gesellschaft I, 193 f. wahrscheinlich finden, dass Aristoteles in Athen von seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen wohl auch ärztlichen Gebrauch gemacht haben möge; denn weder Aristokles noch sonst ein glaubhafter Zeuge weiss von dieser ärztlichen Thätigkeit, die umgekehrt, welche ihrer erwähnen, thun es so, dass die ganze Sache nur verdächtig wird. Arist. selbst rechnet sich Divin. p. s. 1. 463, a, 6 sichtlich zu den Laien (*μὴ τεχνῖται*) in der Heilkunde.

1) ARISTOKL. b. EUSEB. pr. ev. XV, 2, 3: *καὶ Εὐβουλίδης δὲ προδήλως ἐν τῷ κατ᾽ αὐτοῦ βιβλίῳ ψεύδεται ... φάσκων ... τελευτῶντι Πλάτωνι μὴ παραγενέσθαι τά τε βιβλία αὐτοῦ διαφθεῖραι.* Keine von beiden Anschuldigungen hat freilich viel auf sich. Die Abwesenheit bei Plato's Tod kann, wenn die Sache überhaupt wahr ist, ihre gerechtfertigten Gründe gehabt haben: Plato soll ja ganz unvermuthet gestorben sein (s. 1. Abth. S. 370). Das Verderben der Bücher ist, wenn damit eine Verfälschung ihres Textes gemeint ist, eine ebenso handgreifliche als ungereimte Verläumdung; bezieht es sich andererseits, was auch möglich wäre, auf die von A. an den platonischen Schriften geübte Kritik, so werden wir später noch sehen, dass diese zwar scharf und nicht immer billig ist, aber auf ein persönliches Missverhältniss kann man aus dieser auf dem Standpunkt und bei der Geistesrichtung des A. vollkommen erklärlichen, rein sachlichen Polemik nicht schliessen. Als verläumderisch bezeichnet ausser Aristokles auch DIOG. II, 109 die Vorwürfe des Eubulides.

2) AELIAN V. H. III, 19, welcher im einzelnen beschreibt, wie sich A. geputzt habe.

3) DIOG. 2: *ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περιόντος· ὥστε φασὶν ἐκεῖνον εἰπεῖν· Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε καθαπερεὶ τὰ πωλάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα.* Das gleiche bei AELIAN V. H. IV, 9. HELLADIUS b. PHOT. Cod. 279. S. 533, b. Auch THEODORET cur. gr. aff. V, 46. S. 77 sagt, A. habe Plato noch bei Lebzeiten offen angegriffen, PHILOP. Anal. post. 54, a, o. Schol. in Arist. 228, b, 16, er habe ihm, wie erzählt werde, wegen der Ideenlehre auf's stärkste zugesetzt, AUGUSTIN Civ. D. VIII, 12, er habe schon damals eine zahlreiche Schule begründet.

drängen [1]). Auf Aristoteles wurde endlich schon im Alterthum von manchen die Angabe des Aristoxenus bezogen: während Plato's sicilischer Reise sei im Gegensatz gegen seine Schule von Fremden eine andere errichtet worden [2]). Alle diese Angaben sind aber sehr unsicher und das meiste darin verdient keinen Glauben [3]). Die Aussage des Aristoxenus könnte, wenn sie auf Aristoteles gehen soll, keinenfalls wahr sein: nicht blos aus chronologischen Gründen [4]), sondern auch desshalb, weil wir von Aristoteles unzweideutige | Zeugnisse darüber besitzen, dass er noch lange nach Plato's letzter sicilischer Reise zu seiner Schule

1) Dieser Vorfall wird von Aelian (V. H. III, 19 vgl. IV, 9, Schl.), welcher unser einziger Gewährsmann dafür ist, so erzählt: Als Plato bereits 80jährig und desshalb schwachen Gedächtnisses gewesen sei, habe A. einmal, da Xenokrates eben abwesend und Speusippus krank war, von einem Haufen seiner Anhänger umgeben, mit Plato eine Streitunterredung angefangen und den Greis dabei in böswilliger Weise so in die Enge getrieben, dass sich dieser aus den Hallen der Akademie in seinen Garten zurückgezogen habe. Erst nach drei Monaten, als Xenokrates zurückkam, habe dieser dem Speusippus seine Feigheit ernstlich vorgehalten und Aristoteles genöthigt, den streitigen Raum Plato wieder zu überlassen.

2) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 2: *τίς δ' ἂν πεισθείη τοῖς ὑπ' Ἀριστοξένου τοῦ μουσικοῦ λεγομένοις ἐν τῷ βίῳ τοῦ Πλάτωνος; ἐν γὰρ τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ φησὶν ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ τινὰς περίπατον ξένους ὄντας. οἴονται οὖν ἔνιοι ταῦτα περὶ Ἀριστοτέλους λέγειν αὐτὸν, Ἀριστοξένου διὰ παντὸς εὐφημοῦντος Ἀριστοτέλην.* Zu diesen *ἔνιοι* gehört auch Aelian, welcher IV, 9 ohne Zweifel in Erinnerung an die Ausdrücke des Aristoxenus von Aristoteles sagt: *ἀντῳκοδόμησεν αὐτῷ* (Plato) *διατριβήν.* Ebenso sagt die vita Marc. S. 3: *οὐκ ἄρα ἀντῳκοδόμησεν Ἀριστοτέλης σχολὴν . . . ὡς Ἀριστόξενος πρῶτος ἐσυκοφάντησε καὶ Ἀριστείδης ὕστερον ἠκολούθησεν.* Das letztere bezieht sich auf Aristid. De quatuorv. II, 324 f. Dind., der übrigens Aristoteles so wenig nennt, als diess Aristoxenus gethan hat, dessen Angaben er wiederholt und weiter ausführt. Statt seines Namens setzt dann der Ammon. lat. 11 den des Aristokles. Dagegen begnügt sich der griechische Ps. Ammon. S. 44 f. mit der Bemerkung: *οὐ γὰρ ἔτι ζῶντος τοῦ Πλάτωνος ἀντῳκοδόμησεν αὐτῷ τὸ Λύκειον ὁ Ἀ., ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι.*

3) Man vgl. zum folgenden Stahr I, 46 ff., welchen Hermann Plat. Phil. S. 81. 125 keineswegs widerlegt hat.

4) Als Plato von seiner letzten Reise zurückkam, war Aristoteles noch nicht 24 Jahre alt (s. o. S. 2, 2 vgl. mit Abth. 1. S. 369, 4); ist es aber, auch abgesehen von allem anderen, wahrscheinlich, dass er schon so frühe als Haupt einer eigenen Schule gegen den damals auf dem Gipfel seines Ruhms stehenden Plato hätte auftreten können?

gehörte und ihm mit der höchsten Verehrung zugethan war [1]).

1) Diess erhellt ausser anderem, was sogleich zu besprechen sein wird, aus drei Umständen. Für's erste hat Arist. mehrere platonische Vorträge herausgegeben (s. u. und Abth. I, 362, 2); dass aber diese in die Zeit zwischen Plato's zweiter und dritter sicilischer Reise fallen, ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich, von welchen für mich schon ihre nachweisbare bedeutende Abweichung von der in Plato's Schriften niedergelegten Lehrform (vgl. erste Abth. 805 f.) entscheidend ist. Wenn aber dieses, so kann sich Arist. nicht schon während der letzten sicilischen Reise von der platonischen Schule getrennt haben. Sodann werden wir später finden, dass der Eudemus des Arist. dem platonischen Phädo nachgebildet war, und dass Arist., als er ihn schrieb, wahrscheinlich der platonischen Schule noch angehört hat; dieses Gespräch ist aber jedenfalls lange nach Plato's letzter Reise geschrieben, da es dem Andenken eines verstorbenen Freundes gewidmet ist, welcher 352 v. Chr. umkam. Endlich sind uns bei OLYMPIODOR in Gorg. 166 (JAHN's Jahrbb. Supplementb. XIV, 395) einige Verse aus Aristoteles' Elegie auf Eudemus (auch bei BERGK, Lyr. gr. S. 504) erhalten, worin dessen Verbindung mit Plato so beschrieben wird:

ἐλθὼν δ' εἰς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης ἱδρύσατο βωμόν
ἀνδρὸς, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις· (Plato)
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ.

BUHLE's Zweifel an der Aechtheit dieser Verse (Arist. Opp. I, 53) werden sich durch unsere Ansicht über ihren Sinn und ihre Bestimmung lösen lassen; nimmt man freilich an, dass Arist. hier, in einem Gedicht an Eudemus den Rhodier, von sich selbst rede, so haben sie viel auffallendes. In dem letzten, offenbar verdorbenen, Vers schlägt BERNAYS (Rh. Mus. N. F. XXXIII, 232 ff.) vor, statt *οὐ νῦν* zu setzen: *μουνὰξ* („dass dagegen niemand dieses beides getrennt erlangen könne"). In der Erklärung der Stelle weicht er von mir ab, indem er den *βωμὸς* von einem wirklichen Altar versteht, den Eudemus dem Sokrates als demjenigen errichtet habe, *ὃς μόνος* u. s. w. Von Plato, glaubt B., hätte sich diess nicht sagen lassen, und ihm hätte von seinem Schüler, den er überlebte, kein Altar errichtet werden können. Was indessen den letzteren Grund betrifft, so hat mich auch Bernays nicht überzeugt, dass der Freundschaftsaltar nicht figürlich gemeint sein kann, so dass das *φιλίης ἱδρύσατο βωμὸν* nur bedeutet: er schloss eine innige Freundschaft, und zwar *εὐσεβῶς*, mit der Pietät des Schülers gegen den Lehrer, die ja Arist. auch Eth. IX, 1. 1164, b, 3 ff. mit der gegen Götter und Eltern vergleicht. Wenn ferner Sokrates auch überzeugt war, dass nur der Gute glückselig sei, so zeigt doch seine Begründung dieser Ueberzeugung so viele Blössen (vgl. 1. Abth. 124 ff.), dass man es sich recht wohl erklären kann, wenn ein

Sie bezieht sich aber wahrscheinlich überhaupt nicht auf unsern Philosophen[1]). Aelian's Erzählung über | Plato's Verdrängung aus der Akademie steht erstens mit anderen, älteren Nachrichten[2]) im Widerspruch, nach denen Plato seinen Unterricht in jenem Zeitpunkt aus den öffentlichen Räumen des akademischen Gymnasiums schon längst in seinen Garten verlegt hatte; und sie schreibt, zweitens, Aristoteles ein Benehmen zu, wie wir es einem Manne, der sonst durchaus edle Gesinnungen ausspricht, nur auf die zwingendsten Beweise hin zutrauen dürften; hier aber haben wir statt dessen blos das Zeugniss eines Anekdotenkrämers, der auch handgreifliche Unwahrheiten kritiklos weiter zu geben gewohnt ist. Wird endlich behauptet, dass Aristoteles durch sein ganzes Verhalten Plato's Missfallen erregt habe und von ihm ferne gehalten worden sei[3]), so können wir Dem zunächst schon

Bewunderer Plato's dieselbe erst von diesem ἐναργῶς erwiesen fand. Und andererseits scheint mir der βωμὸς φιλίας entschieden auf eine persönliche Verbindung des Setzenden mit dem, dem er gewidmet ist, zu weisen; Eudemus kann aber den Sokrates nicht mehr persönlich gekannt haben. Auch in der olympischen Inschrift unter der Bildsäule, die Eumolpus seinem Lehrer und Grossoheim Gorgias setzte (Archäol. Ztschr. 1877, 43), bezeichnet φιλία sein persönliches Verhältniss zu ihm.

1) Aristokles a. a. O. sagt ausdrücklich, Aristoxenus habe von seinem Lehrer nicht anders als in anerkennender Weise geredet, und diesem bestimmten, auf Kenntniss seiner Schrift gegründeten Zeugniss gegenüber könnte die Angabe, dass er Aristoteles nach seinem Tod angegriffen habe (Suid. Ἀριστόξ.), selbst dann nicht in Betracht kommen, wenn sie besser verbürgt wäre; auch in diesem Fall müssten wir vielmehr annehmen, im Leben Plato's wenigstens, aus dem die von Aristokles angeführte Nachricht stammt, sei diess nicht geschehen. Scheint aber der περίπατος auf Aristoteles zu deuten, so zeigt doch schon die S. 8, 3 mitgetheilte Aeusserung Epikur's, dass dieser Ausdruck auch von anderen Schulen gebraucht werden konnte; in dem Index Herculanensis (über den Abth. 1, 836) heisst es 6, 5: Speusippus sei gestorben ἔτη κατασχὼν ὀκτὼ τὸν περίπατον, und 7, 9: Heraklides sei in seine Heimath gegangen, wo er ἕτερον περίπατον καὶ διατριβὴν κατεστήσατο. Ich möchte vermuthen, dass sich die Angabe des Aristoxenus auf die Abth. 1. S. 369, 3 berührte Thätigkeit des Heraklides bezieht, welche er dann freilich, nach seiner Weise, missdeutet hätte.

2) B. Diog. III, 5. 41 vgl. Abth. 1, 361, 1.

3) Für diese Angabe beruft sich Buhle S. 87 auch darauf, dass Plato in seinen Schriften des Aristoteles nicht erwähne, und selbst Stahr S. 58 schenkt diesem Umstand einige Beachtung. Aber wie konnte er denn in sokratischen Gesprächen den Aristoteles nennen? Davon gar nicht zu

mehrere Aussagen entgegenstellen, welche ein ganz anderes Verhältniss beider voraussetzen [1]). Wollen wir aber auch auf diese Mittheilungen, deren Beglaubigung gleichfalls ungenügend ist, kein weiteres Gewicht legen, kann anderes ohnedem, dessen Unrichtigkeit am Tage liegt [2]), hier nicht in Betracht kommen, so stehen uns | doch immer noch entscheidende Gründe zu Gebot, durch welche nicht allein Aelian's Erzählung, und was sonst noch ähnliches überliefert ist, sondern die ganze Voraussetzung widerlegt wird, als ob es noch vor Plato's Tode zwischen ihm und seinem Schüler zum Bruche gekommen sei. Für's erste nämlich sagen Zeugen, mit welchen sich Aelian und Seines-

reden, dass wahrscheinlich alle platonischen Werke, ausser den Gesetzen, vor Aristoteles' Ankunft in Athen verfasst sind.

1) Philoponus aetern. mundi VI, 27: (*Ἀριστ.*) *ὑπὸ Πλάτωνος τοσοῦτον τῆς ἀγχινοίας ἠγάσθη, ὡς νοῦς τῆς διατριβῆς ὑπ' αὐτοῦ προσαγορεύεσθαι.* Ammon. V. Arist. S. 44: Plato habe die Wohnung des Aristoteles *οἶκος ἀναγνώστου* genannt. Weiter vgl. man Abth. 1, 842, 1. Eben dahin gehörte der Abth. 1, 363, 2 erwähnte Vorfall, und die Nachricht (bei Ammon. a. a. O. S. 46. Philopon. in qu. voc. Porph. Schol. in Arist. 11, b, 29), dass Aristoteles seinem Lehrer nach dessen Tod einen Altar mit einer bewundernden Inschrift gewidmet habe; indessen ist jener Vorfall schwerlich geschichtlich und der Altar ist ohne Zweifel ebenso, wie seine angebliche Inschrift, erst aus der Elegie an Eudemus (s. o. 12, 1) entstanden, deren bildlich gemeinter Freundschaftsaltar eigentlich genommen und Aristoteles beigelegt wurde.

2) Wie die Meinung, deren Philop. in qu. voc. Schol. in Ar. 11, b, 23 (wo aber Z. 25 statt *Ἀριστοτέλην -λους* stehen sollte) und David ebd. 20, b, 16 erwähnt, dass Aristoteles sich gescheut habe, einen Lehrstuhl zu besteigen, so lange Plato lebte, und dass daher der Name der peripatetischen Philosophie stamme, und die Behauptung (Ammon. in qu. voc. Porph. 25, b, u. Ps.ammon. V. Ar. S. 47. v. Marc. 5. Amm. lat. 14. Philop. Schol. in Ar. 35, b, 2. David Schol. 24, a, 6), dass der Name der Peripatetiker ursprünglich der platonischen Schule eigen gewesen sei; als Aristoteles und Xenokrates gemeinschaftlich nach Plato's (Ps.ammon. v. Marc. Amm. lat. und David genauer: nach Speusipp's) Tode die Schule übernahmen, seien die Schüler des einen Peripatetiker aus dem Lyceum, die des andern Peripatetiker aus der Akademie, in der Folge aber nur jene Peripatetiker, diese Akademiker genannt worden. Die letzte Quelle dieser Annahme ist ohne Zweifel Antiochus, in dessen Namen Varro bei Cic. Acad. I, 4, 17 (vgl. prooem.: *tibi dedi partes Antiochinas*) ganz ähnliches erzählt; um so klarer ist es aber, dass die ganze Angabe nur ein Erzeugniss jenes von Antiochus zuerst aufgebrachten Eklekticismus ist, der jeden wesentlichen Unterschied zwischen Plato und Aristoteles läugnete.

gleichen weder an Alter noch an Zuverlässigkeit irgend messen können, er sei zwanzig Jahre bei Plato geblieben [1]), was offenbar nicht der Fall gewesen wäre, wenn er zwar so lange in Athen blieb, aber von Plato sich schon früher getrennt hatte; und Dionys fügt ausdrücklich bei, er habe in dieser ganzen Zeit keine eigene Schule gegründet [2]). Sodann rechnet Aristoteles noch in weit späterer Zeit, und auch da, wo er die Grundlehre der platonischen Schule bestreitet, sich selbst fortwährend zu ihr [3]), und über ihren Stifter und sein persönliches Verhältniss zu demselben äussert er sich so, dass man deutlich sieht, wie wenig in ihm, neben der schärfsten Betonung ihres wissenschaftlichen Gegensatzes, das Gefühl der Verehrung und der Liebe für seinen grossen Lehrer erloschen war [4]). Ebenso wurde er von gleichzeitigen Gegnern als Platoniker behandelt, wenn Cephisodor, der Isokrateer, in seiner Streitschrift gegen ihn die platonische Lehre, und so namentlich die Ideenlehre angriff [5]), und Theokrit von Chios ihm vorwarf, dass er die Akademie mit Macedonien vertauscht habe [6]). Weiter steht es | fest, dass er bis zu Plato's Tod in Athen blieb, unmittelbar nach diesem Ereigniss dagegen diese Stadt für lange Jahre verliess; warum anders, als weil jetzt erst der Grund aufhörte, welcher ihn bis

1) S. S. 6, 3. 8, 1.

2) Ep. ad Amm. I, 7. S. 733: *συνῆν Πλάτωνι καὶ διέτριψεν ἕως ἐτῶν ἑπτὰ καὶ τριάκοντα, οὔτε σχολῆς ἡγούμενος οὔτ' ἰδίαν πεποιηκὼς αἵρεσιν.*

3) Arist. redet öfters von den Platonikern communicativ: *καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη- κατὰ τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας* u. dgl. Metaph. I, 9. 990, b, 8. 11. 16. 23. 992, a, 11. 25. c. 8. 989, b, 18. III, 2. 997, b, 3. c. 6. 1002, b, 14 vgl. Alex. und Asklep. zu 990, b, 8. Alex. zu 990, b, 16. 991, b, 3. 992, a, 10.

4) In der berühmten Stelle, welche bereits auf Vorwürfe Rücksicht zu nehmen scheint, die ihm seine wissenschaftliche Polemik gegen Plato zugezogen hatte, Eth. N. I, 4, Anf.: *τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν. ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* Hiezu vgl. m. Abth. I, 801, 3 und über das, was A. einem Lehrer gegenüber für Recht hielt, Bd. I, 971.

5) Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 8.

6) In dem S. 21, 2 zu berührenden Epigramm, wo es heisst: *εἵλετο ναίειν ἀντ' Ἀκαδημείας Βορβόρου* (ein Fluss bei Pella) *ἐν προχοαῖς.*

dahin in Athen festgehalten hatte, weil seine Verbindung mit Plato jetzt erst getrennt wurde. Endlich wird uns berichtet[1]), zugleich mit ihm sei Xenokrates nach Atarneus gegangen; und dass er auch später mit diesem Akademiker in freundschaftlichem Verhältniss stand, wird durch die Art, wie er dessen Ansichten zu besprechen pflegt, wahrscheinlich[2]). Von Xenokrates aber lässt sich bei seiner Charakterfestigkeit und seiner unbedingten Verehrung für Plato nicht annehmen, dass er seine Verbindung mit Aristoteles fortgesetzt und sich zum Besuch in Atarneus an ihn angeschlossen hätte, wenn sich derselbe von Plato in einer für diesen verletzenden Weise losgesagt, oder gar den greisen Lehrer durch ein Benehmen, wie es ihm Aelian zuschreibt, kurz vor seinem Tod auf's roheste gekränkt hätte. Das allerdings ist ganz glaublich, dass ein so selbständiger Geist, wie Aristoteles, auch einem Plato gegenüber sich des eigenen Urtheils nicht begab, dass er mit der Zeit an der unbedingten Wahrheit des platonischen Systems zu zweifeln und den Grund seines eigenen zu legen begann, dass er vielleicht manche Schwäche des ersteren schon damals mit derselben Unerbittlichkeit aufdeckte, wie später[3]), und wenn sich daraus eine gewisse Spannung zwischen beiden erzeugt haben sollte, wenn sich Plato in den Schüler, der sein Werk zugleich fortzusetzen und zu widerlegen | bestimmt war, nicht besser zu finden gewusst hätte, als mancher andere Philosoph nach ihm, so wäre diess nicht zu verwundern. Dass aber diese Spannung wirklich eintrat, lässt sich weder be-

1) Strabo XIII, 1, 57. S. 610, dessen Zeugniss wir zu misstrauen keinen Grund haben.

2) Es ist auch schon anderen aufgefallen, dass Arist. den Xenokrates fast nie nennt, und seinen Namen auch da, wie geflissentlich, umgeht, wo er es augenscheinlich mit seiner Ansicht zu thun hat (wie in den Abth. 1, 666, 2. 867, 1. 868, 4. 871, 2. 876, 4 angeführten Fällen), während Speusipp in dem gleichen Fall einigemale genannt wird. Ich möchte darin aber nicht, wie man wohl gewollt hat, ein Zeichen von Missachtung sehen, sondern sein Verfahren vielmehr daraus erklären, dass er seinem neben ihm in Athen lehrenden Mitschüler gegenüber die Form der persönlichen Bestreitung vermeiden wollte.

3) So hatte er, wie wir finden werden, schon in den Büchern über die Philosophie (Arist. Fragm. 10. 11. S. 1475), die noch vor Plato's Tod verfasst zu sein scheinen, die Ideenlehre offen bestritten, und in der gleichen Schrift (Fr. 17. 18) die Ewigkeit der Welt behauptet.

weisen, noch auch nur zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit erheben [1]), und dass Aristoteles durch seine Undankbarkeit und durch absichtliche Kränkung seines Lehrers einen offenen Bruch mit demselben herbeigeführt habe, ist eine Behauptung, welche durch die sichersten Thatsachen widerlegt wird. Und dieselben Thatsachen machen es auch unwahrscheinlich, dass Aristoteles schon während seines ersten athenischen Aufenthalts eine eigene philosophische Schule eröffnete; denn in diesem Fall hätte theils seine eben nachgewiesene Verbindung mit Plato und dem platonischen Kreise kaum fortdauern können, theils wäre es unerklärlich, dass er Athen gerade in dem Augenblick verlassen hätte, als der Tod seines grossen Nebenbuhlers ihm hier freie Bahn machte [2]).

War nun Aristoteles wirklich von seinem achtzehnten bis in sein siebenunddreissigstes Lebensjahr mit Plato als sein Schüler verbunden, so folgt von selbst, dass wir den Einfluss dieses Verhältnisses auf seine Bildung kaum zu hoch anschlagen können; und wenn uns seine Bedeutung für das philosophische System des Aristoteles aus jedem Zuge desselben entgegentritt, so rühmt der dankbare Schüler selbst [3]) vor allem die sittliche Grösse und die erhabenen Grundsätze des Mannes, „den ein Schlechter auch nicht einmal zu loben das Recht habe." Diese Verehrung seines Lehrers schliesst aber natürlich nicht aus, dass Aristoteles seine Aufmerksamkeit zugleich allem anderen zuwandte, was ihn fördern und seiner unersättlichen Wissbegierde Befriedigung gewähren konnte; | wir dürfen vielmehr mit Sicherheit annehmen, er habe gerade seine lange athenische Vor-

1) Denn wir sind durchaus nicht berechtigt, an Plato und seinen Freundeskreis den späteren Masstab philosophischer Schulorthodoxie so streng anzulegen, dass wir annähmen, der grosse Philosoph hätte die Selbständigkeit eines Schülers, wie Aristoteles, nicht ertragen können. Hat doch, um des Heraklides und Eudoxus nicht zu erwähnen, selbst Speusippus die Ideenlehre fallen lassen.

2) Die Bemerkung des angeblichen Ammonius dagegen, dass Chabrias und Timotheus Aristoteles verhindert haben würden, Plato eine neue Schule entgegenzustellen, ist ungereimt. Wer konnte ihm denn diess verbieten? Aber Chabrias ist schon 358 v. Chr. umgekommen und Timotheus ein Jahr darauf, hochbetagt, für immer aus Athen verbannt worden.

3) In den S. 12 angeführten Versen.

bereitungszeit zur Erwerbung seiner staunenswerthen Gelehrsamkeit auf's eifrigste benützt, und auch mit den naturwissenschaftlichen Untersuchungen, welche Plato doch immer nur als Nebensache behandelt hatte, sich eingehend beschäftigt [1]). Ebenso ist es ganz glaublich, dass er noch als Mitglied des platonischen Schülerkreises selbst Lehrvorträge hielt [2]), ohne damit aus seinem Verhältniss zu Plato herauszutreten oder sich ihm als das Haupt eines selbständigen Philosophenvereins gegenüberzustellen. So hören wir namentlich von dem Unterricht, welchen er in der Rhetorik ertheilt habe, um damit der Schule des Isokrates entgegenzutreten [3]), dessen gutes Verhältniss zu Plato damals schon |

1) Unter den Vorgängern, deren Werke er schon damals benützte, mag namentlich auch Demokrit gewesen sein, dessen Namen Plato so auffallend umgeht; in seinen Schriften wenigstens geschieht keines anderen von den Physikern so häufig Erwähnung. — Im übrigen sind wir hier ganz auf Vermuthungen beschränkt, da es uns an jeder Ueberlieferung über A.'s Studiengang fehlt.

2) Strabo XIII, 1, 57. S. 610 sagt von Hermias, er habe in Athen sowohl Plato als Aristoteles gehört.

3) Cic. de Orat. III, 35, 141: *Aristoteles, cum florere Isocratem nobilitate discipulorum videret, . . . mutavit repente totam formam prope disciplinae suae* (was freilich lautet, als ob A. damals schon eine philosophische Schule gehabt hätte; Cicero ist eben hier nicht genau unterrichtet), *versumque quendam Philoctetae paullo secus dixit. ille enim turpe sibi ait esse tacere, cum barbaros: hic autem, cum Isocratem pateretur dicere. ita ornavit et illustravit doctrinam illam omnem, rerumque cognitionem cum orationis exercitatione conjunxit. neque vero hoc fugit sapientissimum regem Philippum, qui hunc Alexandro filio doctorem accierit.* Auch Orat. 19, 62 *(Aristoteles Isocratem ipsum lacessivit)*, weniger bestimmt ebd. 51, 172 *(quis . . . acrior Aristotele fuit? quis porro Isocrati est adversatus impensius?)* Tusc. I, 4, 7 setzt Cicero voraus, dass Arist. noch bei Isokrates' Lebzeiten gegen diesen aufgetreten sei, was nur während seines ersten athenischen Aufenthalts möglich war, denn als er 335/4 v. Chr. dorthin zurückkehrte, war Isokrates schon mehrere Jahre todt. Quintil. III, 1, 14: *eoque [Isocrate] jam seniore . . . pomeridianis scholis Aristoteles praecipere artem oratoriam coepit, noto quidem illo (ut traditur) versu ex Philocteta frequenter usus*: αἰσχρὸν σιωπᾶν Ἰσοκράτην [δ'] ἐᾶν λέγειν. (Minder wahrscheinlich liest Diog. 3 statt Ἰσοκράτην Ξενοκράτην und verlegt demgemäss den Vorfall in die Zeit der Begründung des Lyceums.) Sehr bestimmt redet Cicero auch Offic. I, 1, 4 *(de Aristotele et Isocrate . . . quorum uterque suo studio delectatus contemsit alterum)* von Reibungen zwischen Arist. und dem noch lebenden Isokrates, und dieser selbst macht ep. V. ad Alex. 3 f. einen versteckten Ausfall auf den Philosophen, welcher diese Angabe bestätigt (denn Panath. 17 f. könnte

längst einer Spannung gewichen war, bei der es der berühmte Redekünstler an Ausfällen gegen die Philosophen nicht fehlen liess[1]). In die gleiche Zeit haben wir endlich, nach sicheren Spuren, auch den Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu setzen; und wie entschieden er sich dem Einfluss des platonischen Geistes hingegeben und in die platonische Weise eingelebt hatte, erhellt aus dem Umstand, dass er in Schriften aus dieser Periode seinen Lehrer in der Form und im Inhalt nachahmte[2]). In der Folge hat er allerdings, und ohne Zweifel noch ehe er Athen verliess, auch als Schriftsteller eine grössere Selbständigkeit gewonnen, und er war überhaupt dem Verhältniss eines platonischen Schülers der Sache nach wohl schon längst entwachsen, als dieses Verhältniss durch den Tod seines Lehrers auch äusserlich gelöst wurde. |

Mit diesem Ereigniss beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des Philosophen. So lange der greise Plato den Mittelpunkt der Akademie bildete, hatte er sich von derselben nicht entfernen

man doch nur dann auf ihn beziehen, wenn er vor seiner Uebersiedelung nach Macedonien wieder nach Athen zurückgekehrt wäre und seinen rhetorischen Unterricht wieder aufgenommen hätte); vgl. SPENGEL über die Rhetorik d. Arist. Abhandl. d. Bayer. Akad. VI, 470 ff. Gegen Aristoteles schrieb ein Schüler des Isokrates, Cephisodorus (oder -dotus), eine Vertheidigung seines Lehrers, welche DIONYS. De Isocr. c. 18, S. 577 zwar bewundert, von der wir aber aus ATHEN. II, 60, d vgl. III, 122, b. ARISTOKL. b. EUS. pr. ev. XV, 2, 4. NUMEN. ebd. XIV, 6, 8 f. THEMIST. or. XXIII, 285, c wissen, dass sie mit den leidenschaftlichsten Schmähungen gegen Arist. angefüllt war. Im übrigen lässt sich Aristoteles durch diese Reibungen von einer gerechten Würdigung der Gegner nicht abhalten. Seine Rhetorik wählt ihre Beispiele aus keinem andern Redner mit solcher Vorliebe, wie aus Isokrates, auch Cephisodor's erwähnt er zweimal (Rhet. III, 10. 1411, a, 5. 23). Ob er selbst vielleicht früher den Unterricht des Isokrates benützt hatte, wissen wir nicht, aber bei der Berühmtheit dieses Lehrers ist es nicht unwahrscheinlich; vgl. S. 7, 1. Ausführlicher handelt von der Gegnerschaft des Aristoteles und Isokrates STAHR I, 68 ff. II, 285 ff.

1) S. Abth. 1, 416, 2. 459, 1 und SPENGEL, Isokrates u. Platon, Abh. d. Münchn. Akad. VII, 731 ff.

2) Die näheren Nachweisungen hierüber werden später gegeben werden. Von den uns bekannten aristotelischen Schriften scheint namentlich der grössere Theil der Gespräche und einiges Rhetorische, vielleicht die Συναγωγὴ Τεχνῶν, in die erste athenische Periode zu gehören.

wollen; nachdem Speusippus an dessen Stelle getreten war[1]), fesselte ihn nichts mehr an Athen; denn die Errichtung einer eigenen philosophischen Schule, für welche diese Stadt ohne Zweifel der geeignetste Ort war, scheint er zunächst noch nicht beabsichtigt zu haben. So folgte er denn zugleich mit Xenokrates einer Einladung des Hermias, des Herrn von Atarneus und Assos[2]), welcher selbst früher eine Zeitlang dem platonischen Verein angehört hatte[3]). Bei diesem ihnen nahe befreundeten[4]) Fürsten blieben die beiden drei Jahre lang[5]); hierauf begab sich Aristoteles nach Mytilene[6]), nach Strabo um seiner Sicherheit willen, als Hermias durch treulosen Verrath in die Gewalt der Perser gerathen war, vielleicht aber auch schon vor diesem Ereigniss[7]). Nach Hermias' Tod nahm er Pythias, die Schwester oder Nichte seines Freundes[8]), zur |

1) Auch diess hat man auffallend gefunden, aber mit Unrecht. Möglich allerdings, dass Plato für Speusippus grössere Neigung hatte, als für Aristoteles, oder dass er von jenem eine treuere Fortpflanzung seiner Lehre erwartete, als von diesem. Aber Speusippus war auch der weit ältere, Plato's Neffe, von ihm selbst erzogen und ihm seit Jahrzehenden mit der treuesten Anhänglichkeit zugethan, zudem der natürliche Erbe des Gartens bei der Akademie. Uebrigens wissen wir auch nicht, ob ihm das Scholarchat von Plato selbst durch Vermächtniss übertragen wurde.

2) Boeckh Hermias von Atarneus, Abh. d. Berl. Akad. 1853. Hist.-phil. Kl. S. 133 ff.

3) Strabo XIII, 1, 57. S. 610. Apollodor b. Diog. 9. Dionys. ep. ad Amm. I, 5, welche darin übereinstimmen, dass A. erst nach Plato's Tod zu Hermias gieng. Das Gegentheil könnte man aus dem S. 10, 1 angeführten Vorwurf des Eubulides auch dann nicht schliessen, wenn die Sache wahr wäre. Als den Ort, wo Aristoteles in dieser Zeit lebte, nennt Strabo Assos.

4) S. S. 16, 1. 18, 2. Gegner des Arist. (b. Diog. 3. Anon. Menag. Suid. Ἀριστ.) machen natürlich aus dieser Freundschaft ein päderastisches Verhältniss, welchem schon das beiderseitige Lebensalter widerstreitet (Boeckh a. a. O. 137).

5) Apollodor, Strabo, Dionys. a. d. a. O.

6) Ol. 108, 4 (345/4 v. Chr.) unter dem Archon Eubulus: Apollodor b. Diog. V, 9. Dionys. a. a. O.

7) Wie diess Boeckh a. a. O. 142 ff. zwar nicht vollkommen erwiesen, aber doch gegen Strabo a. a. O. wahrscheinlich gemacht hat.

8) Der Anon. Men., Suid. (Ἀριστοτ. Ἑρμίας), Hesych. nennen sie seine Tochter, der unzuverlässige Aristipp b. Diog. 3 gar sein Kebsweib. Beide Angaben widerlegen sich nun schon durch den Umstand, dass Hermias Eunuch war (denn was der Anon. Menag. Suid. u. Hesych. sagen, um seine vermeint-

Gattin [1]). Er selbst hat seiner treuen Anhänglichkeit an beide mehr als Ein Denkmal gesetzt [2]). |

liche Vaterschaft zu erklären, ist an sich auffallend und mit Demetr. De elocut. 293 unvereinbar). Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 8 f. sagt unter gleichzeitiger Anführung eines aristotelischen Briefs an Antipater und einer Schrift des Apellikon von Teos über Hermias und seine Verbindung mit Aristoteles, sie sei die Schwester und zugleich die Adoptivtochter des Hermias gewesen. Strabo XIII, 610 bezeichnet sie als seine Bruderstochter, Demetrius Magnes b. Diog. V, 3 als seine Tochter oder Nichte. Boeckh a. a. O. 140 gibt der Annahme, dass sie seine Nichte und Adoptivtochter war, den Vorzug, und es ist allerdings möglich, dass Aristokles die nähere Bezeichnung der Pythias als Schwester des Hermias bei Aristoteles und Apellikon nicht vorgefunden, oder dass er selbst oder sein Text die *ἀδελφιδῆ* mit einer *ἀδελφῇ* verwechselt hatte. Adoptivtochter des Tyrannen nennt sie auch Harpokration, das Etym. M., Suid. (*Ἑρμίας*), der aber unmittelbar zuvor das Gegentheil gesagt hat, Phot. Lex.

1) So Aristokl. a. a. O., welcher unter Berufung auf den Brief an Antipater sagt: *τεθνεῶτος γὰρ Ἑρμείου διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον εὔνοιαν ἔγημεν αὐτήν, ἄλλως μὲν σώφρονα καὶ ἀγαθὴν οὖσαν, ἀτυχοῦσαν μέντοι διὰ τὰς καταλαβούσας συμφορὰς τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς.* Nach Strabo a. a. O. hätte ihm Hermias selbst noch seine Nichte zur Frau gegeben, was aber, falls der Brief ächt war, nicht richtig sein kann; nach Aristokl. a. a. O. 4 f. 8 wurde ihm, wie es scheint schon bei seinen Lebzeiten, der Vorwurf gemacht, dass er, um sie zu erhalten, ihrem Bruder unwürdig geschmeichelt habe, und der Pythagoriker Lyko wollte gar wissen, er habe der Pythias nach ihrem Tod als Demeter geopfert. *Πάντα δέ*, sagt Aristokles hierüber, *ὑπερπαλαίει μωρίᾳ τὰ ὑπὸ Λύκωνος εἰρημένα*, doch ist es der Flüchtigkeit des Diogenes (V, 4) gelungen, seinen Vorgänger noch zu überbieten, indem er den Philosophen seiner Frau gleich als er sie bekam opfern lässt. Lucian Eun. c. 9 weiss auch von einem Hermias dargebrachten Opfer, und auf die gleiche Behauptung weist Athen. XV, 697, a.

2) Nach Diog. 6 liess er Hermias eine Bildsäule in Delphi errichten, deren Inschrift Diog. mittheilt. Ebd. 11 und bei Aristokl. a. a. O. Plut. De exil. c. 10, S. 603 finden sich die unwürdigen Spottverse, welche Theokrit von Chios, ein durch seine beissenden Witze bekannter Rhetor aus der isokrateischen Schule, der in Chios an der Spitze der demokratischen, antimacedonischen Partei stand (Müller Hist. gr. II, 86 f.), auf dieses Denkmal, wie es scheint noch während Aristoteles' Aufenthalt am macedonischen Hof, gemacht hatte. (Vgl. S. 15, 6.) Weiter widmete A. Hermias das schöne von Diog. 7. Athen. XV, 695, a aufbewahrte Gedicht. Ueber Pythias bestimmt er in seinem Testament (Diog. 16), dass ihre Gebeine, wie sie selbst verordnet habe, neben den seinigen beigesetzt werden. Da der Ort, wo sie bis dahin bestattet waren, nicht genannt wird, so möchte man vermuthen, sie sei in der Nähe begraben gewesen, also erst in Athen, und

I. J. 343 oder auch erst 342 v. Chr. (Ol. 109, 2)[1]) folgte Aristoteles einem Ruf an den macedonischen Hof[2]), um die Erziehung des jungen, damals dreizehnjährigen[3]), Alexander zu leiten, welche bis dahin nicht in den passendsten Händen ge-

somit nach Ol. 111, 2 gestorben. Keinenfalls kann diess aber lange vorher geschehen sein, da die bei Aristoteles' Tod noch nicht heirathsfähige Pythias (s. o. 5, 6) ihre Tochter war (Aristokl. a. a. O. Anon. Menag. Suid., welche letzteren aber die Pythias fälschlich vor ihrem Vater sterben lassen). Nach dem Tode der Pythias heirathete (ἔγημε Aristokl.) Aristoteles Herpyllis aus Stagira (diess bei Aristokl. vgl. Diog. 14), welche ihm einen Sohn, Nikomachus, gebar; sollte er sie aber auch nicht förmlich geheirathet haben (Timäus bei Schol. in Hes. Ἔ. κ. Ἡ. V. 375 und Diog. V, 1, wo Müller Fragm. Hist. gr. I, 211 seinen Namen an die Stelle des Timotheus setzt, den die Ausgaben haben; Athen. XIII, 589, c, angeblich nach Hermippus, der aber doch vielleicht den Beisatz: τῆς ἑταίρας nach Ἑρπυλλίδος nicht gehabt hat; Suid. und Anon. Menag. mit der sinnlosen weiteren Angabe, dass er sie nach der Pythias von Hermias erhalten habe), so muss er sie doch als seine Frau behandelt haben; sein Testament wenigstens erwähnt ihrer ganz ehrenvoll, sorgt ausreichend für ihre Bedürfnisse, und bittet seine Freunde: ἐπιμελεῖσθαι, ... μνησθέντας ἐμοῦ, καὶ Ἑρπυλλίδος, ὅτι σπουδαία περὶ ἐμὲ ἐγένετο, τῶν τε ἄλλων καὶ ἐὰν βούληται ἄνδρα λαμβάνειν, ὅπως μὴ ἀναξίῳ ἡμῶν δοθῇ (Diog. 13). Ueber Aristoteles' Tochter wissen wir aus Sext. Math. I, 258. Anon. Menag. Suid. Ἀριστ., dass sie nach Nikanor noch zwei Männer hatte, den Spartaner Prokles und den Arzt Metrodor; von jenem hatte sie zwei Söhne, welche Schüler Theophrast's wurden, von diesem Einen, Aristoteles, welcher bei Theophrast's Tod, wie es scheint, noch unerwachsen in seinem Testament seinen Freunden empfohlen wird. Nikomachus, von Theophrast erzogen (Aristokl. b. Eus. XV, 2, 10. Diog. V, 39. Suid. Θεόφρ. Νικόμ.), soll in jungen Jahren (μειρακίσκος) im Krieg umgekommen sein (Aristokl., dessen Angabe Theophrast's Testament b. Diog. V, 51 f. bestätigt, da Nikom. darin nicht bedacht, aber für ein Bild desselben Sorge getragen wird). Um so zweifelhafter werden die ihm von Suid. Nik. beigelegten Schriften: eine Ethik in 6 Büchern, und eine Arbeit über seines Vaters Physik.

1) Diese Zeitbestimmung gibt Apollodor b. Diog. 10. Dionys. a. a. O. Der Scholiast (Schol. in Arist. 23, b, 47), welcher unsern Philosophen schon zur Zeit von Plato's Tod bei Alexander verweilen lässt, bedarf keiner Widerlegung.

2) Zum folgenden vgl. m. Geier Alexander u. Aristoteles (Halle 1856), der aber seinen Gegenstand freilich, trotz aller Ausführlichkeit, doch nur ungenügend behandelt hat.

3) Diog. sagt: 15jährig, was aber ein Versehen des Abschreibers oder des Sammlers sein muss, denn Apollodor lässt sich dieser Verstoss nicht zutrauen; vgl. Stahr 85 f.

wesen war [1]). Dieser Ruf traf ihn wahrscheinlich noch in Mytilene [2]). Ueber die | näheren Veranlassungen, welche Philipp's Aufmerksamkeit auf Aristoteles lenkten, ist nichts sicheres überliefert [3]). Was aber mehr zu bedauern ist: wir sind über die Beschaffenheit des Unterrichts, welchen der Philosoph dem jungen und hochstrebenden Königssohn ertheilte, und über die erziehende Einwirkung, welche er auf ihn ausübte, fast ganz ohne Nachrichten [4]); dass aber diese | Einwirkung eine sehr bedeutende

1) Plut. Alex. c. 5. Quintil. I, 1, 9.

2) Stahr S. 84. 105, A. 2 ist zwar der Annahme nicht abgeneigt, A. sei von Mytilene zunächst wieder nach Athen zurückgekehrt, allein von unsern Berichterstattern weiss keiner etwas davon, vielmehr gibt Dionys. a. a. O. ausdrücklich an, er sei von Mytilene aus zu Philipp gegangen, und dass Arist. in einem Brieffragment (b. Demetr. De elocut. 29. 154) sagt: *ἐγὼ ἐκ μὲν Ἀθηνῶν εἰς Στάγειρα ἦλθον διὰ τὸν βασιλέα τὸν μέγαν, ἐκ δὲ Σταγείρων εἰς Ἀθήνας διὰ τὸν χειμῶνα τὸν μέγαν*, beweist nichts, auch wenn der Brief ächt war, da es sich in diesen scherzhaften Worten nicht um Genauigkeit der geschichtlichen Aufzählung, sondern nur um Genauigkeit der rednerischen Antithese handelte: Athen als Anfangspunkt der ersten und Endpunkt der zweiten, Stagira als Endpunkt der ersten und Anfangspunkt der zweiten Reise werden sich entgegengesetzt, die Zwischenstationen, wie wichtig sie an sich sind, übergangen.

3) Nach einer bekannten Erzählung hätte er schon bei der Geburt Alexander's gegen Aristoteles die Hoffnung ausgesprochen, dass er ihn zum grossen Mann erziehen werde; m. s. seinen angeblichen Brief bei Gell. IX, 3. Allein dieser Brief ist gewiss nicht ächt; denn wie lässt sich annehmen, dass der König an den damals erst 27jährigen jungen Mann, der noch keine Gelegenheit, sich auszuzeichnen, gehabt hatte, in diesem Tone der äussersten Bewunderung geschrieben, oder dass er andererseits, wenn er ihn wirklich von Anfang an zum Erzieher seines Sohnes bestimmt hatte, ihn nicht schon vor Ol. 109, 2 nach Macedonien gezogen hätte? Dagegen mag Aristoteles in der Folge, nachdem er sich als einen der ausgezeichnetsten Platoniker bewährt hatte, die Augen des Fürsten auf sich gezogen haben, der ein lebhaftes Interesse für Wissenschaft und Kunst hatte, und gewiss von allem, was in Athen von sich reden machte, wohl unterrichtet war; auf Cicero's Zeugniss hiefür (oben S. 18, 3) möchte ich freilich kein zu grosses Gewicht legen. Endlich ist es sehr möglich, dass Arist. noch von seinem Vater her Verbindungen am macedonischen Hofe hatte, und dass er selbst (wie Stahr S. 33 vermuthet) in jüngeren Jahren mit dem ungefähr gleich alten Philipp, dem jüngsten Sohn des Amyntas, bekannt gewesen war.

4) Es gab zwar eine eigene Schrift (welche indessen vielleicht nur Theil eines grösseren Werks war) über die Erziehung Alexanders von dem

und vortheilhafte war, müssten wir annehmen, wenn auch die Zeugnisse über die Verehrung des grossen Zöglings gegen seinen Lehrer und über die Liebe zur Wissenschaft, welche jener ihm einflösste [1]), weniger bestimmt lauteten. Wenn Alexander nicht

macedonischen Geschichtschreiber Marsyas (Suid. *Μαρσ.* wozu Müller Script. Alex. M. S. 40 f. Geier Alex. Hist. Script. 320 ff. z. vgl.), und ebenso hatte Onesikritus in einem Abschnitt seiner Denkwürdigkeiten davon gehandelt (Diog. VI, 84. Geier a. a. O. 77 ff.), nichtsdestoweniger sind die Ueberlieferungen über diesen Gegenstand äusserst spärlich, und dass sie auf zuverlässigen Quellen beruhen, steht keineswegs sicher. Plutarch (Alex. c. 7 f.) rühmt Alexanders Wissbegierde, seine Freude an Büchern und belehrenden Gesprächen, seine Vorliebe für die Dichter und Geschichtschreiber seines Volks; er setzt voraus, dass er von Aristoteles nicht blos in die Ethik und Politik, sondern auch in die tieferen Geheimnisse seines Systems eingeführt worden sei; er beruft sich hiefür auf die bekannten, vollständiger von Gellius XX, 5 (aus Andronikus) und Simpl. Phys. 2, b, m. mitgetheilten Briefchen, worin sich Alexander beschwert, dass Aristoteles seine akroamatischen Vorträge veröffentlicht habe, und dieser ihm antwortet, wer sie nicht selbst gehört habe, verstehe sie doch nicht; er bringt endlich Alexanders Liebhaberei für die Heilkunde, in der er sich bisweilen persönlich bei seinen Bekannten versuchte, mit dem aristotelischen Unterricht in Verbindung. Diess sind aber doch nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen, und gerade was darin am urkundlichsten aussieht, die zwei Briefe, das ist in Wahrheit das unzuverlässigste. Denn diese Briefe drehen sich ganz um jene Vorstellung über die akroamatischen Vorträge und Schriften, deren Grundlosigkeit später erwiesen werden wird, als ob dieselben ein wenigen Eingeweihten vorbehaltenes Geheimniss gewesen wären. Eine zuverlässige Nachricht über den Umfang und die Richtung des aristotelischen Unterrichts lässt sich diesen Zeugnissen nicht entnehmen. Dagegen hören wir von zwei Schriften, *π. Βασιλείας* und *ὑπὲρ Ἀποίκων*, welche Arist. an seinen Zögling gerichtet habe; vgl. S. 75, 3 2. Aufl. Nach Plut. Alex. 8 revidirte Arist. für Alexander den Text der Ilias. Zugleich mit Alexander scheint Marsyas, welchen Suid. a. a. O. als seinen *σύντροφος* bezeichnet, den Unterricht des Philosophen benützt zu haben; weiter nennt Justin XII, 6 (vgl. Plut. Alex. 55. Diog. V, 4. Arrian. IV, 10) Kallisthenes seinen *condiscipulus*, welcher aber um ein merkliches älter gewesen sein muss (Geier Alex. Hist. Script. 192 ff.); auch Kassander (Plut. Alex. 74) war vielleicht schon damals, vielleicht aber auch erst später, Schüler des Aristoteles. Durch denselben war endlich Alexander (Plut. Alex. 17) mit Theodektes, und ohne Zweifel auch mit Theophrast bekannt geworden, hinsichtlich dessen freilich weder auf Diog. V, 39, noch auf Aelian V. H. IV, 19 zu bauen ist, der aber auch nach Diog. V, 52 mit Arist. in Stagira gewesen zu sein scheint. — Die fabelhaften Angaben des falschen Kallisthenes über Alexanders Jugend können wir übergehen.

1) Plut. Alex. c. 8: *Ἀριστοτέλη δὲ θαυμάζων ἐν ἀρχῇ καὶ ἀγαπῶν*

blos der unwiderstehliche Eroberer, sondern auch der umsichtige, über seine Jahre gereifte Regent gewesen ist, wenn er mit der Herrschaft der griechischen Waffen zugleich auch die | des griechischen Geistes zu begründen bemüht war, wenn er den grössten Versuchungen zur Selbstüberhebung, denen ein Mensch ausgesetzt sein kann, Jahre lang widerstanden hat, wenn er trotz aller späteren Verirrungen doch immer noch durch Edelmuth, Sittenreinheit, Menschenfreundlichkeit und Bildung über alle anderen Weltbezwinger hervorragt, so wird diess die Menschheit nicht zum kleinsten Theil dem Erzieher zu danken haben, welcher seinen empfänglichen Geist durch die Wissenschaft bildete und den ihm angeborenen Sinn für alles Grosse und Schöne durch Grundsätze befestigte [1]). Aristoteles seinerseits soll von dem Einfluss, welchen ihm seine Stellung gewährte, den wohlthätigsten Gebrauch gemacht haben, indem er sich für Einzelne und ganze Städte bei dem König verwendete [2]); unter den letzteren hatten sich, wie erzählt wird, namentlich Stagira, dessen Wiederaufbau er bei Philipp durchsetzte [3]),

οὐχ ἧττον, ὡς αὐτὸς ἔλεγε, τοῦ πατρὸς, ὡς δι' ἐκεῖνον μὲν ζῶν, διὰ τοῦτον δὲ καλῶς ζῶν, ὕστερον δὲ ὑποπτότερον ἔσχεν (hierüber später), οὐχ ὥστε ποιῆσαί τι κακὸν, ἀλλ' αἱ φιλοφροσύναι τὸ σφοδρὸν ἐκεῖνο καὶ στερκτικὸν οὐκ ἔχουσαι πρὸς αὐτὸν ἀλλοτριότητος ἐγένοντο τεκμήριον. ὁ μέντοι πρὸς φιλοσοφίαν ἐμπεφυκὼς καὶ συντεθραμμένος ἀπ' ἀρχῆς αὐτῷ ζῆλος καὶ πόθος οὐκ ἐξεῤῥύη τῆς ψυχῆς, wie sein Verhalten gegen Anaxarch, Xenokrates und die Indier Dandamis und Kalanus beweise. Themist. or. VIII, 106, D kann man nicht als Gegenbeweis anführen.

1) Dass er in praktischen Fragen, auch in so wichtigen, wie die von Plut. virt. Alex. I, 6, S. 329 (wozu Stahr S. 99, 2. Droysen Gesch. d. Hellen. I, b, 12 ff. z. vgl.) erwähnte, von den Ansichten des Aristoteles abwich, steht dem nicht im Wege.

2) Ammon. S. 46. v. Marc. 4. Amm. lat. 13. Ael. V. H. XII, 54.

3) So Plut. Alex. c. 7, vgl. adv. Col. 33, 3. S. 1126. und Dio Chrysost. or. 2, Schl. or. 47, 224 R. wogegen Diog. 4. Ammon. S. 47. v. Marc. 4. Amm. lat. 13. Plin. h. nat. VII, 29, 109. Aelian V. H. III, 17. XII, 54. Valer. Max. V, 6, ext. 5 die Wiederherstellung (letzterer freilich auch die Zerstörung) Stagira's Alexander zuschreiben. Plutarch zeigt sich aber hier nicht blos überhaupt genauer unterrichtet, sondern seine Angabe wird auch durch die eigenen Aeusserungen des Aristoteles und Theophrast (s. u. 27, 3) bestätigt. Nach Plut. adv. Col. 32, 9. Diog. 4 hatte A. der neugegründeten Stadt auch Gesetze gegeben, was ganz glaublich ist. Nach Dio or. 47 hatte er bei der Neugründung seiner Vaterstadt mit vielen

Eresus [1]) und Athen [2]), theils damals, theils später, seiner Fürsprache zu erfreuen. |

Als Alexander, erst sechszehnjährig, von seinem Vater zum

Schwierigkeiten zu kämpfen, über die er selbst sich in einem Brief, dessen Aechtheit wir freilich nicht beurtheilen können, beklagt hatte. Sein Werk hatte auch keinen langen Bestand: Dio a. a. O. und Strabo VII, Fr. 35 bezeichnen Stagira als unbewohnt. Dass es aber zunächst gelang, steht ausser Zweifel. Vgl. auch S. 27, 3. 41, 1. 2.

1) Nach Ammon. S. 47 schützte er diese Stadt vor dem Zorn Alexanders, welcher sie der v. Marc. und dem Amm. lat. zufolge sogar hatte zerstören wollen. Diese Zeugnisse sind freilich ungenügend.

2) Dass er auch den Athenern Dienste geleistet habe, sagt die v. Marc. f. und der Amm. lat. 13, mit Berufung auf seine Schreiben an Philipp und mit dem Beisatz, es sei ihm dafür eine Bildsäule auf der Akropolis errichtet worden. Liegt aber auch bei dieser Angabe der Verdacht nahe, dass sie sich nur auf einen unterschobenen Brief gründe, in dem Aristoteles eine Verwendung für Athen in den Mund gelegt war, so sagt doch auch Diog. 6: *φησὶ δὲ καὶ Ἕρμιππος ἐν τοῖς βίοις, ὅτι πρεσβεύοντος αὐτοῦ πρὸς Φίλιππον ὑπὲρ Ἀθηναίων σχολάρχης ἐγένετο τῆς ἐν Ἀκαδημίᾳ σχολῆς Ξενοκράτης· ἐλθόντα δὴ αὐτὸν καὶ θεασάμενον ὑπ' ἄλλῳ τὴν σχολὴν ἑλέσθαι περίπατον τὸν ἐν Λυκείῳ.* Diess kann nun freilich so, wie es hier steht, unmöglich richtig sein, denn zur Zeit von Speusipp's Tod (339 v. Chr.) war Arist. schon seit Jahren Erzieher Alexanders; von einer Gesandtschaftsreise nach Macedonien konnte daher in dieser Zeit, auch abgesehen von allem andern, nicht die Rede sein. Stahr S. 67. 72 will daher diese Reise in Aristoteles' ersten Aufenthalt in Athen verlegen, indem er annimmt, Diogenes, welcher im folgenden sein über Isokrates gesprochenes Wort (s. o. 18, 3) auf Xenokrates überträgt, habe auch schon hier die Zeit, in welcher er gegen Isokrates auftrat, mit der späteren, wo er neben Xenokrates im Lyceum lehrte, verwechselt. Diess ist aber nicht wahrscheinlich. Denn 1) führt Diog. jene spätere Angabe (s. 3) nicht, wie die unsrige, auf Hermippus zurück; 2) ist es ganz unmöglich, in dem aus Hermippus angeführten an die Stelle des Xenokrates Isokrates zu setzen, Diogenes müsste also die ganze Angabe erfunden haben; 3) endlich sieht man nicht ein, was die Athener schon vor Plato's Tod veranlasst haben könnte, einen Ausländer, der keine politische Stellung hatte, wie Aristoteles, als Gesandten an Philipp zu schicken, welcher sich damals noch weit mehr um sie bemühte, als dass sie eines Fürsprechers bei ihm bedurft hätten. Ich glaube daher, dass sich die Nachricht auf einen späteren Vorgang, am wahrscheinlichsten aus den zwei Jahren zwischen der Schlacht bei Chäronea und Philipp's Ermordung, bezieht. Damals mochte Aristoteles, der jetzt am macedonischen Hof Einfluss hatte, Athen durch seine Verwendung einen Dienst leisten, und diess mochte Hermippus mit dem Ausdruck *πρεσβεύειν* bezeichnet, oder es mochte Diogenes einen anderen Ausdruck von einer Gesandtschaft gedeutet

Reichsverweser bestellt wurde [1]), musste der aristotelische Unterricht natürlich aufhören, und auch in der Folge kann er nicht wieder in regelmässiger Weise aufgenommen worden sein, da der frühreife Zögling in den nächsten Jahren an den entscheidenden Kriegen seines Vaters den lebhaftesten Antheil nahm; was aber doch eine Fortsetzung des wissenschaftlichen Verkehrs in den ruhigeren Zwischenräumen nicht ausschliesst [2]). Aristoteles scheint sich jetzt in seine Vaterstadt zurückgezogen zu haben [3]); Pella | hatte er schon früher mit seinem Zögling verlassen [4]). Auch nach Alexanders Thronbesteigung muss er noch einige Zeit hier geblieben sein. Mit dem Beginn des grossen Perserzugs dagegen fielen für ihn die Gründe weg, welche ihn bis dahin in Macedonien festgehalten hatten, und es hinderte ihn nichts mehr, an den Ort zurückzukehren, welcher ihm persön-

haben. — Der Einfluss des Aristoteles hatte vielleicht überhaupt einigen Antheil an der Schonung und Gunst, mit der Alexander Athen behandelte (Plut. Alex. c. 13. 16. 28. 60).

1) Ol. 110, 1, 340 v. Chr., als Philipp gegen Byzanz zog. Diodor XVI, 77. Plut. Alex. 9.

2) Aristoteles konnte daher in jener Zeit Alexanders Lehrer genannt werden oder nicht, wie man wollte, und vielleicht haben wir es uns theilweise daraus zu erklären, dass die Dauer dieser Lehrzeit so verschieden angegeben wird: von Dionys auf acht Jahre (die Gesammtheit seines Aufenthalts in Macedonien), von Justin XII, 7 auf fünf, was aber für den eigentlichen Unterricht freilich immer noch zu viel ist.

3) Dass er die letzte Zeit vor seiner Rückkehr in Stagira zubrachte, wo sein elterliches Haus noch stand oder wieder aufgebaut war (s. S. 3, 2), wird von der S. 23, 2 angeführten Aeusserung vorausgesetzt, deren Aechtheit freilich nicht gesichert ist. Jedenfalls aber muss er Stagira fortwährend als seine und seiner Familie Heimath betrachtet haben, denn in seinem Testament (Diog. 16) verordnet er, dass die Weihgeschenke für Nikomachus dort aufgestellt werden. Auch seine zweite Frau war aus Stagira gebürtig (s. o. 21, 2) und Theophrast besass ein Grundstück in dieser Stadt (Diog. V, 52), mit der er sich auch Hist. plant. III, 11, 1. IV, 16, 3 wohl bekannt zeigt.

4) Nach Plut. Alex. c. 7 war ihm und Alexander das Nymphäum bei Mieza zum Aufenthalt angewiesen. Stahr 104 f. glaubt dieses in die unmittelbare Nähe Stagira's verlegen zu dürfen; Geier, Alex. und Arist. 33 zeigt jedoch, dass Mieza südwestlich von Pella in der Landschaft Emathia lag.

lich am meisten zusagte [1]), und seiner Wirksamkeit als Lehrer das ergiebigste Feld darbot [2]).

Dreizehn Jahre nach Plato's Tode, Ol. 111, 2, (335/4 v. Chr.) traf Aristoteles wieder in Athen ein [3]). Die Zeit, welche ihm hier | noch zu wirken vergönnt war, beträgt nur etwa zwölf

1) Das mehrerwähnte Bruchstück (s. o. 23, 2) nennt den rauhen thracischen Winter als das, was ihn aus Stagira vertrieben habe; der Hauptgrund wird diess aber nicht gewesen sein.

2) Ammon. S. 47 lässt Aristoteles nach Speusipp's Tod durch die Athener (als ob diese über die Nachfolge in der Akademie zu verfügen gehabt hätten), v. Marc. 5 lässt ihn durch die platonischen Schüler nach Athen berufen werden, wo er gemeinschaftlich mit Xenokrates die Leitung der Schule übernimmt (vgl. oben S. 14, 2). Diese Lebensbeschreibung gibt aber hier überhaupt, in ihren drei Bearbeitungen, ein Gewirre von Fabeln. Nach Ammon. lehrt A. in Folge jenes Rufs im Lyceum, muss aber späterhin nach Chalcis flüchten, geht von hier wieder nach Macedonien, begleitet Alexander auf seinen Zügen bis nach Indien, sammelt bei dieser Gelegenheit seine 255 Politieen, und kehrt nach Alexanders Tod in seine Vaterstadt zurück, wo er, dreiundzwanzig Jahre nach Plato, stirbt. Der Lateiner (14. 17) und die v. Marc. (5. 8) lassen ihn gleichfalls Alexander nach Persien begleiten, dort die 255 Politieen sammeln, und nach beendigtem Krieg in seine Heimath zurückkehren, aber dann erst den Lehrstuhl im Lyceum einnehmen, nach Chalcis flüchten und hier, 23 Jahre nach Plato, sterben. Auch Ammon. Categ. 5, b. David. Schol. in An. 24, a, 34 Ps.-Porph. ebd. 9, b, 26. Anon. ad Porph. b. Rose Ar. pseud. 393 wissen von der Sammlung der Politieen auf den Zügen im Gefolge Alexanders. Es wäre verlorene Mühe, in dieser Spreu nach einem Korn geschichtlicher Wahrheit zu suchen, welche über das sonst bekannte hinausgienge.

3) Apollodor b. Diog. 10. Dionys. a. a. O. Beide nennen übereinstimmend Ol. 111, 2, ob aber Aristoteles in der ersten oder in der zweiten Hälfte dieses Jahres, d. h. im Herbst d. J. 335 oder im Frühjahr 334 nach Athen kam, wird nicht angegeben. Für die letztere Annahme spricht der Umstand, dass erst im Sommer 335, nach der Zerstörung Thebens, die feindselige Haltung Athens gegen Alexander aufgehört hatte und der macedonische Einfluss in dieser Stadt wieder befestigt war, und dass Alexander erst im Frühjahr 334 nach Asien aufbrach. Für die entgegengesetzte Ansicht kann man das Zeugniss des Dionys (s. folg. Anm.) anführen, von dem es aber freilich wahrscheinlicher ist, dass es nicht auf einer genauen Ueberlieferung, sondern auf eigener Berechnung aus den Jahresbestimmungen Apollodor's (Ol. 111, 2 für die Ankunft in Athen, Ol. 114, 3 für den Tod, etwas früher, also Ol. 114, 2 Flucht nach Chalcis) beruht.

Jahre [1]), aber was er in diesem kurzen Zeitraum geleistet hat, grenzt an's unglaubliche. Dürfen wir auch annehmen, dass er die Vorarbeiten für sein philosophisches System grossentheils schon vorher gemacht hatte, waren auch vielleicht die naturwissenschaftlichen Untersuchungen und die geschichtlichen Sammlungen, welche ihm den Stoff für seine philosophische Forschung darboten, bei seiner Rückkehr nach Athen schon zu einem gewissen Abschluss gekommen, so scheinen doch seine eigentlichen Lehrschriften fast alle erst der letzten Periode seines Lebens anzugehören [2]). Mit diesen umfassenden und anstrengenden schriftstellerischen Arbeiten geht aber gleichzeitig jene Lehrthätigkeit Hand in Hand, durch welche er seinem grossen Lehrer jetzt erst als Stifter einer eigenen Schule ebenbürtig gegenübertrat. Als Versammlungsort für seine Zuhörer wählte er die Räume des Lyceums [3]). In den Baumgängen dieses Gymnasiums auf- und abwandelnd pflegte er sich mit seinen Schülern zu unterhalten [4]), und von dieser Gewohnheit erhielt die ganze Schule den Namen der peripatetischen [5]); für eine zahlreichere | Zuhörerschaft musste

1) Dionys. a. a. O.: *ἐσχόλαζεν ἐν Λυκείῳ χρόνον ἐτῶν δώδεκα· τῷ δὲ τρισκαιδεκάτῳ, μετὰ τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτὴν, ἐπὶ Κηφισοδώρου ἄρχοντος, ἀπάρας εἰς Χαλκίδα νόσῳ τελευτᾷ.* Da Alexander 323 im Juni, Aristoteles (s. S. 40) 322 im Herbst starb, so ist diese Rechnung genau richtig, wenn letzterer im Herbst 335 nach Athen kam, und es im Herbst 323 wieder verliess. Das gleiche wäre freilich auch dann der Fall, wenn Arist. erst im Frühling 334 nach Athen und im Sommer 322 nach Chalcis gieng. Doch ist das letztere (s. S. 39, 1) nicht wahrscheinlich.

2) Das nähere hierüber im nächsten Kapitel.

3) Man vgl. über dieses in einer Vorstadt gelegene, mit einem Tempel des Apollo Lykeios verbundene Gymnasium Suid. und Harpokration u. d. W. Schol. in Aristoph. pac. V. 352.

4) Hermipp. b. Diog. 2 u. a., s. folg. Anm.

5) Hermipp. a. a. O. Cic. Acad. I, 4, 17. Gell. N. A. XX, 5, 5. Diog. I, 17. Galen. h. phil. c. 3. Philop. in qu. voc. Schol. in Ar. 11, b, 23 (vgl. in Categ. Schol. 35, a, 41 ff. Ammon. in qu. voc. Porph. 25, b, u. David in Cat. 23, b, 42 ff., und dazu oben S. 14, 2). David Schol. in Ar. 20, b, 16. Simpl. in Categ. 1, e. Dass diese Ableitung richtig ist, und der Name nicht (wie Suid. *Ἀριστοτ. Σωκράτ.* Hesych. vit. init. wollen, und viele Neuere annehmen) von dem Versammlungsort der Schule (dem *περίπατος* des Lyceums) herstammt, wird theils durch seine Form, welche sich nur von *περιπατεῖν* herleiten lässt, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass der Ausdruck *περίπατος* in der älteren Zeit nicht auf die aristo-

er aber natürlich eine andere Form des Unterrichts wählen[1]). Ebenso musste, wie diess schon bei Plato mehr oder weniger der Fall gewesen war, die sokratische Weise der Gesprächführung dem fortlaufenden Vortrag weichen, sobald es sich um eine grössere Schülerzahl oder um solche Darstellungen handelte, in denen nach Stoff und Gedanken wesentlich neues mitzutheilen, oder eine Untersuchung mit wissenschaftlicher Strenge in's einzelne auszuführen war[2]); wogegen er da, wo kein solches Bedenken im Weg stand, das wissenschaftliche Gespräch mit seinen Freunden ohne Zweifel gleichfalls nicht ausschloss[3]). Neben dem

telische Schule beschränkt ist (s. o. 13, 1). In der Folge erhält er aber allerdings diese Beschränkung, und man sagt *οἱ ἐκ* (oder *ἀπὸ*) *τοῦ περιπάτου* ähnlich wie *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, τῆς στοᾶς* (z. B. Sext. Pyrrh. III, 181. Math. VII, 331. 369. XI, 45 u. o.) oder auch *οἱ ἐκ τῶν περιπάτων* Strabo XIII, 1, 54. S. 609.

1) Gell. a. a. O. sagt zwar, Arist. habe zweierlei Unterricht ertheilt, exoterischen und akroatischen; jener habe sich auf die Rhetorik, dieser auf die *philosophia remotior* (die Metaphysik), die Physik und die Dialektik bezogen. Dem akroatischen Unterricht, der nur für die bewährten und gehörig vorbereiteten bestimmt war, habe er die Morgenstunden, dem exoterischen, zu dem jedermann Zutritt hatte, die Abendstunden gewidmet; (vgl. Quintil. III, 1, 14: *pomeridanis scholis A. praecipere artem oratoriam coepit*); jener sei daher der *ἑωθινὸς*, dieser der *δειλινὸς περίπατος* genannt worden: *utroque enim tempore ambulans disserebat.* Allein vor einer grösseren Zuhörerschaft kann man nicht im Gehen sprechen. Diog. 3 hat daher ohne Zweifel das richtigere: *ἐπειδὴ δὲ πλείους ἐγένοντο ἤδη καὶ ἐκάθισεν.* Die Gewohnheit des Auf- und Abgehens kann er desshalb doch beibehalten haben, sobald die Zahl der Anwesenden diess erlaubte.

2) Auf solche Vorträge muss es sich beziehen, wenn Aristox. Harm. Elem. S. 30 sagt, Aristot. habe in seinem Unterricht vor der Erörterung des Einzelnen den Gegenstand und Gang der Untersuchung angegeben. Von manchen aristotelischen Schriften ist es, wie später gezeigt werden wird, wahrscheinlich, dass sie theils aus Aufzeichnungen von Vorträgen ergänzt wurden, theils zur Vorbereitung für solche dienen sollten, und am Schluss seiner Topik (soph. el. 34 Schl.) wendet sich Arist. mit einer ausdrücklichen Anrede an seine Zuhörer.

3) Es liegt diess theils in der Natur der Sache, zumal da Arist. gereifte und wissenschaftlich bedeutende Männer, wie Theophrast, unter seinen Zuhörern hatte, theils wird es durch die dialogische Form wahrscheinlich, deren er sich wenigstens in jüngeren Jahren auch für Schriften bedient hatte, theils scheint es aus der Sitte des peripatetischen Unterrichts hervorzugehen, welche an und für sich auf Wechselreden hinweist; vgl. Diog. IV, 10 (über Polemo): *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ καθίζων ἔλεγε πρὸς τὰς θέσεις, φασί,*

philosophischen Unterricht scheint er seine frühere Rednerschule wieder aufgenommen zu haben [1]), mit welcher auch Redeübungen | verbunden waren [2]); und hierauf bezieht sich die Angabe, dass er sich des Morgens nur einem engeren und gewählteren Kreise, Nachmittags allen ohne Ausnahme gewidmet habe [3]); an populärwissenschaftliche Vorträge für grössere Versammlungen ist dabei nicht zu denken. Auch die aristotelische Schule werden wir uns aber zugleich als einen Verein von Freunden in vielseitiger Lebensgemeinschaft zu denken haben. Gerade für die Freundschaft hat ja ihr Stifter, im platonischen Kreise grossgenährt, in Wort und That einen so warmen und schönen Sinn bewährt; und so hören wir denn auch, dass er sich mit seinen Schülern, nach akademischem Muster, bei gemeinsamen Mahlen zu versammeln pflegte, und dass er eine bestimmte Ordnung für diese Mahle, wie für das ganze Zusammensein, eingeführt hatte [4]).

περιπατῶν δὲ ἐπεχείρει. Πρὸς θέσιν λέγειν bezeichnet den fortlaufenden Vortrag über ein bestimmtes Thema, ἐπιχειρεῖν die Deputation. Vgl. S. 31, 2.

1) Diog. 3 freilich ist hiefür ein schlechter Zeuge, da das, was er hier anscheinend von Aristoteles' späterer Zeit sagt, einer Quelle entnommen zu sein scheint, in der es sich auf den früher, im Kampf mit Isokrates, ertheilten Unterricht bezog (s. o. 18, 3). Allein die aristotelische Rhetorik macht es doch sehr wahrscheinlich, dass auch im mündlichen Unterricht des Philosophen die Rhetorik nicht fehlte. Auch Gell. a. a. O. redet ausdrücklich vom Unterricht im Lyceum.

2) Diog. 3: καὶ πρὸς θέσιν συνεγύμναζε τοὺς μαθητὰς ἅμα καὶ ῥητορικῶς ἐπασκῶν. Cic. orator 14, 46: unter einer θέσις verstehe man eine allgemeine, auf keinen besondern Fall bezügliche Frage. (Weiteres über diesen Begriff bei Dems. Top. 21, 79. epist. ad Att. IX, 4. Quintil. III, 5, 5. X, 5, 11 vgl. Frei, Quaest. Prot. 150 f.) *In hac Aristoteles adolescentes, non ad philosophorum morem tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetorum in utramque partem, ut ornatius et uberius dici posset, exercuit.* Keiner von beiden sagt, ob er dabei die erste, oder die zweite Rednerschule des Arist. im Auge habe, es wird aber von beiden gelten. Vgl. folg. Anm.

3) Gell. a. a. O. (s. o. 30, 1): ἐξωτερικὰ *dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant . . . illas vero exotericas auditiones exercitiumque dicendi.*

4) Nach Athen. I, 3 f. V, 186, b schrieb er (für die gemeinsamen Mahle) νόμοι συμποτικοὶ (was aber freilich auch auf die S. 73, 1 2. Aufl. zu besprechende Schrift gehen kann), und nach Diog. 4 (der diese Notiz

Die wissenschaftlichen Hülfsmittel, deren Aristoteles für seine weitschichtigen Arbeiten bedurfte, soll ihm die Gunst der beiden macedonischen Könige, und namentlich Alexanders königliche Freigebigkeit verschafft haben [1]; und so übertrieben die Angaben der | Alten hierüber auch zu sein scheinen, so wahrscheinlich es auch ist, dass Aristoteles schon von Hause aus wohlhabend war [2], so lässt uns doch der Umfang seiner Leistungen allerdings auf Mittel schliessen, wie sie ihm ohne jene Hülfsquelle vielleicht nicht zu Gebot standen. Jene gründliche und vielseitige Kenntniss der Schriftwerke seines Volkes, welche uns in seinen eigenen Darstellungen entgegentritt [3], war ohne Bücherbesitz kaum denkbar; und es wird auch ausdrücklich bezeugt, dass er der erste gewesen sei, welcher eine grössere Bi-

nur an einen ganz falschen Ort gestellt hat) führte er das Amt eines alle 10 Tage wechselnden Schulvorstandes ein. Den νόμοι συμποτικοὶ scheinen die Worte bei Athen. 186, e anzugehören. Vgl. hiezu Abth. I, 839, 1.

1) Aelian V. H. IV, 19 lässt schon Philipp dem Philosophen die reichlichsten Mittel (πλοῦτον ἀνενδεῆ) für seine Forschungen, und namentlich für die Thiergeschichte, gewähren; Athen. IX, 398, e redet von 800 Talenten, mit denen Alexander dieses Werk unterstützt habe; Plin. H. nat. VIII, 16, 44 berichtet, Alexander habe ihm alle Jäger, Fischer und Vogelfänger seines Reichs, alle Aufseher königlicher Jagden, Fischteiche, Heerden u. s. w., mehrere tausend Menschen, für dasselbe zur Verfügung gestellt. Indessen bemerkt über die letztere Angabe Brandis S. 117 f., in Uebereinstimmung mit Humboldt (Kosmos II, 191. 427 f.), dass sich in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles keine Beweise für seine Bekanntschaft mit Dingen finden, welche erst durch Alexanders Zug zu seiner Kunde gelangen konnten; und wenn diess auch (z. B. hinsichtlich der Elephanten) einige Ausnahmen erleiden sollte, erscheint doch die Angabe des Plinius nicht gerechtfertigt.

2) Diess zeigt sich nicht blos in seinem Testament, welches für die frühere Zeit nicht unmittelbar beweisend ist, und es wird nicht blos durch den Vorwurf der Ueppigkeit und Prunkliebe vorausgesetzt, welchen Gegner ihm gemacht haben (s. u.); sondern alles, was wir von seinem Lebensgang wissen, macht den Eindruck eines unabhängig gestellten Mannes, der bei der Wahl seines Aufenthaltsorts, bei seiner Verheirathung, bei seinen schon in jüngeren Jahren gewiss sehr umfassenden und bedeutende Hülfsmittel erfordernden Studien durch keine Vermögensrücksichten gehemmt ist — denn die Fabeln des Epikur und Timäus (s. o. 8, 2. 3) verdienen keine Beachtung.

3) Ausser den noch vorhandenen gehören hieher namentlich auch die nur in den Titeln und in dürftigen Bruchstücken erhaltenen zur Geschichte der Philosophie, der Rhetorik und der Poësie.

bliothek anlegte [1]. Werke ferner, wie die Politieen und die Sammlung ausländischer Gesetze [2], konnten nur durch mühsame und wohl auch kostspielige Erkundigungen zu Stande kommen. Namentlich aber die Thiergeschichte und die verwandten naturwissenschaftlichen Schriften setzen Untersuchungen | voraus, wie sie kein Einzelner fertig bringen konnte, wenn er nicht über weitere Kräfte zu gebieten hatte, oder sie zu gewinnen im Stande war. Es ist daher eine höchst erfreuliche Fügung der Umstände, dass dem Manne, welchen sein umfassender Geist und seine seltene Beobachtungsgabe zum einflussreichsten Begründer der Erfahrungswissenschaft und der gelehrten Forschung gemacht hat, die äusseren Verhältnisse günstig genug waren, um ihm die nöthige Ausrüstung für seinen grossen wissenschaftlichen Beruf nicht zu versagen.

In den letzten Lebensjahren des Aristoteles trübte sich das schöne Verhältniss, in welchem er bis dahin zu seinem grossen Zögling gestanden hatte [3]. Der Philosoph mag wohl an manchem Anstoss genommen haben, was Alexander vom Glücke berauscht that, an mancher Massregel, die jener zur Befestigung seiner Eroberungen nöthig fand, der sich aber die hellenische Sitte und das Selbstgefühl unabhängiger Männer nicht fügen konnte, an den Härten und Leidenschaftlichkeiten, zu welchen sich der jugendliche Weltherrscher, von Schmeichlern umringt, durch den Widerstand einzelner Personen erbittert, durch verrätherische Nachstellungen misstrauisch gemacht, hinreissen liess [4]; und an Zwischenträgern, welche dem Könige wahres und unwahres hinterbrachten, wird es bei der Eifersucht, mit der sich die Gelehrten und Philosophen in seiner Umgebung gegenseitig zu ver-

1) Strabo XIII, 1, 54. S. 608: *πρῶτος ὧν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν.* Vgl. Athen. I, 3, a. Für Speusipp's Werke soll er drei attische Talente bezahlt haben; Gell. III, 17, 3.

2) Ueber beide tiefer unten.

3) S. o. S. 24, 1. Als ein Zeichen dieses freundlichen Verhältnisses wird der Briefwechsel der beiden angeführt, von dem wir aber freilich nicht wissen, ob und wie viel ächtes darin war.

4) Dass er mit Alexanders ganzer, auf Gleichstellung und Verschmelzung von Griechen und Orientalen berechneter Politik nicht einverstanden war, sagt wenigstens Plutarch s. o. S. 25, 1.

drängen suchten [1]), um so weniger gefehlt haben, da auch die Höflinge und Feldherrn ohne Zweifel die wissenschaftlichen Verbindungen und Liebhabereien des Fürsten in ihr Ränkespiel mit hereinzogen. Weiter scheint das nahe Verhältniss, in dem Aristoteles mit Antipater stand [2]), den König bei der | Spannung, welche allmählich zwischen ihm und seinem Feldherrn eintrat, auch gegen jenen verstimmt zu haben [3]). Was jedoch der früheren Anhänglichkeit des Königs an seinen Lehrer den schwersten Stoss versetzte, war das Verhalten des Kallisthenes [4]). Die Unbeugsamkeit, mit welcher sich dieser Philosoph der neueingeführten orientalischen Hofsitte widersetzte, der herbe und rücksichtslose Ton, in dem er dagegen eiferte, die Absichtlichkeit, mit der er seinen Freimuth zur Schau trug und die Blicke aller Unzufriedenen im Heer auf sich richtete, die Wichtigkeit, welche er sich als Geschichtschreiber Alexanders beilegte, und die Selbstüberhebung, mit der er diess aussprach, hatten den König schon seit längerer Zeit mit Groll und Misstrauen gegen ihn erfüllt. Um so leichter ward es den Feinden des Philosophen, ihn von der Mitschuld desselben an einer Verschwörung unter den Edelknaben zu überzeugen, welche Alexanders Leben in die höchste Gefahr brachte, und Kallisthenes verlor mit den Verschworenen, deren verbrecherischem Unternehmen er ohne

1) M. vgl. z. B. Plut. Alex. c. 52. 53. Arrian IV, 9—11.

2) Dieses Verhältniss erhellt ausser dem Umstand, dass Antipaters Sohn Kassander ein aristotelischer Schüler war (Plut. Alex. 74), aus den Briefen des Philosophen an Antipater (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 9. Diog. 27. Demetr. De elocut. 225. Aelian V. H. XIV, 1), namentlich aber daraus, dass Antipater von Arist. bei Diog. 11 zu seinem obersten Testamentsvollstrecker bestimmt wird. Auch die falsche Nachrede über seinen Antheil an Alexanders Tod (s. u.) setzt es voraus.

3) M. s. Plut. a. a. O. (freilich ein Vorfall aus Alexander's letzter Zeit, nach der Hinrichtung des Kallisthenes). Ueber Antipater vgl. ebd. 39. 49. Arrian VII, 12. Curt. X, 31. Diodor XVII, 118.

4) Das nähere über ihn geben Plut. Alex. 53—55 vgl. Sto. rep. 20, 6. S. 1043. qu. conv. I, 6. S. 623. Arrian IV, 10—14. Curt. VIII, 18 ff., vgl. auch Chares b. Athen. X, 434, d. Theophrast b. Cic. Tusc. III, 10, 21. Seneca nat. qu. VI, 23, 2, von Neueren Stahr, Arist. I, 121 ff. Droysen, Gesch. Alex. II, 88 ff. Grote, Hist. of Greece XII, 290 ff. u. a. Auf die weit auseinandergehenden Urtheile dieser Männer über Kallisthenes kann ich hier natürlich nicht eintreten.

Zweifel ganz fremd war [1]), das Leben [2]). Im ersten Augenblick wandte sich der Verdacht des gereizten Herrschers selbst gegen Aristoteles [3]), der seinen Verwandten Kallisthenes bei sich | auferzogen und ihn später Alexander empfohlen hatte [4]); wie dringend auch jener selbst den unbesonnenen jungen Mann zur Vorsicht ermahnt haben mochte [5]). Doch hatte diess für ihn, ausser einer merklichen Erkältung seiner Beziehungen zu Alexander, keine weiteren Folgen [6]). Wenn sich nichtsdestoweniger an den Tod des Kallisthenes die Behauptung angeknüpft hat, dass Aristoteles bei der angeblichen Vergiftung Alexanders durch Antipater mitgewirkt habe [7]), so ist die vollkommene Grundlosigkeit

1) Inwiefern ihn die Schuld traf, die jungen Leute durch unvorsichtige und aufreizende Reden in ihrem Vorhaben bestärkt zu haben, lässt sich nicht ausmitteln, eine wirkliche Mitwissenschaft oder Miturheberschaft dagegen, wie sie ihm zur Last gelegt wurde, ist nicht allein unerweislich, sondern auch höchst unwahrscheinlich.

2) Die Art seines Todes wird bekanntlich verschieden angegeben.

3) Bei Plut. Alex. 55 schreibt er an Antipater: *οἱ μὲν παῖδες ὑπὸ τῶν Μακεδόνων κατελεύσθησαν· τὸν δὲ σοφιστὴν* (Kallisth.) *ἐγὼ κολάσω καὶ τοὺς ἐκπέμψαντας αὐτὸν καὶ τοὺς ὑποδεχομένους ταῖς πόλεσι τοὺς ἐμοὶ ἐπιβουλεύοντας.* Nach Chares (Plut. a. a. O.) hatte er anfangs im Sinn, in Gegenwart des Aristoteles über Kallisthenes Gericht zu halten. Nur eine rednerische Uebertreibung, keine geschichtliche Angabe, ist die Behauptung des Dio Chrysost. or. 64, S. 338: Alexander sei damit umgegangen, Aristoteles und Antipater tödten zu lassen.

4) Plut. a. a. O. Arrian IV, 10, 1. Diog. 4 f. Suid. *Καλλισθ.*

5) Diog. a. a. O. Valer. Max. VII, 2, ext. 8 vgl. Plut. Alex. 54.

6) Plutarch sagt diess ausdrücklich, s. o. 24, 1, und die Angabe bei Diog. 10, dass Alexander, um seinen Lehrer zu kränken, Anaximenes von Lampsakus und Xenokrates Beweise seiner Gnade habe zukommen lassen, würde das Gegentheil nicht beweisen, wenn sie auch glaubhafter wäre. Aber ein so kleinliches Verfahren liegt nicht in Alexanders Charakter und würde auf Aristoteles auch schwerlich viel Eindruck gemacht haben; Plut. a. a. O. sieht in der Huld, welche der König Xenokrates erwies, gerade eine Nachwirkung des aristotelischen Unterrichts. Was freilich Philop. in Meteorol. (Arist. Meteorol. ed. Ideler I, 142) über einen angeblich aus Indien geschriebenen Brief Alexanders an Arist. mittheilt, kann man für die Fortdauer ihres freundschaftlichen Verkehrs nicht anführen.

7) Der erste Zeuge dafür ist ein gewisser Hagnothemis b. Plut. Alex. 77, der die Sache von König Antigonus (wohl Antig. I.) gehört haben wollte; weiter erwähnt der Sage Arrian VII, 27, indem er ihr, wie Plutarch, widerspricht; auch Plin. H. nat. XXX, 16, Schl. behandelt sie als Erdichtung.

dieser Anschuldigung längst nachgewiesen [1]). Und wirklich hatte ja auch | Aristoteles so wenig Ursache, den Tod seines könig

Nach Xiphilin LXXVII, 7. S. 1293 R. entzog Kaiser Caracalla wegen Aristoteles' angeblicher Blutschuld den Peripatetikern in Alexandrien ihre Privilegien.

1) Der Beweis, welchen schon Stahr Arist. I, 136 ff. geführt und Droysen Gesch. d. Hellen. I, 705 f. 1. Aufl. ergänzt hat, beruht, abgesehen von der moralischen Undenkbarkeit der Sache, hauptsächlich auf folgenden Gründen. Erstens bezeugt Plut. a. a. O. ausdrücklich, dass der Verdacht einer Vergiftung erst 6 Jahre nach Alexanders Tod aufgetreten sei, als er der leidenschaftlichen Olympias einen willkommenen Vorwand bot, ihren Hass an Antipaters Familie zu kühlen, und die öffentliche Meinung gegen Kassander, den angeblichen Ueberbringer des Gifts, aufzuregen; ein Umstand, welcher an und für sich schon die Angabe mehr als verdächtig macht. Nicht minder verdächtig ist 2) das Zeugniss des Antigonus, da auch dieses doch nur aus der Zeit stammen kann, in der er mit Kassander verfeindet war; dabei fragt es sich aber immer noch, ob dieser auch schon Aristoteles der Theilnahme an dem Verbrechen beschuldigt hatte. Denn höchst auffallend ist 3), dass von den leidenschaftlichen Gegnern des Stagiriten, denen sonst keine Verläumdung gegen ihn zu schlecht ist, einem Epikur, Timäus, Demochares, Lyko u. s. w. (m. s. über dieselben Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2 und was S. 8 f. weiter angeführt wurde) eine Erwähnung dieser Anschuldigung, die ihnen doch vor allem willkommen sein musste, nicht bekannt ist. Dazu kommt 4), dass fast alle, die von Alexanders Vergiftung reden, die fabelhafte, allem nach schon bei der ersten Verbreitung jener Sage in Umlauf gesetzte, und auf die Volksphantasie auch ganz gut berechnete Angabe haben, sie sei durch Wasser von der nonakrischen Quelle (der Styx) bewirkt worden; was wieder beweist, dass wir uns hier nicht auf geschichtlichem Boden befinden. 5) weist das, was Arrian und Plutarch über den Gang von Alexanders Krankheit aus der Hofchronik mittheilen, durchaus nicht auf Vergiftung. Wenn ferner 6) Aristoteles durch Kallisthenes' Schicksal zu seinem Verbrechen bestimmt worden sein soll, so kann dieses weder einen so unauslöschlichen Groll in ihm erzeugt haben, dass derselbe noch 6 Jahre später einen derartigen Ausbruch genommen hätte, da er selbst ja bei der Gemüthsart und dem Benehmen seines Verwandten diesen Ausgang vorausgesehen hatte, noch kann er andererseits den Tod des Königs zu seiner eigenen Sicherheit nöthig gefunden haben, nachdem eine so lange Erfahrung gezeigt hatte, wie wenig er für sich von ihm zu fürchten habe. Wahrscheinlich stand aber sein eigener Adoptivsohn im Dienst Alexanders, von dem ihm wichtige Aufträge anvertraut wurden (s. o. S. 5, 6). Was aber 7) das Gerücht von Alexanders Vergiftung für sich schon widerlegt, das ist der weitere Gang der Ereignisse. Alexanders Tod gab für Griechenland das Zeichen zum Ausbruch eines Aufstands, durch welchen gerade Antipater im lamischen Krieg auf's äusserste bedrängt wurde. Jeder, der

lichen Schülers zu wünschen, dass vielmehr dieses Ereigniss für ihn selbst ernstliche Gefahren herbeiführte.

Die unerwartete Kunde von dem plötzlichen Ende des gefürchteten Eroberers rief nämlich in Athen die äusserste Aufregung gegen die macedonische Oberherrschaft hervor, und sobald man | darüber volle Gewissheit erlangt hatte, brach diese Aufregung in offenen Krieg aus. Athen stellte sich an die Spitze aller derer, welche die Freiheit Griechenlands erstreiten wollten, und ehe der macedonische Statthalter Antipater hinreichend gerüstet war, sah er sich von einer Uebermacht angegriffen, deren Bewältigung ihm nur nach langem gefahrvollem Kampf in dem lamischen Kriege gelang [1]). Gleich bei ihrem Beginn wandte sich diese Bewegung, wie sich diess nicht anders erwarten liess, gegen die hervorragenden Mitglieder der macedonischen Partei, und mochte auch Aristoteles keine politische Rolle gespielt haben [2]), so war doch sein Verhältniss zu Alexander, seine freundschaftliche Verbindung mit Antipater zu bekannt, sein Name zu berühmt, er hatte auch

mit den damaligen Verhältnissen bekannt war, konnte eine solche Bewegung für diesen Fall mit vollkommener Sicherheit voraussehen. Wäre Antipater vom Tode des Königs nicht ebenso, wie alle andern, überrascht worden, so würde er seine Vorkehrungen getroffen haben, um den Aufständischen entweder die Stirne bieten zu können, oder sich als Befreier an ihre Spitze zu stellen. Hätte man andererseits Antipater für den Urheber des Ereignisses gehalten, welches die Griechen als den Anfang ihrer Freiheit feierten, so würde sich die Bewegung nicht vom ersten Augenblick an gegen ihn gewendet haben, und hätte man Aristoteles einen Antheil daran zugeschrieben, so würde er in Athen nicht sofort auf Leben und Tod verklagt worden sein.

1) Das nähere über diese Vorgänge bei Droysen, Gesch. d. Hellenism. I, 59 ff. (1. Aufl.)

2) Nach Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 3 hatte Demochares (ohne Zweifel der Neffe des Demosthenes, über welchen Cic. Brut. 83, 286. De orat. II, 23, 95. Seneca de ira III, 23, 2. Plut. Demosth. 30. vit. X. orat. VIII, 53. S. 847. Suid. u. d. W. z. vgl.) dem Philosophen vorgeworfen, es seien Briefe von ihm aufgefangen worden, welche feindselig gegen Athen waren, er habe Stagira den Macedoniern verrathen, und nach der Zerstörung Olynth's Philipp die reichsten Bürger dieser Stadt angegeben. Aber schon die zwei letzten, selbst den äusseren Verhältnissen nach unmöglichen Behauptungen zeigen, was auch von der ersten zu halten ist. Aristokles hat ganz Recht, wenn er sagt, man brauche diese Dinge nur anzuführen, um sie zu widerlegen. Nicht einmal die Ankläger des Arist. scheinen etwas der Art vorgebracht zu haben.

der persönlichen Neider und Feinde ohne Zweifel zu viele, als dass er, der Erzieher des macedonischen Herrschers, unangefochten bleiben konnte. Eine Klage wegen Verletzung der bestehenden Religion, welche an sich selbst ungereimt genug war, musste den Vorwand zur Befriedigung des politischen und persönlichen Hasses hergeben [1]). Aristoteles | fand es gerathen, dem drohenden Sturm auszuweichen [2]): er flüchtete sich nach Chalcis

1) Die Klage, von Demophilus auf Betrieb des Hierophanten Eurymedon eingebracht, gieng auf die Vergötterung des Hermias, für welche der Beweis in dem S. 21, 2 erwähnten Gedicht und wohl auch in dem angeblichen Opfer (S. 21, 1) liegen sollte (Athen. XV, 696, a., 697, a. Diog. 5. Anon. Men. Suid. Hesych.; Orig. c. Cels. I, 65 nennt statt dessen wohl nur aus eigener Vermuthung *τινὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ ἃ ἐνόμισαν εἶναι ἀσεβῆ οἱ Ἀθηναῖοι*). Die Schwäche dieses Klagegrundes beweist aber zur Genüge, dass er blosser Vorwand war, wenn auch vielleicht der Hierophant in dem Philosophen neben dem Freund Antipaters auch den Aufklärer hasste. Eine ehrlich gemeinte Anklage wegen Gottlosigkeit war in dem damaligen Athen wohl kaum noch möglich, wogegen allerdings die grosse Masse auch durch eine solche, die anderen Motiven zum Vorwand diente, in Bewegung gesetzt werden konnte; und dass es in dieser Beziehung auf die Athener Eindruck machen konnte, wenn ihnen gesagt wurde, Arist. habe einen Eunuchen, der erst Sklave dann Tyrann war, wie einen Heros geehrt, zeigt Grote 18 f. Derselbe macht S. 14 f. darauf aufmerksam, wie verletzend für das hellenische Selbstgefühl jener Befehl war, den Aristoteles' Adoptivsohn überbracht hatte (vgl. S. 5, 6 g. E.). Grote's (S. 37) und Grant's (S. 24) weitere Vermuthung, dass auch die Feindschaft der isokratischen Schule bei der Klage gegen Ar. mitbetheiligt gewesen sei, kann richtig sein, aber sie wird durch den Umstand, dass Demophilus ein Sohn des Ephorus, und dass dieser, vielleicht auch jener, ein Schüler des Isokrates war, nicht erwiesen. Noch weniger haben wir eine Veranlassung, mit den Genannten auch der Abneigung der Akademiker gegen ihren abtrünnigen Mitschüler einen Theil der Verantwortlichkeit für die Verfolgung des letztern aufzubürden.

2) Seine Aeusserungen hierüber: er wolle den Athenern keine Gelegenheit geben, sich zum zweitenmal an der Philosophie zu versündigen, und: Athen sei der Ort, wo, nach Homer, *ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ* (Anspielung auf die Sykophanten), finden sich bei Diog. 9. Aelian III, 36. Orig. a. a. O. Eustath. in Odyss. H, 120. S. 1573. Ammon. S. 48. v. Marc. 8. Ammon. lat. 17. Die letztern lassen ihn diess in einem Brief an Antipater äussern; nach Favorin b. Diog. a. a. O. war der homerische Vers in der Vertheidigungsschrift angeführt, die auch der Anon. Menag. g. E. und Athen. XV, 697, a kennt. Indessen bezweifelt schon Athen. die Aechtheit dieser Schrift (für die auch Grote S. 22 keine weiteren Gründe angibt), und der Anonymus rechnet sie zu den Pseudepigraphen; und man sieht auch nicht ein, was Aristoteles, der sich in

auf Euböa [1]), wo er ein Landhaus besass [2]), und sich wohl auch sonst schon zeitenweise aufgehalten hatte [3]); seine Feinde konnten ihm ausser einigen leicht zu verschmerzenden Beleidigungen [4]) nichts anhaben. Das Lehramt im Lyceum | übernahm, zunächst

Sicherheit befand, und sich gewiss über die Erfolglosigkeit eines solchen Schritts nicht täuschte, zu dieser Selbstvertheidigung hätte bewegen können. Es ist ohne Zweifel ein rednerisches Uebungsstück, eine Nachahmung der sokratischen Apologieen. Was Athenäus daraus mittheilt, ist, den Gedanken betreffend, dem Ausspruch des Xenophanes entnommen, welcher Th. I, 490, 1 aus Aristoteles (Rhet. II, 23. 1400, b, 5) angeführt ist; im übrigen erinnert es an die Art, wie die platonische Apologie 26, D ff. den Ankläger in einen Widerspruch zu verwickeln sucht. Der Verfasser verfährt aber dabei sehr ungeschickt: er lässt Arist. sagen, wenn er den Hermias für *ἀθάνατος* hielte, würde er ihm kein Grabmal errichtet haben, als ob der, dessen Asche im Grab liegt, nicht zugleich als Heros fortleben könnte.

1) Es wäre diess nach Apollodor b. Diog. 10. Ol. 114, 3, also nach der Mitte d. J. 322 v. Chr. geschehen. Diess ist jedoch nicht wahrscheinlich. Denn theils redet Strabo a. a. O. und Heraklides b. Diog. X, 1 so, als ob Arist. längere Zeit in Chalcis gelebt hätte, theils ist es an und für sich viel wahrscheinlicher, dass die Anklage gegen Aristoteles gleich während der ersten Aufregung gegen die macedonische Partei, als dass sie später, nach Antipater's entscheidenden Siegen in Thessalien, erhoben wurde, und dass Aristoteles bei Zeiten flüchtete, statt den ganzen Verlauf des lamischen Kriegs in Athen abzuwarten. Ich vermuthe daher, dass er schon im Spätsommer 323 Athen verliess, und dass auch Apollodor nur gesagt hat, was bei Dionys. ep. ad Amm. I, 5 steht, Aristoteles sei Ol. 114, 3, nach Chalcis geflüchtet, gestorben. Andererseits kann man aber auch nicht (mit Stahr I, 147) auf eine noch frühere Uebersiedelung dorthin aus der Angabe des Heraklides a. a. O. schliessen, dass Aristoteles, als Epikur nach Athen kam, sich in Chalcis aufgehalten habe; *τελευτήσαντος δ' Ἀλεξάνδρου . . . μετελθεῖν* (sc. *Ἐπίκουρον*) *εἰς Κολοφῶνα*. Denn da die Flucht des Philosophen nach Chalcis nur durch die ihm in Athen drohende Gefahr veranlasst war, diese Gefahr aber erst in Folge von Alexanders Tod eintrat, welchen kein Mensch vorhersehen konnte, so kann Arist. unmöglich früher nach Chalcis gegangen sein, als die Nachricht vom Tode des Königs nach Athen kam, also nicht vor der Mitte d. J. 323. Jene Angabe des Heraklides oder Diogenes' Bericht von derselben muss demnach ungenau sein. David Schol. in Arist. 26, b, 26 begeht das unglaubliche, die Flucht nach Chalcis in die nächste Zeit nach Sokrates' Tod, der falsche Ammonius (s. o. 28, 3), sie in die Zeit vor Alexanders Perserzug zu verlegen.

2) S. o. S. 4, 1.

3) Vgl. Strabo X, 1, 11. S. 448.

4) Im Fragment eines Briefs an Antipater bei Aelian V. H. XIV, 1 (s. u. 48, 1) erwähnt er, wahrscheinlich aus dieser Zeit, *τῶν ἐν Δελφοῖς ψηφισθέντων*

wohl nur für die Zeit seiner Abwesenheit[1]), Theophrast[2]). Indessen sollte sich Aristoteles seines Asyls nicht lange erfreuen. Schon im folgenden Jahr, im Sommer d. J. 322 v. Chr.[3]), erlag er einer Krankheit, an der er schon länger gelitten hatte[4]), so dass er demnach von seinen zwei grossen Zeitgenossen, Alexander und Demosthenes, den einen nur um ein volles Jahr überlebt hat, und dem andern um weniges im Tode vorangieng.

μοι καὶ ὧν ἀφῄρημαι νῦν. Was diess aber war, ob eine Bildsäule oder irgend ein Ehrenrecht, z. B. Proëdrie, oder was sonst, und von wem er es erhalten hatte, wird nicht mitgetheilt. War es ihm von den Athenern verliehen, so könnte es mit den S. 26, 2 erwähnten Diensten zusammenhängen.

1) Vgl. hierüber S. 42, 1.

2) Diog. V, 36, und nach ihm Suid. *Θεόφρ.*

3) Das Olympiadenjahr 114, 3 nennt Apollodor b. Diog. 10. v. Marc. 3. Ammon. lat. 12 vgl. Dionys. a. a. O. Die nähere Zeitbestimmung ergibt sich aus der Angabe (Apollodor a. a. O.), er sei um dieselbe Zeit, wie Demosthenes, oder genauer (Gell. N. A. XVII, 21, 35) kurz vor Demosthenes, gestorben. Da nun dieser nach Plut. Demosth. 30. Ol. 114, 3 am 16. Pyanepsion (322, 14. Oktbr.) starb, so muss Aristoteles' Tod in die Zeit vom Juli bis zum September dieses Jahrs fallen.

4) Dass er an einer Krankheit starb, sagen Apollodor und Dionys. a. d. a. O., vgl. Gell. XIII, 5, 1; Censorin di. nat. 14, 16 fügt bei: *hunc ferunt naturalem stomachi infirmitatem crebrasque morbidi corporis offensiones adeo virtute animi diu sustentasse, ut magis mirum sit ad annos sexaginta tres eum vitam protulisse, quam ultra non pertulisse.* Die Behauptung des Eumelus b. Diog. 6 (über den S. 2, 2. 6, 3), welcher der Anon. Menag. S. 61 und nach ihm Suid. folgt, dass er sich mit Schierling vergiftet habe (oder gar, wie Hesych. will, zum Schierlingsbecher verurtheilt worden sei), scheint aus einer Verwechslung mit Demosthenes oder einer Nachbildung von Sokrates' Ende herzurühren; keinenfalls aber ist sie geschichtlich, da sie die zuverlässigsten Zeugnisse gegen sich hat, und weder mit den Grundsätzen des Philosophen (Eth. N. III, 11. 1116, a, 12. V, 15, Anf. IX, 4. 1166, b, 11) noch mit der Sachlage übereinstimmt; denn in Euböa war er ja ausser aller Gefahr. Das Märchen vollends, welches sich aber in dieser Form doch nur bei Elias Cretensis S. 507, D Col. findet, dass er sich in den Euripus gestürzt habe, weil er die Ursachen seiner Erscheinungen nicht ergründen konnte, bedarf keiner Widerlegung, und auch das, was der angebliche Justin Cohort. c. 36. Greg. Naz. or. IV, 112, A. Procop. De bello Goth. IV, 579, C (denen noch Stahr I, 155, 5 trotz Bayle's richtigerer Auffassung, Art. Aristote, Anm. Z, die gleiche Angabe zuschreibt) allein haben, und was selbst Bayle a. a. O. des Philosophen höchst würdig findet, dass ihn sein vergebliches Nachsinnen über jene Erscheinung durch Kummer und Anstrengung aufgerieben habe, ist sehr unglaubhaft.

Sein Leichnam | soll nach Stagira gebracht worden sein [1]); sein letzter Wille, ein Beweis treuer Anhänglichkeit und umfassender Fürsorge für die Seinigen, auch für Sklaven, ist uns noch erhalten [2]). Zum Vorstand seines Schülerkreises bestimmte er

1) Was freilich nur v. Marc. 4 und Ammon. lat. 13, und zwar mit dem Zusatz berichten, es sei auf seinem Grab ein Altar errichtet und an diesem Orte die Rathsversammlung gehalten worden. Auch ein Fest Ἀριστοτέλεια soll begangen, und ein Monat Ἀριστοτέλειος genannt worden sein. Die Zeugen sind schlecht; aber wenn man erwägt, dass A. nicht allein der berühmteste Bürger, sondern auch der Gründer der Stadt war, (bei Dio or. 47, 224 wird von ihm gesagt: er sei der einzige, der das Glück hatte, τῆς πατρίδος οἰκιστὴν γενέσθαι), so wird man die Sache nicht für unmöglich oder besonders unwahrscheinlich halten können.

2) Er steht bei Diog. 11 ff. Nach V, 64 ist zu vermuthen, dass er ebenso, wie die Testamente Theophrast's, Strato's und Lyko's, bei Aristo zu finden war; wenn jedoch dieser im Cobet'schen Text ὁ Χῖος genannt wird, so ist diess eine verfehlte Correctur des älteren Ἀρίστων ὁ οἰκεῖος, statt dessen vielmehr Ἀ. ὁ Κεῖος, der bekannte Peripatetiker aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (vgl. S. 750 f. 2. Aufl.), zu setzen war. Gegen das Ende des gleichen Jahrhunderts hatte nach Athen. XIII, 589, c Hermippus diese Urkunde angeführt, welche nach v. Marc. 8 f. Amm. lat. 17 auch Andronikus und Ptolemäus ihren (später zu berührenden) Verzeichnissen der aristotelischen Schriften beifügten; es heisst nämlich dort: Arist. habe eine διαθήκη hinterlassen, ἡ φέρεται παρά τε Ἀνδρονίκῳ καὶ Πτολεμαίῳ μετὰ . . . πίνακ . . τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, was Heitz Verl. Schr. d. Arist. 34 unter Berufung auf die Uebersetzung des Lateiners: *cum voluminibus suorum tractatuum* richtig μ. τῶν πινάκων ergänzt. Die äussere Bezeugung ist daher günstig genug; und diess um so mehr, da sich annehmen lässt, die Testamente des Aristoteles und seiner Nachfolger seien von der peripatetischen Schule, für welche das des Theophrast, Strato und Lyko den Werth von Stiftungsurkunden hatten, sorgfältig aufbewahrt worden, Aristo aber der unmittelbare Nachfolger Lyko's war. Auch in ihrem Inhalt trägt aber diese Urkunde alle Merkmale der Aechtheit, und was derselben entgegengehalten werden könnte (vgl. Grant a. a. O. 26 f.), beweist nicht viel. Es kann auffallen, dass in dem Testament weder eines Hauses in Athen, das doch Arist. dort ohne Zweifel besass, noch seiner Bibliothek erwähnt wird. Aber gerade ein Späterer würde die letztere, welche für die peripatetische Schule das meiste Interesse hatte, wohl am wenigsten übergangen haben; wogegen es sehr möglich ist, dass Aristoteles selbst sich schon früher darüber erklärt hatte, wie er es damit gehalten wissen wollte, und diess in der uns überlieferten letztwilligen Verfügung, die überhaupt mehr eine Anweisung für Freunde, als ein förmliches und vollständiges Testament ist, und nicht so, wie die seiner drei Nachfolger, über alle Theile seines Vermögens Bestimmungen trifft, zu wiederholen nicht nöthig fand. Ist es Grant

Theophrast [1]); derselbe erhielt auch den werthvollsten Theil seiner Hinterlassenschaft, seine Bücher [2]).

Ueber die Persönlichkeit unseres Philosophen sind wir durch die Ueberlieferung nur sehr unvollständig unterrichtet. Ausser

ferner unwahrscheinlich, dass Pythias beim Tod ihres Vaters noch nicht heirathsfähig und Nikomachus noch ein Kind (oder Knabe) gewesen sein sollte, so kann ich diess nicht finden: warum hätte Pythias ihrem Gatten nicht (vielleicht nach dem Tod älterer Kinder) ein Jahrzehend nach ihrer Verheirathung eine Tochter schenken, und Aristoteles nicht in seinem 63. Jahr von einer Frau, an deren Wiederverheirathung noch ernstlich gedacht werden konnte (vgl. S. 22 m.), einen Sohn haben können, der das Knabenalter noch nicht überschritten hatte? Wir wissen ja aber auch sonst, dass die Erziehung des Nikomachus Theophrast anheimfiel. Erweckt ferner die Nennung Antipaters bei Grant den Verdacht, dass sich hier der Fälscher eines berühmten Namens bediene, so erklärt sie sich doch, die Aechtheit des Schriftstücks vorausgesetzt, sehr natürlich aus dem Wunsche des Arist., die Ausführung der Anordnungen, die er zu Gunsten seiner Angehörigen getroffen hatte, unter den Schutz seines mächtigen Freundes zu stellen; nur diess bedeutet aber seine Nennung: er ist in dem Ehrenamt eines ἐπίτροπος πάντων vorangestellt, die Ausführung des Testaments selbst, das Geschäftliche, wird Theophrast und den übrigen ἐπιμεληταὶ übertragen. Wird endlich in der Aufstellung von vier Thierbildern, die Arist. Zeus dem Erretter und Athene der Erretterin für Nikanor gelobt habe (Diog. 16), eine Nachahmung des sokratischen Opfers für Asklepios (Plato Phädo 118, A) gesucht, so scheint mir diese Parallele doch zu weit hergeholt; in der Sache aber ist dieser Zug ganz unbedenklich. Denn so wenig Aristoteles an die Wirkung eines Gelübdes, oder an die mythischen Gestalten des Zeus und der Athene geglaubt hat, so vollkommen entsprach es seiner Denkweise, in dieser der griechischen Sitte angemessenen Form seiner Liebe zu seinem Adoptivsohn in ihrer gemeinsamen Heimath (die Bilder sollen nach Stagira kommen) ein Denkmal zu setzen. Er selbst rechnet Eth. IV, 5 Anf. Weihgeschenke und Opfer zu dem, worin sich die Tugend der μεγαλοπρέπεια zeigt.

1) Die artige Erzählung über die Art, wie er diese seine Willensmeinung ausdrückte (Gell. N. A. XIII, 5, wo aber statt „Menedemus" Eudemus stehen sollte, selbst wenn der Verfasser „Menedemus" geschrieben hat), ist bekannt. Die Sache ist auch ganz glaublich, und würde Aristoteles, wie wir ihn sonst kennen, ähnlich sehen. Wo sie sich zutrug, in Athen vor seiner Abreise oder in Chalcis, lässt sich nicht sicher ausmachen, doch hat die letztere Annahme mehr für sich. In diesem Fall kann dann aber die Uebergabe des Lehramts vor der Flucht aus Athen nur eine interimistische gewesen sein, wie diess auch an sich wahrscheinlicher ist.

2) Strabo XIII, 1, 54. S. 608. Plut. Sulla c. 26. Athen. I, 3, a vgl. Diog. V, 52.

einigen Angaben über sein Aeusseres [1]) sind die Anschuldigungen seiner Gegner fast das einzige, was uns mitgetheilt wird. Die meisten von diesen sind nun schon früher in ihrem Unwerth gewürdigt worden: | so diejenigen, welche sich auf sein Verhältniss zu Plato, zu Hermias, zu seinen zwei Frauen, zu Alexander, auf die angeblichen Unwürdigkeiten seiner Jugend und die politischen Schlechtigkeiten seiner späteren Jahre beziehen [2]). Auch das übrige aber, was aus den Schriften seiner zahlreichen Feinde [3]) mitgetheilt wird, hat grösstentheils nicht viel auf

1) Diog. 2 nennt ihn ἰσχνοσκελὴς und μικρόμματος, ein schmähendes Epigramm in der Anthologie (III, 167 Jak.), auf das nichts zu geben ist, σμικρὸς, φαλακρὸς, προγάστωρ, namentlich geschieht aber eines Sprachfehlers Erwähnung, der in einer zu weichen Aussprache des R bestanden zu haben scheint; darauf nämlich wird sich das Prädikat τραυλὸς bei Diog. a. a. O. Anon. Menag. Suid. Plut. aud. poët. c. 8, S. 26. adulat. c. 9, S. 53 beziehen. Einer angeblichen Bildsäule von ihm erwähnt Pausan. VI, 4, 5; über andere Aristoteles-Bilder s. m. Stahr I, 161 f., über die noch vorhandenen, und namentlich über die lebensgrosse sitzende Statue im Palazzo Spada in Rom: Schuster über die erhaltenen Porträts der griechischen Philosophen (Leipzig 1876) S. 16 f., der auch ihre Photographieen gibt. Jene Statue zeigt uns ein ernstes tiefsinniges Denkergesicht, durch das eine angestrengte geistige Arbeit ihre Furchen gezogen hat, hager und von scharfem feinem Profil. Sie macht den Eindruck einer so lebensvollen Naturwahrheit, und die Arbeit daran ist so vortrefflich, dass sie recht wohl ein Original aus der Zeit des Philosophen oder seines nächsten Nachfolgers sein kann. In Theophrast's Testament (Diog. V, 51) wird verordnet: es solle das von ihm begonnene μουσεῖον ausgebaut werden, ἔπειτα τὴν Ἀριστοτέλους εἰκόνα τεθῆναι εἰς τὸ ἱερὸν καὶ τὰ λοιπὰ ἀναθήματα ὅσα πρότερον ὑπῆρχεν ἐν τῷ ἱερῷ, was meines Erachtens nur von einem schon früher in dem Museum aufgestellten, nicht von einem neuen Bild verstanden werden kann.

2) Vgl. S. 8 ff. 20, 4. 21, 1. 2. 35, 7. 36, 1. 37, 2. Zu diesen Verläumdungen gehört auch die Angabe Tertullian's (Apologet. 46): *Aristoteles familiarem suum Hermiam turpiter loco excedere fecit*, was nach dem Zusammenhang doch nur heissen kann, er habe ihn verrathen, eine Behauptung, so ungereimt und zugleich so schlecht, dass gerade ein Tertullian nöthig war, um sie zu glauben, oder auch zu erfinden. Um nichts besser verbürgt ist die Angabe des Philo von Byblos b. Suid. Παλαίφ., der Historiker Paläphatus aus Abydos sei sein Geliebter gewesen.

3) Themist. orat. XXIII, 285, c redet von einem στρατὸς ὅλος solcher, welche den Arist. verläumdet hätten; theils bei ihm, theils bei Aristokles (Eus. pr. ev. XV, 2) und Diog. 11. 16 werden in dieser Beziehung noch aus der Zeit des Arist. und der nächsten Folgezeit genannt: Epikur, Timäus, Eubulides, Alexinus, Cephisodor, Lyko, Theokrit von Chios, Demochares

sich 1); und ebenso wenig geben uns sonstige Nachrichten das Recht, ihn einer egoistischen Lebensklugheit oder eines ungemessenen und kleinlichen Ehrgeizes zu beschuldigen 2). | Der erste von diesen Vorwürfen stützt sich hauptsächlich auf sein Verhältniss zu den macedonischen Machthabern, der zweite auf die Kritik, welche er in seinen Schriften über Zeitgenossen und Vorgänger ergehen lässt. Allein dass er in unwürdiger Weise um die Gunst eines Philipp oder Alexander gebuhlt habe, lässt sich nicht beweisen 3), und dass er die Unbesonnenheiten eines Kallisthenes

(uns sind diese alle a. d. a. O. schon vorgekommen); mit welchem Recht Themist. diesen Gegnern Dicäarch beifügt, wissen wir nicht.

1) So jene Anschuldigungen, welche sich bei Aristokl. und Diog. a. d. a. O. Suid. Ἀριστ. Athen. VIII, 342, c. XIII, 566, e. Plin. h. n. XXXV, 16, 2. Aelian V. H. III, 19. Theodoret cur. gr. affect. XII, 51. S. 173. Lucian Dial. mort. 13, 5. Paras. 36 finden: Arist. sei ein Schlemmer gewesen, sei nur desshalb an den macedonischen Hof gegangen, habe Alexander unwürdig geschmeichelt, in seinem Nachlass haben sich 75 (oder gar 300) Schüsseln gefunden; er sei ferner (wegen Pythias und Herpyllis) geschlechtlich ausschweifend, und auch in seinen Schüler aus Phaselis (Theodektes) verliebt gewesen; überdiess so weichlich, dass er in warmem Oel gebadet habe (was ohne Zweifel aus medicinischen Gründen geschah; vgl. Diog. 16 und oben S. 40, 4), und so geizig, dass er dieses Oel nachher verkauft habe; er habe sich in jüngeren Jahren mehr, als einem Philosophen zieme, geputzt (was ja bei einem reichen, in der Nähe des Hofs aufgewachsenen jungen Mann möglich ist), sei vorlaut gewesen und habe einen spöttischen Zug im Gesicht gehabt. Es lässt sich jetzt nicht mehr ausmitteln, ob diesen Beschuldigungen etwas thatsächliches und was ihnen zu Grunde liegt, aber die Beschaffenheit der Zeugen lässt ganz entschieden vermuthen, dass dieses thatsächliche jedenfalls nur auf unbedeutende Dinge hinausläuft, weit das meiste dagegen böswillige Erfindung oder Consequenzmacherei ist. Wie die Grundsätze des Philosophen über den Werth der äusseren Güter und über die Lust zu solchen Verdächtigungen benützt wurden, zeigt u. a. Lucian a. a. O. Theodoret a. a. O. und der von ihm angeführte Attikus.

2) Vorwürfe, denen selbst Stahr I, 173 ff. eine grössere Berechtigung einräumt, als ich ihnen zugestehen kann.

3) Stahr findet zwar, es klinge fast wie Schmeichelei, wenn Arist. bei Ael. V. H. XII, 54 (Arist. Fragm. Nr. 611) an Alexander schreibt: *ὁ θυμὸς καὶ ἡ ὀργὴ οὐ πρὸς ἴσους* (wofür mit Rutgers var. lect. I, 6. Rose und Heitz *ἥσσους* zu lesen ist) *ἀλλὰ πρὸς τοὺς κρείττονας γίνεται, σοὶ δὲ οὐδεὶς ἴσος*. Allein wenn Arist. diess auch wirklich an Alex. geschrieben hat, so hat er damit nichts weiter als eine unläugbare Wahrheit ausgesprochen. Er schrieb es ihm nämlich nach Aelian, um seinen Zorn gegen gewisse Personen zu besänftigen; zu diesem Zweck stellt er ihm vor: zürnen könne man

hätte gutheissen oder nachahmen sollen, lässt sich nicht verlangen; nimmt man aber daran Anstoss, dass er sich überhaupt zur macedonischen Partei hielt, so heisst das einen falschen und fremdartigen Masstab an ihn anlegen. Aristoteles war allerdings nach Geburt und Bildung ein Grieche. Aber wenn schon seine persönlichen Verbindungen wesentlich dazu beitragen mussten, ihn für das Fürstenhaus zu gewinnen, welchem er und sein Vater so nahe standen und so vieles verdankten, so konnte die Betrachtung der allgemeinen Lage nicht dazu dienen, ihn von diesem Weg abzulenken. War doch schon Plato von der Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände überzeugt gewesen, hatte doch er schon ihre durchgreifende Umgestaltung gefordert. Dieser Ueberzeugung seines Lehrers konnte sich der Schüler wohl um so weniger entziehen, je schärfer und unbestechlicher er die Menschen und die Dinge zu beobachten verstand, je klarer er die Bedingungen durchschaut hatte, an welche die Lebensfähigkeit der Staaten und der Verfassungsformen geknüpft ist. Nur dass er mit seinem praktischen Sinn nicht an das platonische Staatsideal glauben konnte, sondern statt dessen in den gegebenen Verhältnissen und unter den bestehenden politischen Mächten den Stoff zu einem staatlichen Neubau suchen musste. Dieser war aber damals schlechterdings nur im macedonischen Reiche vorhanden, die griechischen Staaten waren nicht mehr fähig, ihre Unabhängigkeit nach aussen zu behaupten und ihr inneres Leben aus sich zu verbessern. Die ganze bisherige Erfahrung bewies diess so schlagend, dass selbst ein Phocion im lamischen Krieg erklärte, ehe die | sittlichen Zustände seines Vaterlands andere geworden seien, lasse sich von einer bewaffneten Erhebung gegen die Macedonier nichts er-

keinem, über dem man stehe, er aber stehe über allen. Diess war ja aber ganz richtig: wer konnte sich denn dem Eroberer des Perserreichs an Macht gleichstellen? In diese Zeit müsste nämlich der Brief fallen. Ob er freilich ächt war, lässt sich nicht ausmachen; wenn jedoch Heitz verlorene Schriften d. Arist. 287 dieser Annahme entgegenhält, dass unser Bruchstück mit dem b. Plut. tranqu. an. c. 13, S. 472 u. ö. angeführten (Arist. Fragm. 614. 1581, b) nicht übereinstimme, in dem er sich selbst wegen seiner reinen Vorstellungen über die Götter dem macedonischen Eroberer gleichstellt, so ist mir zwar die Aechtheit des letztern noch viel zweifelhafter als die des älianischen, beide wären aber auch, wie mir scheint, nicht unverträglich.

warten[1]). Dem Freund der macedonischen Könige, dem Bürger des kleinen, von Philipp zerstörten und als macedonische Landstadt wiederhergestellten Stagira, lag die gleiche Ueberzeugung gewiss weit näher, als einem athenischen Staatsmann. Können wir es ihm verargen, wenn er sich ihr nicht verschloss, und in richtiger Erkenntniss der Sachlage sich auf die Seite stellte, welche allein eine Zukunft hatte, und von der allein, wenn überhaupt noch, Griechenland eine Rettung aus seiner inneren Zerfahrenheit und Erschlaffung, seiner äusseren Unselbständigkeit hätte kommen können? wenn er die bisherige Freiheit der griechischen Einzelstaaten für unhaltbar ansah, nachdem ihre tiefste Grundlage, die politische Tugend der Staatsbürger, verschwunden war? wenn er in seinem Alexander die Bedingung erfüllt glaubte, unter der er die Alleinherrschaft für naturgemäss und gerecht hält[2]), dass Einer über alle andern an Tüchtigkeit so hervorrage, um ihre Gleichstellung mit ihm unmöglich zu machen? wenn er die Hegemonie Griechenlands lieber in seinen Händen wissen wollte, als in denen des persischen Grosskönigs, um dessen Gunst sich die griechischen Staaten seit dem peloponnesischen Krieg wetteifernd bemühten? wenn er von ihm hoffte, dass er den Griechen geben werde, was ihnen, wie er glaubt[3]), allein fehlte, um Herren der Welt zu sein, die staatliche Einheit? Die politische Haltung unseres Philosophen wird daher, so weit wir sie zu beurtheilen im Stande sind, keinen Tadel verdienen, wenn man sie nur aus dem richtigen Standpunkt betrachtet. Was den Vorwurf des Ehrgeizes betrifft, so ist allerdings seine wissenschaftliche Polemik nicht selten schneidend und selbst ungerecht; aber doch nimmt sie niemals eine persönliche Wendung, und überhaupt wird niemand beweisen können, dass sie aus einer anderen Quelle entspringe, als aus dem Bestreben, seinen Gegenstand möglichst scharf zu behandeln und möglichst vollständig zu erschöpfen; und wenn sie trotz dem immer noch bisweilen den Eindruck einer | gewissen

1) Plut. Phoc. 23.

2) Polit. III, 13, Schl.

3) Polit. VII, 7. 1327, b, 29, wo Arist. die Vorzüge des griechischen Volks auseinandersetzt: *διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.*

Rechthaberei macht, so dürfen wir andererseits auch die Gewissenhaftigkeit nicht übersehen, mit welcher der Philosoph jeden, auch den verborgensten Keim des Wahren bei den Früheren aufsucht, so dass hier schliesslich doch nur eine sehr begreifliche und entschuldbare Einseitigkeit übrig bleibt. Noch weniger werden wir, um anderes zu übergehen [1]), darauf ein Gewicht legen dürfen, dass Aristoteles gehofft haben soll, die Philosophie bald vollendet zu sehen [2]); denn damit hätte er sich doch nur der gleichen Selbsttäuschung schuldig gemacht, welche noch manchem Philosophen nach ihm, und darunter auch solchen begegnet ist, die nicht, wie er, für Jahrtausende Lehrer der Menschheit gewesen sind. Indessen scheint sich jene Aeusserung in einer Jugendschrift des Philosophen [3]) gefunden, und nicht seine eigene, sondern die platonische Lehre als diejenige im Auge gehabt zu haben, welche die Aussicht auf einen baldigen Abschluss der Wissenschaft eröffne [4]).

So weit uns die wissenschaftlichen Schriften des Philosophen, die dürftigen Ueberbleibsel seiner Briefe, die Bestimmungen seines Testaments und die unvollständigen Nachrichten über sein Leben ein Bild seines Charakters gewähren, können wir nur vortheilhaft von ihm denken. Reine Grundsätze, ein richtiges sittliches Gefühl, ein feines und treffendes Urtheil, Empfänglichkeit für alles Schöne, ein warmer und lebendiger Sinn für Familienleben und Freundschaft, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Anhänglichkeit gegen Angehörige, menschenfreundliche Milde gegen Sklaven und Hülfsbedürftige [5]), treue Liebe gegen seine

1) Wie das Geschichtchen, welches Valer. Max. VIII, 14, ext. 3 als einen Beweis für A.s *sitis in capessenda laude* anführt, welches aber offenbar eine müssige, ohne Zweifel aus der missverstandenen Stelle Rhet. ad Alex. c. 1, Schl. (vgl. Rhet. III, 9. 1410, b, 2) geschöpfte Erfindung ist.

2) Cic. Tusc. III, 28, 69: *Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse: sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.*

3) Dem Gespräch περὶ φιλοσοφίας, dem sie Rose (Ar. Fr. Nr. 1) und Heitz (Ar. Fr. S. 33) mit Recht zuweisen.

4) Wie auch Bywater (Journ. of Philol. VII, 69) annimmt. In seinen noch vorhandenen Schriften verweist Arist., wie wir finden werden, nicht selten auf die Nothwendigkeit weiterer Untersuchung.

5) Hinsichtlich der ersteren vgl. m. sein Testament, welches u. a. ver-

Gattin, eine edle, über das griechische | Herkommen weit hinausgehende Auffassung der Ehe — diess ungefähr sind die Züge, welche uns an seiner moralischen Persönlichkeit in die Augen fallen. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt aber in dem sittlichen Takte, auf den auch die Ethik des Philosophen alle Tugend zurückführt, und welcher bei ihm durch die umfassendste Menschenkenntniss und das tiefste Nachdenken unterstützt war. Wir werden annehmen dürfen, dass jene Scheu vor aller Einseitigkeit und Uebertreibung, jene gemässigte Gesinnung, welche nichts in der menschlichen Natur begründetes verschmäht, aber den geistigen und sittlichen Vorzügen allein einen unbedingten Werth beilegt, wie sie in seiner Sittenlehre sich ausspricht, so auch sein Leben geleitet habe [1]). Erscheint aber so sein Charakter, so weit wir ihn kennen, bei allen den kleinen Schwächen, welche ihm ja immerhin anhängen mochten, edel und ehrenwerth, so sind die Eigenschaften und die Früchte seines Geistes durchaus bewunderungswürdig. Es ist wohl niemals ein gleicher Reichthum an gelehrten Kenntnissen, eine gleich sorgfältige Beobachtung, ein gleich unermüdlicher Sammlerfleiss mit so viel Schärfe und Strenge des wissenschaftlichen Denkens, mit einem so tief in das Wesen der Dinge eindringenden philosophischen Geiste, mit einem so grossartigen, stets auf die Einheit und den Zusammenhang alles Wissens gerichteten, alle Theile desselben umfassenden und beherrschenden Blicke verknüpft gewesen. An dichterischem Schwung, an Fülle der Phantasie, an Genialität der Anschauung kann Aristoteles allerdings mit Plato nicht wetteifern; seine geistige Ausrüstung liegt ganz auf der wissenschaftlichen, nicht auf der künstlerischen Seite [2]); auch

ordnet, dass keiner von denen, die ihn persönlich bedient haben, verkauft, mehrere freigelassen und selbst ausgestattet werden; hinsichtlich der andern das Wort bei Diog. 17: *οὐ τὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον ἠλέησα.*

1) Hieher gehören die Aeusserungen in dem Brief an Antipater bei Aelian V. H. XIV, 1, und bei Diog. 18. Dort sagt er über die Entziehung der ihm früher zuerkannten Ehren (s. o. 39, 4): *οὕτως ἔχω, ὡς μήτε μοι σφόδρα μέλειν ὑπὲρ αὐτῶν μήτε μοι μηδὲν μέλειν*, hier über jemand, der ihn hinter seinem Rücken geschmäht hatte: *ἀπόντα με καὶ μαστιγούτω.*

2) Auch das wenige, was wir an dichterischen Versuchen von ihm besitzen, beweist keine bedeutendere dichterische Begabung. Dagegen wird

der Zauber der Sprache, | mit dem jener uns fesselt, fehlt den erhaltenen Werken des Stagiriten fast durchaus, mit so vielem Recht ohne Zweifel manchen andern eine anmuthige Darstellung nachgerühmt wird [1]). Aber an Vielseitigkeit und Gründlichkeit der Forschung, Reinheit des wissenschaftlichen Verfahrens, Reife des Urtheils, umsichtiger Erwägung aller Entscheidungsgründe, an gedrungener Kürze und unnachahmlicher Schärfe des Ausdrucks, Bestimmtheit und allseitiger Ausbildung der wissenschaftlichen Terminologie, an allen jenen Vorzügen, welche das Mannesalter der Wissenschaft bezeichnen, ist er seinem Lehrer überlegen. Er weiss uns lange nicht in demselben Masse, wie dieser, zu begeistern, uns im Innersten zu ergreifen, das wissenschaftliche und das sittliche Streben in Eines zu verschmelzen; seine Wissenschaft ist trockener, schulmässiger, ausschliesslicher auf die Aufgabe des Erkennens beschränkt, als die platonische; aber innerhalb dieser Grenze hat er, so weit diess dem Einzelnen möglich war, ein höchstes geleistet: er hat der Philosophie für Jahrtausende ihr Verfahren vorgezeichnet und zugleich die Periode der Gelehrsamkeit für die Griechen begründet, er hat in gleichmässiger Ausbreitung des Wissens alle Gebiete, die seiner Zeit offen standen, mit selbständigen Forschungen bereichert und mit neuen Gedanken befruchtet [2]). Mögen wir auch die Hülfsmittel, welche seine Vorgänger ihm darboten, die Unterstützung, welche ihm von Schülern und Freunden, vielleicht auch von gebildeten Sklaven zu Theil wurde [3]), noch so hoch anschlagen:

sein Witz gerühmt (Demetr. De elocut. 128), von dem auch die Apophthegmen bei Diog. 17 ff. und die Brieffragmente bei Demetr. a. a. O. 29. 233 Zeugniss ablegen. Dass sich hiemit dann eine gewisse Neigung zum Spott und eine vorlaute Gesprächigkeit (ἄκαιρος στωμυλία) verband, wie diess Ael. V. H. III, 19 von den jüngeren Jahren des Philosophen behauptet, ist immerhin möglich, aber durch diesen Zeugen freilich entfernt nicht bewiesen.

1) Hierüber später.

2) Das nähere wird in dieser Beziehung die Uebersicht seiner Schriften ergeben.

3) So soll ihm z. B. Kallisthenes aus Babylon über dortige astronomische Beobachtungen Mittheilungen gemacht haben (Simpl. De coelo, Schol. 503, a, 26 nach Porphyr), welche Nachricht aber freilich durch den Zusatz, dass dieselben 31000 Jahre weit zurückgegangen seien, wieder ziemlich unbrauchbar wird.

der Umfang seiner Leistungen ragt doch immer noch so weit über das gewöhnliche Mass hinaus, dass wir kaum begreifen, wie Ein Mann in einem Leben von beschränkter Dauer diess alles vollbringen konnte; zumal da sein rastloser Geist überdiess noch einem schwächlichen Körper die Kraft zu der riesigen Arbeit abzuringen hatte [1]). Seinem geschichtlichen | Beruf ist Aristoteles so treu nachgekommen, seine wissenschaftliche Aufgabe hat er so glänzend gelöst, wie nur selten ein anderer; was er ausserdem als Mensch gewesen ist, darüber sind wir leider nur sehr unvollständig unterrichtet, aber wir haben keinen Grund, den Anschuldigungen seiner Feinde zu glauben und dem günstigen Eindruck zu misstrauen, der durch seine sittlichen Grundsätze hervorgerufen und durch manche andere Spuren bestätigt wird.

2. Aristoteles' Schriften. A. Einzeluntersuchung.

Die schriftstellerische Thätigkeit unseres Philosophen erregt zunächst schon durch ihre Vielseitigkeit und ihren Umfang unsere Bewunderung. Die Werke, welche unter seinem Namen auf uns gekommen sind, erstrecken sich nicht allein über alle Theile der Philosophie, sondern sie verbinden damit eine Fülle der umfassendsten Beobachtung und des geschichtlichen Wissens; zu diesen erhaltenen Werken fügen aber die alten Verzeichnisse noch eine Menge weiterer Schriften hinzu, von denen jetzt nur noch die Titel oder dürftige Bruchstücke übrig sind. Wir besitzen zwei derartige Verzeichnisse, von denen das eine in einer doppelten Bearbeitung durch Diogenes (V, 21 ff.) und den Anonymus des Menage, das andere durch einige arabische Schriftsteller überliefert ist [2]). Das erste derselben enthält bei Diogenes 146 Titel; von diesen hat der Anonymus [3]) den grösseren

1) Vgl. S. 40, 4 und Diog. V, 16.

2) Beide finden sich jetzt in den von Rose und Heitz besorgten Sammlungen der Aristotelesfragmente, Arist. Opp. V, 1463 f. der Berliner, IV, b, 1 ff. der Pariser Ausgabe.

3) Nach der wahrscheinlichen Vermuthung Rose's (Arist. libr. ord. 48 f.) der um 500 lebende Hesychius von Milet.

Theil[1]) aufgenommen, einen kleineren[2]) hat er weggelassen[3]), dagegen sieben oder acht neue beigefügt. Ein Anhang bringt noch 47 Titel, von denen aber mehrere[4]) nur Wiederholungen oder Varianten von früheren sind, und 10 Pseudepigraphen. Die Gesammtzahl der Bücher wird von beiden Schriftstellern übereinstimmend auf fast 400 angegeben[5]). Für den Verfasser dieses Verzeichnisses wird aber nicht mit ROSE[6]) der Rhodier Andronikus, der bekannte Herausgeber und Ordner der aristotelischen Werke[7]), zu halten sein; so wenig sich auch bezweifeln lässt, dass dieser Peripatetiker ein Verzeichniss der aristotelischen Schriften aufgestellt hatte[8]). Denn will man auch davon absehen, dass Andronikus den Umfang dieser Schriften auf 1000 Bücher angegeben haben soll[9]), während unser Verzeichniss ihrer nicht ganz 400 zählt, und dass in dem letzteren die von jenem verworfene[10]) Schrift περὶ ἑρμηνείας Aufnahme gefunden hat[11]), so müsste man doch bei Andronikus vor allem die

1) Nach dem älteren Text 111, nach dem von ROSE aus einer ambrosianischen Handschrift vervollständigten 132.

2) 14, beziehungsweise 27.

3) Ueber die möglichen Gründe dieser Auslassung s. m. HEITZ Die verlorenen Schriften d. Arist. (1865) S. 15 f.

4) Wenn ich recht gezählt habe 9, nämlich Nr. 147 (= 106 des ursprünglichen Verzeichnisses), 151 (7), 154 (111), 155 (91), 167 (98), 171 (16), 172 (18), 174 (39), 182 (11).

5) DIOG. 34; der Anon. im Eingang seines Verzeichnisses. Das des Diogenes ergibt wirklich, wenn man von den Briefen so viele Bücher zählt, als Empfänger derselben genannt sind, die Politieen dagegen als Ein Buch rechnet, 375 Bücher, das des Anonymus, nach ROSE's Ergänzung, ohne den Anhang 391.

6) Arist. pseudepigr. 8 f.

7) Vgl. Th. III, a, 549, 3 2. Aufl.

8) Es erhellt diess ausser der a. a. O. besprochenen Stelle Plutarch's (Sulla 26) auch aus der v. M. 8 (s. o. S. 41, 2) und DAVID Schol. in Ar. 24, a, 19; und dass Andr. hiebei nur das Verzeichniss des Hermippus aufgenommen habe (HEITZ Ar. Fragm. 12), das zu seiner Aristotelesausgabe gar nicht stimmte, ist nicht glaublich. Ein ähnliches Verzeichniss der Werke Theophrast's schreiben ihm die Scholien am Schluss der theophrastischen Metaphysik und am Anfang des 7. Buchs der Hist. plant. zu.

9) DAVID a. a. O.

10) ALEX. in Anal. pri. 52, a, u. Weiteres hierüber später.

11) Ein Umstand, der um so auffallender ist, da nach DIOG. 34 das Verzeichniss nur die anerkannt ächten Werke enthalten soll. BERNAYS

Schriften zu finden erwarten, welche unsere, ihrem wesentlichen Bestande nach auf ihn zurückgehende, Sammlung enthält; diess ist aber so wenig der Fall, dass viele wichtige Bestandtheile der letztern darin entweder ganz fehlen, oder wenigstens nicht unter ihren späteren Titeln und in ihrer späteren Gestalt auftreten [1]). Wollte man andererseits [2]) vermuthen, das Verzeichniss bei Diogenes solle nur diejenigen Werke bringen, welche von Andronikus' Sammlung der aristotelischen Lehrschriften ausgeschlossen waren, so verbietet diess der Umstand, dass es vieles und wichtiges aus ihr enthält, und sich selbst mit aller Bestimmtheit als eine vollständige Aufzählung der Werke des Philosophen an-

(Dial. d. Arist. 134) nimmt daher an, diese Schrift sei vielleicht erst von einem Späteren dem Verzeichniss des Andr. eingefügt worden.

1) Von dem Inhalt unserer aristotelischen Sammlung nennt das Verzeichniss des Diogenes nur die folgenden: Nr. 141: die Kategorieen; 142: *π. ἑρμηνείας*; 49: *προτέρων ἀναλυτικῶν*; 50: *ἀναλυτ. ὑστέρων*; 102: *π. ζῴων* 9 B., womit ohne Zweifel die Thiergeschichte gemeint ist, deren (unächtes) 10. Buch gleichfalls u. d. T. *ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾷν* (107) aufgeführt wird; 123: *μηχανικῶν ά*; 75: *πολιτικῆς ἀκροάσεως* 8 B.; 23: *οἰκονομικὸς ά*; 78: *τέχνης ῥητορικῆς ά β'*; 119: *ποιητικῶν ά*. Dazu kommt wahrscheinlich (s. u.) die Topik unter zwei verschiedenen Titeln; ferner 90: *π. φύσεως ά β' γ'* und 45 (115): *π. κινήσεως ά*, womit Theile der Physik, 39: *π. στοιχείων ά β' γ'*, womit die zwei Bücher vom Entstehen und Vergehen in Verbindung mit B. 3 f. De coelo oder Meteor. B. 4 gemeint sein können; 70: *θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ κέ*, wohl eine Recension der Probleme; 36: *π. τῶν ποσαχῶς λεγομένων*, ohne Zweifel die von Arist. öfters so angeführte Abhandlung, welche jetzt B. V der Metaphysik bildet; 38: *ἠθικῶν*, aber nur 5 Bücher. Aber selbst wenn man diese letzteren Anführungen gleichfalls auf die entsprechenden Theile unseres Aristoteles beziehen will, fehlen in dem Verzeichniss noch sehr erhebliche Stücke unserer Sammlung. Der Anonymus fügt die Topik (seine Nr. 52) unter diesem Namen und die Metaphysik bei, gibt jedoch dieser, wenn der Text in Ordnung ist (hierüber später), 20 Bücher; der ersten Analytik gibt er (134) ihre 2 Bücher, und die Ethik nennt er (39) *ἠθικῶν κ'*, was aus *A* — *K* entstanden sein wird. Erst der Anhang zu demselben nennt 148: die *φυσικὴ ἀκρόασις* (wobei statt *ιή* wohl blos *ή* zu setzen ist), 149: *π. γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 150: *π. μετεώρων δ'*, 155: *π. ζῴων ἱστορίας ί*, 156: *π. ζῴων κινήσεως* (aber 3 B.), 157: *π. ζῴων μορίων* (nur 3 B.), 158: *π. ζῴων γενέσεως* (gleichfalls 3 B.), 174: *περὶ ἠθικῶν Νικομαχείων*.

2) Mit Bernays a. a. O. 133 f. Rose a. a. O.; gegen diesen Heitz Verl. Schr. S. 19.

kündigt[1]). Ebensowenig kann es, aus dem gleichen Grunde, von Nikolaus von Damaskus[2]) oder sonst jemand herrühren, welchem die Schriftsammlung des Andronikus bereits bekannt war. Sein Urheber muss vielmehr ein Gelehrter der alexandrinischen Zeit, am wahrscheinlichsten Hermippus[3]), gewesen sein[4]); und dieser muss nicht die Mittel gehabt oder sich nicht die Mühe genommen haben, mehr zu geben, als eine Aufzählung der Handschriften, welche in einer ihm zugänglichen Bibliothek (der alexandrinischen) enthalten waren[5]), da ihm sonst unmöglich Hauptwerke entgangen sein könnten, deren Gebrauch in den zwei Jahrhunderten vor Andronikus sich, wie wir finden werden, urkundlich feststellen lässt[6]). Dieses Verzeichniss beweist daher zunächst nur, was für Schriften zur Zeit seiner Auf-

1) *Συνέγραψε δὲ*, wird es von Diog. V, 21 eingeleitet, *πάμπλειστα βιβλία, ἅπερ ἀκόλουθον ἡγησάμην ὑπογράψαι διὰ τὴν περὶ πάντας λόγους τἀνδρὸς ἀρετήν.* Das heisst doch nicht: er wolle sie mit Ausnahme der wissenschaftlichen Hauptwerke verzeichnen. Das gleiche erhellt aus § 34: die Arbeitskraft des Arist. sei *ἐκ τῶν προγεγραμμένων συγγραμμάτων* ersichtlich, deren Zahl sich auf fast 400 belaufe.

. 2) Dessen auf Aristoteles bezügliche Arbeiten Th. III, a, 556 2. Aufl. genannt sind. Vgl. Heitz a. a. O. 38 f.

3) Von diesem (S. 757 2. Aufl. besprochenen) Gelehrten, welcher der peripatetischen Schule zugezählt wird, ist uns zwar nicht ausdrücklich überliefert, dass er die aristotelischen Schriften verzeichnete. Da er aber eine aus mindestens zwei Büchern bestehende, von Diogenes benützte Lebensbeschreibung des Aristoteles verfasst hatte (Diog. V, 1. 2. Athen. XIII, 589, c. XV, 696, f.), da ferner seiner *ἀναγραφὴ τῶν Θεοφράστου βιβλίων* Erwähnung geschieht (in den S. 51, 8 genannten Scholien, vgl. Heitz a. a. O. 49. Ar. Fragm. 11), so lässt sich kaum bezweifeln, dass es auch ein ähnliches Verzeichniss der aristotelischen Werke von ihm gab. Durch welchen Mittelsmann dieses Diogenes zukam, kann hier um so weniger untersucht werden, da hierüber immer nur Vermuthungen möglich sind.

4) Heitz 46 f., dem Grote I, 48 f. beistimmt. Susemihl Arist. über die Dichtk. 19 f. Arist. Polit. XLIII. Nietzsche Rhein. Mus. XXIV, 181 ff.

5) Dass die Verzeichnisse der aristotelischen und theophrastischen Schriften bei Diog. nichts anderes seien, hat schon Brandis Gr.-röm. Phil. II, b, 1, 81 wahrscheinlich gemacht.

6) Unerheblicher ist der Umstand (Brandis a. a. O. Heitz 17), dass Diog. selbst anderwärts aristotelische Werke anführt, die in seinem Verzeichniss fehlen; hieraus folgt nur, dass diese Anführungen aus anderen Quellen abgeschrieben sind, als das Verzeichniss.

stellung in der alexandrinischen Bibliothek unter Aristoteles' Namen vorhanden waren.

Weit jünger ist diejenige Aufzählung der aristotelischen Werke, welche zwei arabische Schriftsteller aus dem 13. Jahrhundert[1]) von Ptolemäus entlehnt haben; wahrscheinlich einem Peripatetiker des zweiten Jahrhunderts n. Chr., der auch von griechischen Schriftstellern erwähnt wird[2]). Dieselbe scheint aber den Arabern nur unvollständig zugekommen zu sein; denn

1) Die näheren Nachweisungen über dieselben gibt Rose S. 1469 der akademischen Textausgabe des Aristoteles.

2) Von den beiden Arabern sagt der eine (Ibn el Kifti † 1248) in den von Rose a. a. O. mitgetheilten Stellen: er sei ein Verehrer des Arist. gewesen, und es sei von ihm eine Schrift: „*historiae Aristotelis et mortis ejus et scriptorum ejus ordo*“ verfasst, die an Aálas (oder A'tlas) gerichtet gewesen sei; der andere (Ibn Abi Oseibia † 1269) redet gleichfalls von seinem *liber ad Galas de vita Aristotelis et eximia pietate testamenti ejus et indice scriptorum ejus notorum;* ausser dem Bücherverzeichniss haben ihm beide auch biographische Notizen entnommen, aber über seine Person scheint keinem von ihnen mehr bekannt gewesen zu sein, als dass er (nach Ibn el kifti) „*in provincia Rum*“, also im römischen Reich lebte, und vom Verfasser des Almagest verschieden war. Was sie über sein Werk sagen, passt nun vollständig auf den Ptolemäus, von dem David Schol. in Ar. 22, a, 10 (wie aus Z. 23 erhellt, nach Proklus) angibt, er habe die Zahl der aristotelischen Schriften (mit Andronikus; s. o. 51, 9) auf 1000 Bücher berechnet, *ἀναγραφὴν αὐτῶν ποιησάμενος καὶ τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὴν διάθεσιν*, und die vita Marc. (s. o. 41, 2), er habe seinem Verzeichniss der aristotelischen Schriften das Testament des Philosophen beigefügt. Wenn freilich David diesen Ptol. für den Ptol. Philadelphus hält (der allerdings nach Diog. V, 58 ein Schüler Strato's, nach Athen. I, 3, a. David und Ammon. Schol. 28, a, 13. 43 ein Sammler aristotelischer Werke war), so ist das *Φιλάδελφος* zwar schwerlich in „*φιλόσοφος*“ zu verwandeln, um so mehr aber in dieser Aussage ein Beweis von der Unwissenheit David's oder des Schülers, der seine Erklärungen aufgezeichnet hat, zu sehen. Dass Ptol. jünger war, als Andronikus, geht schon aus der Erwähnung des Andronikus in Nr. 90 und des Apellikon in Nr. 86 seines Verzeichnisses hervor. Unter den uns bekannten Männern dieses Namens möchte ich weder (mit Rose Arist. libr. ord. 45) an den von Jambl. b. Stob. Ekl. I, 904 und Prokl. in Tim. 7, B genannten Neuplatoniker, noch an den Zeitgenossen Longin's denken, der nach Porph. v. Plot. 20 keine wissenschaftlichen Werke verfasst hat, sondern am ehesten an den Peripatetiker, dessen Einwendungen gegen Dionysius' des Thraciers Definition der Grammatik Sext. Math. I, 60 und der Scholiast in Bekker's Anecd. II, 730 anführen, der also zwischen Dionys und Sextus (70—220 n. Chr.) geschrieben haben muss.

während Ptolemäus den Gesammtumfang der aristotelischen Werke auf 1000 Bücher geschätzt hatte [1]), umfassen ihre Verzeichnisse nur etwa 100 Nummern mit einer Gesammtzahl von ungefähr 550 Büchern [2]); von den Bestandtheilen unserer Sammlung fehlen darin nur wenige, deren Ausfallen theilweise zufällige Gründe haben kann [3]), einige andere kommen wiederholt vor. Dass das Verzeichniss einem griechischen Original entnommen ist, wird durch die griechischen Titel bestätigt, die es bei der Mehrzahl der Schriften, mitunter freilich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, beifügt.

Es liegt nun am Tage, dass Verzeichnisse, mit deren Beschaffenheit und Ursprung es sich so verhält, weder für die Vollständigkeit ihrer Aufzählung noch für die Aechtheit der in ihnen enthaltenen Werke eine ausreichende Bürgschaft darbieten; dass vielmehr nur eine umfassende und eingehende Einzeluntersuchung darüber entscheiden kann, wie es sich mit den Schriften und Bruchstücken verhält, die uns als aristotelisch überliefert oder genannt sind. Kann nun auch diese Untersuchung hier unmöglich erschöpfend geführt werden, so erscheint es doch angemessen, mit einer vollständigen Uebersicht über die sämmtlichen Aristoteles zugeschriebenen Werke eine gedrängte Angabe und Erwägung der Momente zu verbinden, welche für die Beurtheilung ihrer Aechtheit in Betracht kommen [4]).

1) S. vor. Anm.

2) Eine genauere Angabe ist nicht möglich, ohne auf die, nicht sehr erheblichen, Abweichungen der beiden Zeugen und ihrer Handschriften einzugehen. Wollte man die 171 Politieen besonders zählen, so erhielte man etwa 720 Bücher.

3) Die wichtigsten davon sind die nikomachische Ethik und die Oekonomik. Dazu kommen: die Rhetorik an Alexander, die Schrift über Melissus u. s. w., die Abhandlungen *π. ἀκουστῶν*, *π. ἀναπνοῆς*, *π. ἐνυπνίων*, *π. μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *π. νεότητος καὶ γήρως*, *π. ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*, *π. χρωμάτων*; ferner *π. κόσμου*, *π. ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, *π. θαυμασίων ἀκουσμάτων*, und die Physiognomik. Von den kleinen naturwissenschaftlichen Schriften mögen aber ausser Nr. 40 (De memoria et somno), auch andere unter Einem Titel zusammengefasst sein.

4) Der Frage, wie es sich in dieser Beziehung mit denjenigen Schriften verhält, welche wir nur aus ihren Titeln und Bruchstücken kennen, hat Heitz (Die verlorenen Schriften d. Arist. 1865) eine gründliche und umsichtige Untersuchung gewidmet, während der von ihm bestrittene Val. Rose

Um hiebei mit dem zu beginnen, womit die alten Verzeichnisse schliessen, so können wir zunächst von den wissenschaftlichen Arbeiten des Philosophen dasjenige unterscheiden, was sich auf persönliche Verhältnisse bezog: Briefe, Gedichte und Gelegenheitsschriften. Indessen ist die Zahl dieser Schriften verhältnissmässig klein, und wenn wir diejenigen ausscheiden, deren Aechtheit fraglich oder deren Unächtheit unzweifelhaft ist, bleibt nur sehr wenig übrig: einige Gedichte und Gedichtfragmente[1]), vielleicht auch ein Theil dessen, was aus den Briefen[2]) angeführt

in seinen zwei gelehrten Werken (De Arist. librorum ordine et auctoritate 1854. Arist. pseudepigraphus 1863) neben einem Theil der erhaltenen Schriften die sämmtlichen verlorenen viel zu summarisch verwirft. — Die in den alten Verzeichnissen genannten Schriften führe ich im folgenden unter den Nummern an, die sie bei Rose (s. o. 50, 2) haben. Von den Verzeichnissen bezeichne ich das des Diogenes mit D., den Anonymus des Menage mit An., den Ptolemäus der Araber mit Pt. Ar. Fr. bezeichnet die Sammlung der Fragmente von Rose im 5. Bd. der Berliner, Fr. Hz. die von Heitz Bd. IV, b der Didot'schen Ausgabe.

1) Man findet dieselben nebst den Angaben der Alten darüber bei Bergk Lyr. gr. 504 ff. Rose Ar. pseudepigr. 598 ff. Arist. Fr. 621 ff. S. 1583. Fr. Hz. 333 f. Die bedeutendsten sind die schon oben S. 12. 21, 2 besprochenen, an deren Aechtheit zu zweifeln wir keinen Grund haben. Ἔπη und ἐλεγεῖα nennt D. 145. An. 138 f., ἐγκώμια ἢ ὕμνους An. App. 180.

2) Die aristotelischen Briefe, von Demetrius De elocut. 230. Simpl. Categ. 2, γ. Schol. in Ar. 27, a, 43 und andern (b. Rose Ar. ps. 587. Heitz a. a. O. 285 f. Arist. Fr. 604—620, S. 1579. Fr. Hz. 321 ff.) als unerreichte Muster des Briefstyls gerühmt, hatte ein gewisser, uns nicht näher bekannter, Artemon in 8 Büchern gesammelt (Demetr. elocut. 223. David Schol. in Ar. 24, a, 26. Ptol. Nr. 87); Andronikus (über den auch Gell. XX, 5, 10) soll 20 Bücher gezählt haben (Pt. Nr. 90); vielleicht sprach er aber auch nur von 20 Briefen; so viele hat der An. Nr. 137. Diog. Nr. 144 nennt Briefe an Philipp, Briefe der Selybrier, 4 an Alexander (vgl. Demetr. a. a. O. 234. Ammon. V. Ar. S. 47), 9 an Antipater, 7 an ebensoviele andere Personen. Philop. De an. K, 2, o. kennt Briefe an (oder: von) Diares (über den Simpl. Phys. 120, b, o. z. vgl.), welche bei Diog. fehlen. Aus den Sammlungen des Artemon und Andronikus scheinen die sämmtlichen überlieferten Bruchstücke entlehnt zu sein. Ob aber ein Theil derselben ächten Schreiben entnommen war, lässt sich um so weniger ausmachen, da ein anderer Theil diess offenbar nicht ist. Ausser Rose (a. a. O. 585 ff. Ar. libr. ord. 113 f.) hält auch Heitz (280 ff. Fragm. 321) alle jene Briefe für unterschoben. Unzweifelhaft sind diess die sechs noch vorhandenen (bei Stahr Aristot. II, 169 ff. Heitz Fr. 329 f.), über die

wird; wogegen die angebliche Vertheidigungsschrift des Aristoteles[1]), sowie die Reden über Plato und Alexander[2]) nur spätere Machwerke gewesen sein können.

Eine zweite Klasse aristotelischer Schriften beschäftigte sich zwar mit wissenschaftlichen Fragen, aber sie unterschied sich ihrer Form nach wesentlich von allen uns erhaltenen Werken: die Gespräche[3]). Dass sich Aristoteles in einem Theil seiner Schriften der Gesprächsform bedient hatte, wird vielfach bezeugt[4]); und als eine Eigenthümlichkeit seiner Dialogen im Unterschied von den platonischen wird hervorgehoben, dass es ihnen an einer individuellen Charakteristik der auftretenden Personen fehlte[5]), und dass ihr Verfasser die Leitung des Gesprächs sich selbst zutheilte[6]). Unter den uns bekannten Werken dieser

Heitz a. a. O. mit Recht urtheilt, dass sie in Artemon's Sammlung noch nicht enthalten gewesen sein können.

1) S. o. S. 38, 2. Arist. Fr. 601, S. 1578. Fr. Hz. 320.

2) Ein ἐγκώμιον Πλάτωνος (Fr. 603. Fr. Hz. 319) wird von Olympiodor in Gorg. 166 (Jahrbb. f. Philol. Suppl. XIV, 395) angeführt, ist aber schon dadurch mehr als verdächtig, dass kein anderer Schriftsteller, von dem wir wissen, diese urkundlichste Quelle für Plato's Leben benützt hat. Ein Panegyrikus auf Alexander (Fr. 602. Fr. Hz. 319) b. Themist. or. III, 55, schon an sich unglaublich genug, wird durch das Fragment b. Rutil. Lupus De fig. sent. I, 18 (wenn dieses dorther stammt) vollends verurtheilt, und der Ausweg von Bernays (Dial. d. Ar. 156), ihn auf einen älteren Alexander zu beziehen, ist sehr unwahrscheinlich. Eine ἐγκλησία Ἀλεξάνδρου nennt nur An. Nr. 193 als pseudepigraph; bei Eustath. in Dionys. Per. V. 1140 (das 5. Buch περὶ Ἀλεξάνδρου) ist Aristoteles aus Arrian verschrieben, und ähnlich mag es sich mit den 8 Büchern π. Ἀλεξάνδρου verhalten, die der Anhang des Anon. Nr. 176 (nach Rose's Lesung) aufführt. Vgl. Heitz 291 f. Müller Script. rer. Alex. praef. V.

3) J. Bernays Die Dialoge d. Arist. 1863. Heitz S. 141—221. Rose Arist. pseudepigr. 23 ff.

4) Cic. u. Basil. s. folg. Anmm. Plut. adv. Col. 14, 4. Dio. Chrys. or. 53, S. 274 R. Alex. b. David Schol. in Ar. 24, b, 33. David ebd. 24, b, 10 ff. 26, b, 35. Philop. ebd. 35, b, 41. De an. E, 2 u. Prokl. b. Philop. aetern. m. 2, 2 (Arist. Fr. 10). Derselbe in Tim. 338 D. Ammon. Categ. 6, b (b. Stahr Arist. II, 255). Simpl. Phys. 2, b, m. Priscian Solut. prooem. S. 553, B. Dübn. u. a.

5) Basil. ep. 135 (167) abgedruckt bei Rose Ar. pseud. 24. Ar. Fragm. 1474. Heitz 146.

6) Cic. ad Att. XIII, 19, 4 (wogegen ad Qu. fratr. III, 5 nicht auf Gespräche geht). Eine weitere Bedeutung hat der *Aristotelius mos* ad Famil. I,

Art scheinen der Eudemus[1]), die drei Bücher über die Philosophie[2]), und die vier über die Gerechtigkeit[3]) die bedeutendsten

9, 23 (vgl. Heitz 149 f., der mir nur auf den Unterschied zwischen Aristoteles und Arcesilaus zu viel Gewicht legt; mir scheint hier bei dem Ausdruck ebenso, wie De orat. III, 21, 80, nur an das *in utramque partem disputare* gedacht zu sein).

1) Dieses merkwürdige Gespräch (worüber Bernays 21. 143 ff. 64 Ders. im Rhein. Mus. XVI, 236 ff. Rose Ar. ps. 52 ff. Fragm. 32—43, S. 1479 f. Fr. Hz. 47 f.) wird bald *Εὔδημος* (Themist. De an. 197, 5 Sp. Philop. Simpl. Olympiodor unter Fr. 41) bald *περὶ ψυχῆς* (D. 13. An. 13. Plut. Dio 22) bald *Εὔδημος ἢ π. ψυχῆς* (Plut. cons. ad Apoll. 27, S. 115. Simpl. in Fr. 42) genannt. Aus Plut. Dio 22. Cic. Divin. I, 25, 53 erfahren wir, dass es von Arist. dem Andenken seines 352 v. Chr. in Sicilien gefallenen Freundes Eudemus (s. o. S. 12) gewidmet war; seine Abfassung fällt wohl (wie schon Krische annimmt Forsch. I, 16) in die nächste Zeit nach Eudem's Tod. Von den Bruchstücken, die Rose ihm zuweist, werden sich uns für Nr. 36. 38 u. 43 andere wahrscheinlichere Orte zeigen. Aristoteles selbst bezieht sich De an. I, 4 Anf., wie später dargethan werden wird, wahrscheinlich auf eine Erörterung im Eudemus (Fr. 41).

2) D. 3. An. 3 (der wohl nur aus Versehen 4 Bücher angibt); vgl. Bernays 47. 95. Rose Ar. ps. 27. Fragm. 1—21. S. 1474. Heitz 179 ff. Fr. Hz. 30 f. Bywater Ar. Dialogue „on philosophy" (Journal of Philology VII. 64 ff.). Dass dieses Werk ein Gespräch war, sagt Priscian a. a. O. (s. o. 57, 4), und bestätigt wird es durch die Angabe Fr. 10 (Prokl. b. Philop. aet. m. 2, 2. Plut. adv. Col. 14, 4), Arist. habe in seinen Gesprächen die Ideenlehre angegriffen und erklärt, er könne sich damit unmöglich befreunden, sollte man ihm diess auch als Rechthaberei auslegen, wenn wir damit die Stelle aus dem 2. Buch *π. φιλοσ.* (Fr. 11) zusammennehmen, worin er sich gegen die Idealzahlen wendet. Angeführt wird es (mit seinem 3. Buch) nach dem Verzeichniss des Diogenes zuerst von Philodem. *π. εὐσεβείας* col. 22 und aus ihm von Cic. N. D. I, 13, 33; dagegen ist mir Arist. Phys. II, 2. 194, a, 35 (*διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας*) der Beisatz *εἴρηται* u. s. f. mit Heitz S. 180 ff. sehr verdächtig, da Arist. sonst nie eine seiner dialogischen Schriften namentlich anführt, andererseits aber die Verweisung weder auf die Schrift vom Guten noch auf die Metaphysik (XII, 7. 1072, b, 2) bezogen werden kann, denn jene konnte nicht *π. φιλοσοφίας* genannt (s. u. 64, 1), diese, da sie Arist. unvollendet hinterliess, in der Physik noch nicht angeführt werden. Rose's Einwendungen gegen die Aechtheit unserer Schrift ist Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. II, 534 beigetreten; seine Gründe scheinen mir aber nicht überzeugend.

3) D. 1. An. 1. Pt. 3. Fragm. 71—77, S. 1487. Bern. 48 f. Rose Ar. ps. 87 f. Heitz 169 f. Fr. Hz. 19. Der 4 „umfangreichen" Bücher dieses Werks erwähnt Cic. Rep. III, 8, 12. Nach Plut. Sto. rep. 15, 6 hatte es

gewesen zu sein. Von besonderem Interesse sind für uns die beiden ersten desshalb, weil sie nicht blos ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt nach den platonischen Werken so nahe stehen, dass die Vermuthung viel für sich hat, ihre Abfassung falle in die Jahre, in denen Aristoteles noch dem platonischen Schülerkreis angehörte und erst im Uebergang zu seiner späteren selbständigen Stellung begriffen war[1]). Einige andere Stücke, deren

aber schon Chrysippus angegriffen (Ἀριστοτέλει περὶ δικαιοσύνης ἀντιγράφων, was allerdings kaum anders verstanden werden kann), und ebenso scheinen sich die von Lactanz Epit. 55 (aus Cic. Rep. III) erwähnten Angriffe des Karneades speciell auf diese Schrift bezogen zu haben. Eine Stelle derselben berührt, wahrscheinlich vor Cicero, Demetr. De elocut. 28. Dass sie ein Gespräch war, wird nicht ausdrücklich berichtet, aber durch ihre Stellung an der Spitze des Verzeichnisses bei Diog. wahrscheinlich. Dieses beginnt nämlich (nach Bernays' Wahrnehmung, S. 132) mit den, der Bücherzahl nach geordneten, Gesprächen. Doch werden wir finden, dass zwischen den Gesprächen in dem Protreptikos auch ein Stück steht, das wahrscheinlich kein Dialog war, und dass die von Bern. noch hieher gezogenen Stücke Nr. 17—19 es gleichfalls nicht waren. Es fragt sich daher, ob nicht der Anonymus hier die ursprüngliche Anordnung erhalten hat, und nur seine ersten 13 Nummern nebst dem bei ihm durch Veränderung seines Titels an eine falsche Stelle gerathenen Symposion zu den Gesprächen gehörten.

1) Es gilt diess an erster Stelle von dem Eudemus. Alle Ueberbleibsel dieses Gesprächs beweisen, dass ihm der Phädo zum Muster gedient hat. Mit diesem Dialog hatte es nicht allein das Thema, die Frage über die Unsterblichkeit der Seele, gemein, sondern auch die Behandlung dieses Gegenstandes erinnert in künstlerischer wie in philosophischer Beziehung zunächst an ihn. Wie der Phädo (60, E) knüpfte auch der Eudemus (Fr. 32) an eine Offenbarung im Traum an, deren unmittelbares Vorbild wir allerdings in einem andern Gespräch aus den letzten Tagen des Sokrates, Krito 44, A, zu suchen haben. Wenn ferner der Phädo seine Erörterung 108, D ff. mit einem farbenreichen Mythus abschliesst, hatte auch der Eudemus mythischen Schmuck nicht verschmäht; vgl. Fr. 40, wo die Worte des Silen: δαίμονος ἐπιπόνου u. s. w. im Ton zugleich an Rep. X, 617, D erinnern, und Fr. 37, welches sich auch nur als mythisch auffassen lässt; wenn sich jener 69, C auf die Mysterienlehre beruft, macht dieser Fr. 30 die Sitte der Todtenverehrung für sich geltend. Noch auffallender zeigt sich aber die Verwandtschaft der beiden Gespräche in ihrem Inhalt. Denn mit der Unsterblichkeit trug Arist. im Eudemus auch die Lehre von der Präexistenz und den Wanderungen der Seele vor, indem er die Annahme, dass dieselbe beim Eintritt in dieses Leben der Ideen vergesse, auf eigenthümliche Weise vertheidigte (Fr. 34. 35); wie der Phädo den entscheidenden Beweis

dialogische Form aber meistens nur durch ihre Stellung in den

für die Unsterblichkeit auf die Verwandtschaft der Seele mit der Idee des Lebens gründet (105, C ff.), so nannte sie auch der Eudemus εἶδός τι (Fr. 42); und wie jener diese Bestimmung durch eine ausführliche Bestreitung der Annahme vorbereitet, dass die Seele die Harmonie ihres Leibes sei, so war ihm auch dieser (Fr. 41) hierin gefolgt. Ganz in Plato's Sinn ist auch Fr. 36, wo das Elend der an den Leib gefesselten Seele in einer grellen Vergleichung geschildert wird; und wenn auch Bywater (Journ. of Philology II, 60) und R. Hirzel (Hermes X, 94 f.) dieses Bruchstück wohl mit Recht dem Protreptikus zuweisen, scheint doch die Abfassung des letztern von der des Eudemus nicht weit abzuliegen. (S. S. 63, 1). Selbständiger trat Arist. in den Büchern über die Philosophie der platonischen Lehre gegenüber. Denn so platonisch die Ausführungen lauten, in denen er den Glauben an Götter, die Einheit Gottes und die vernünftige Natur der Gestirne vertheidigt (das glänzend geschriebene Fr. 14 b. Cic. N. D. II, 37, das wahrscheinlich gleichfalls unserer Schrift entnommene Fr. 13, ferner Fr. 16. 19—21 und die von Brandis II, b, 1, 84 und Heitz 228 im Gegensatz zu Rose Ar. ps. 285 mit Recht hieher, und nicht unter die zoologischen Bruchstücke verwiesene Stelle b. Cic. N. D. II, 49, 125), so unverkennbar Fr. 15 (über dessen aristotelischen Ursprung Bernays a. a. O. 110 ff. und Heitz Fr. Ar. 37 zu vergleichen sind) Plato (Rep. II, 380, D ff.) nachgebildet ist, so erklärte er sich doch in dieser Schrift (Fr. 10, 11; s. o. 58, 2) auf's entschiedenste gegen die Lehre von den Ideen und Idealzahlen, bezeichnete die Welt nicht blos mit Plato als unvergänglich, sondern bereits auch als anfangslos (in den wahrscheinlich aus unserer Schrift, jedenfalls wohl aus einem Gespräch stammenden Fr. 17. 18, wozu Bywater a. a. O. 80. Plut. tranqu. an. 20, S. 477 passend vergleicht) und gab in seinem ersten Buch (so wie Bywater a. a. O. dieses aus Philop. in Nicom. Isag. Anf. Cic. Tusc. III, 28, 69. Prokl. in Eucl. S. 28 Friedl. Vgl. Fr. 2—9 reconstruirt) eine Uebersicht über die Entwicklung der Menschheit zur Kultur und Philosophie, die zwar mit der Bemerkung (b. Philop.), dass das Geistige und Göttliche trotz seines Glanzes uns διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν dunkel erscheine, und mit der Annahme periodischer Fluthverheerungen, welche die Menschen immer wieder in den Rohzustand zurückwarfen (ebd. vgl. Plato Tim. 22, B f. Gess. III, 677, A f. 681, E), an Plato anknüpft, die aber zugleich seine eigene, durch ihre Beziehung auf die Ewigkeit der Welt über Plato hinausgehende Geschichtsansicht (Meteorol. I, 14. 352, b, 16. Polit. VII, 9. 1329, b, 25. Metaph. XII, 8. 1074, a, 38 vgl. Bernays Theophr. Schrift ü. d. Frömmigk. 42 ff.) und seine Annahmen über den Gang der geistigen Entwicklung (Metaph. I, 1. 981, b, 13 ff. c. 2. 982, b, 11 ff.) deutlich erkennen lässt. Wenn er in dieser Darstellung ferner von den Magiern, von Orpheus, von den sieben Weisen gesprochen, und die Entwicklung der Philosophie, wie wir annehmen dürfen, von hier aus bis auf seine Zeit herab verfolgt hatte, so spricht sich darin sein Interesse für gelehrte Forschung

Verzeichnissen wahrscheinlich wird, liegen theils ihrem Inhalt nach von dem Mittelpunkt des philosophischen Systems weiter ab [1]), theils ist ihre Aechtheit zu bezweifeln [2]).

ebenso bestimmt aus, wie in seiner Bestreitung der Sage von Orpheus (Fr. 9) sein kritischer Sinn. Erwägt man alles dieses, so zeigen uns die Bücher über die Philosophie im Vergleich mit dem Eudemus einen erheblichen Fortschritt zu grösserer wissenschaftlicher Unabhängigkeit, und die Vermuthung liegt nahe, sie seien später als jener, erst in Plato's letzter Zeit verfasst. — Krische's (Forsch. I, 265 ff.) Versuch, die 3 Bücher π. φιλοσοφίας in Metaph. I. XI. XII nachzuweisen, hat durch den gegenwärtigen Stand dieser Untersuchung ihren Boden verloren. Vgl. Heitz 179 und unten S. 58 f. 2. Aufl. Weit mehr empfiehlt sich die Vermuthung (Blass Rhein. Mus. XXX, 1875. S. 481 ff.), dass dieselben an verschiedenen Stellen der Metaphysik (B. I u. XII) und der Schrift π. οὐρανοῦ benützt seien. Im einzelnen wird man aber vielfach abweichender Meinung sein können, und wenn Blass für mehrere von jenen Stellen eine wörtliche Aufnahme der entsprechenden aus π. φιλοσ. annimmt, und daraus die Vermeidung des Hiatus in denselben und überhaupt ihre gefeiltere Sprache erklärt, steht dem ausser anderem der Umstand im Wege, dass so sinnverwandte Ausführungen, wie Metaph. XII, S. 1074, a, 38 ff. De coelo I, 3. 270, b, 16 ff. Meteor. I, 3. 339, b, 19 ff. in ihrem Wortlaut so weit auseinandergehen.

1) Dahin gehören die drei Bücher π. ποιητῶν (D. 2. An. 2. Pt. 6. Bernays S. 10 ff. 60. 139. Rose Arist. ps. 77 f. Ar. Fr. 59—69, S. 1485. Heitz 174 ff. Fr. Hz. 23). Die von Müller Fragm. Hist. II, 185 bezweifelte dialogische Form dieses Werks wird mittelbar durch seine Stellung in den Verzeichnissen, ausdrücklich von der vita Arist. Marc. S. 2 R. bezeugt und durch Fr. 61 bestätigt. Als aristotelisch ist es vielleicht schon von Eratosthenes und Apollodor gebraucht worden, doch sind wir nicht sicher, ob ihre Anführungen (Fr. 60 b. Diog. VIII, 51) sich auf unsere oder eine andere Schrift (etwa die Politieen) beziehen. Dagegen beruft sich Aristoteles selbst Poët. 15, Schl. auf eine Erörterung in den ἐκδεδομένοι λόγοι, bei der man am natürlichsten an unsere Schrift denken wird. (In der Rhetorik, auf die Rose Ar. ps. 79 verweist, findet sich nichts der Art.) Das wenige, was aus der letzteren angeführt wird, fast durchaus historische Notizen, gibt keinen Grund, ihre Aechtheit zu bezweifeln; auch die Angaben über Homer, die Fr. 66 offenbar nach einer in Ios einheimischen Sage bringt, können in dem Gespräch vorgetragen worden sein, ohne dass der Verfasser für ihre Wahrheit selbst einstände; man kann daher aus ihnen nicht (mit Nitzsch De Hist. Hom. II, 87. Müller a. a. O. Rose Ar. ps. 79) auf die Unächtheit der Schrift schliessen. Statt π. ποιητῶν findet sich (Fr. 65. 66. 69; vgl. Spengel Abh. d. Münchn. Akad. II, 213 f. Ritter Arist. poët. X. Heitz 175) auch der Titel: π. ποιητικῆς; wenn diess nicht blos von Verwechslung herrührt, weist es darauf hin, dass unser Werk kein rein historisches war, sondern mit dem über die Dichter gesagten sich Erörterungen über die Dichtkunst verbanden. — Auf die aus

An die Gespräche schliessen sich einige andere Schriften an, welche zwar nicht die gleiche Form hatten, welche sich aber gleichfalls von den streng wissenschaftlichen Werken durch ihren

mehreren Büchern bestehenden Dialoge folgt in den Verzeichnissen der *Πολιτικὸς* nach D. 4 aus zwei, nach An. 4 aus Einem Buch bestehend (Fr. 70, S. 1487. Rose Ar. ps. 80. Bernays 153. Heitz 189. Fr. Hz. 41); hierauf in je Einem Buch: *π. ῥητορικῆς ἢ Γρύλλος* (D. 5. An. 5), der offenbar falsch *π. πολιτικῆς ἢ Γρ. γ'* hat, während Pt. 2, b (bei Ibn Abi Oseibia) *De arte Rituri* III gibt. (Fragm. 57 f. S. 1485. Rose Ar. ps. 76. Bern. 62. 157. Heitz 189. Fr. Hz. 41); *Νήρινθος* (D. 6. An. 6. Fragm. 53, S. 1484. Ar. pseud. 73 f. Bern. 84. Heitz 190. Fr. Hz. 42) ohne Zweifel von dem *διάλογος Κορίνθιος* nicht verschieden, über den Themist. or. 33, S. 356 Dind. berichtet, ohne dass man desshalb den Titel zu ändern brauchte; *Σοφιστής* (D. 7. An. 8. Pt. 2. Fragm. 54—56, S. 1484. Ar. pseud. 75. Fr. Hz. 42), aus dem nur einige Bemerkungen über Empedokles, Zeno und Protagoras erhalten sind; *Μενέξενος* (D. 8. An. 10; Fragmente sind nicht vorhanden); *Ἐρωτικὸς* (D. 9. An. 12. Fragm. 90—93, S. 1492. Ar. ps. 105. Heitz 191. Fr. Hz. 43); *Συμπόσιον* (D. 10. An. 19, wo dafür *συλλογισμῶν* nur durch Schreibfehler zu stehen scheint. Fragm. 107 f. S. 1495. Ar. ps. 119. Fr. Hz. 44. Heitz 192, welcher mit Recht zweifelt, ob Plut. n. p. suav. v. 13, 4 sich auf unsere Schrift beziehe); *π. πλούτου* (D. 11. An. 7. Fragm. 86—89 S. 1491. Ar. ps. 101. Heitz 195. Fr. Hz. 45), wahrscheinlich schon von dem Epikureer Metrodor bestritten (wenn nämlich bei Philodem. De virt. et vit. IX, col. 22, wie ich mit Spengel Abh. d. Münchn. Akad. V, 449 und Heitz annehme, *π. πλούτου*, und nicht *π. πολιτείας*, zu ergänzen ist), aber nie ausdrücklich angeführt (von den Bruchstücken, welche diesem Gespräch angehören können, sondert Heitz Fr. 88 mit Recht aus); *π. εὐχῆς* (D. 14. An. 9. Fragm. 44—46, S. 1483. Ar. ps. 67. Fr. Hz. 55. Bern. 122), wovon uns indessen nur Eine mit Sicherheit dieser Schrift zuzuweisende Anführung (Fr. 46) vorliegt, die der platonischen Erklärung Rep. VI, 508, E f. zu nahe steht, um zur Verwerfung derselben Anlass zu geben.

2) Diess gilt unbedingt von dem Gespräch *π. εὐγενείας* (D. 15. An. 11. Pt. 5. Fragm. 82—85, S. 1490. Ar. ps. 96. Bern. 140 f. Heitz 202. Fr. Hz. 55), das schon Plut. Arist. 27 bezweifelt, es müsste denn, wie Heitz anzunehmen geneigt ist, die Behauptung, dass darin von der Doppelehe des Sokrates gesprochen wurde (worüber II, a, 51, 2), auf einem groben Missverständniss beruhen; was mir nicht wahrscheinlich ist, da jene Fabel gerade in der peripatetischen Schule so häufig und so früh vorkommt. Wie es sich mit der Aechtheit der andern vor. Anm. besprochenen Gespräche verhält, lässt sich bei den wenigsten auch nur mit annähernder Sicherheit bestimmen, entscheidende Zeichen der Unächtheit scheinen mir bei keinem vorzuliegen.

populäreren Ton unterschieden zu haben scheinen, und wenigstens theilweise der gleichen Zeit angehörten, wie jene [1]).

1) In denselben Jahren, wie der Eudemus, ist wohl der Προτρεπτικὸς (D. 12. An. 14. Pt. 1, wo demselben vielleicht durch Verwechslung mit dem Gespräch π. φιλοσοφίας 3 Bücher gegeben werden, ohne dass wir doch den Titel desshalb mit Heitz auf dieses Gespräch selbst beziehen dürften. Fragm. 47—50 S. 1483. Fr. Hz. 46) verfasst worden, der nach Teles (um 250 v. Chr.) b. Stob. Floril. 95, 21 an den cyprischen Fürsten Themiso gerichtet, und schon Zeno und seinem Lehrer Krates bekannt war. Dass diese Schrift nicht, wie Rose (Arist. ps. 68 mit einem *fortasse*), Bywater (Journ. of Philol. II, 55 ff.) und Usener (Rhein. Mus. XXVIII, 392 ff.) annehmen, ein Gespräch, sondern ein fortlaufender Vortrag war, ist mir mit Heitz (196) und R. Hirzel (über d. Protr. d. Ar. Hermes X, 61 ff. — Bernays 116 entscheidet sich nicht) wahrscheinlich: theils weil Teles sagt: τὸν Ἀριστ. προτρεπτικὸν ὃν ἔγραψε πρὸς Θεμίσωνα (ein Gespräch kann man, wie ein Drama, zwar jemand widmen, τινὶ προςγράφειν, aber nicht an jemand richten, πρός τινα γράφειν), theils weil alle andern uns bekannten προτρεπτικοὶ, so viel wir wissen, Vorträge, nicht Gespräche waren; denn auch der pseudoplatonische Klitophon macht mit seinem unpassenden Nebentitel προτρεπτικὸς (Thrasyll. b. Diog. III, 60) keine Ausnahme: er ist gleichfalls kein Gespräch, sondern eine Rede, die nur mit ein paar dialogischen Worten eingeführt wird, und kann desshalb mindestens ebensogut προτρεπτικὸς genannt werden, als der Menexenus, mit seiner längeren dialogischen Einleitung, Ἐπιτάφιος (Thras. a. a. O. Arist. Rhet. III, 14. 1415, b, 30). Wenn er aber Cicero für seinen Hortensius zum Vorbild diente (Script. hist. aug. v. Sal. Gallieni c. 2), fragt es sich, ob diess auch von seiner dialogischen Form gilt. Wie Usener a. a. O. zeigt, hat ihn Cicero auch für den Traum Scipio's, Rep. VI, benützt, ebenso, wenigstens mittelbar, Censorin d. nat. 18, 11, und nach Bywaters Nachweisungen a. a. O., die aber Hirzel modificirt, Jamblich für seinen Protreptikus. — Verwandten Inhalts war, wie es scheint, π. παιδείας (D. 19. An. 10. Pt. 4. Fragm. 51 f., S. 1484. Ar. ps. 72. Heitz 307. Fr. Hz. 61). Ob π. ἡδονῆς (D. 16 vgl. 66. An. 15. Pt. 16. Heitz 203. Fr. Hz. 59) ein Gespräch war, können wir um so weniger beurtheilen, da nichts davon erhalten ist. Dagegen war die an Alexander gerichtete, wie es scheint, schon von Eratosthenes (b. Strabo I, 4, 9. S. 66) berücksichtigte Schrift π. βασιλείας (D. 18. An. 16. Pt. 7. Fragm. 78 f., S. 1489; auch Fr. 81 scheint aber hierher zu gehören. Fr. Hz. 59) wohl eher eine Abhandlung (Heitz 204), als ein Dialog (Rose Ar. ps. 93 f. Bernays 56); wogegen der Titel Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ (περὶ) ἀποίκων [-κιῶν] (D. 17. Fragm. 80. Bern. 56. Heitz 204. Fr. Hz. 61) allerdings, wenn er in Ordnung ist (Heitz 207 vermuthet: πρὸς Ἀλέξ. ὑπὲρ ἀποίκων καὶ π. βασιλείας, ich würde ὑπ. ἀποίκ. ά. π. βασιλ. ά lassen), eher auf ein Gespräch deuten würde. Einige andere von

Aus demselben Zeitraum muss die Schrift über das Gute [1]) herstammen, ein Bericht über den Inhalt platonischer Vorträge [2]), dessen Aechtheit zu bezweifeln das wenige, was aus ihm und über ihn mitgetheilt wird, keinen Grund gibt [3]). Unsicherer ist

Rose gleichfalls unter die Dialogen aufgenommene Stücke werden später aufgeführt werden.

1) *Π. τἀγαθοῦ* nach D. 20 in 3, nach An. 20 in 1, nach Pt. 8 in 5 Büchern; Alex. zu Metaph. IV, 2, 1003, b, 36. 1004, b, 34. 1005, a, 2 führt wiederholt B. 2 an, und die stehende Bezeichnung bei Citaten ist: *ἐν τοῖς π. τἀγ.* Wir kennen diese Schrift ausser den Verzeichnissen nur aus den Commentatoren des Aristoteles, deren Angaben Brandis (De perd. Arist. libr. de ideis et de bono. Gr.-röm. Phil. II, b, 1. 84), Krische (Forsch. I, 263 ff.), Rose (Ar. ps. 46 ff. Ar. Fragm. 22—26, S. 1477 f.) und Heitz (S. 209 ff. Fr. 79 f.) gesammelt und besprochen haben. Indessen hat schon Brandis (perd. Ar. l. S. 4. 14 f.) gezeigt, dass kein Ausleger nach Alexander die Schrift selbst in Händen gehabt hat; und auch von Alexander bezweifelt es Heitz 213 f., weil er die von Arist. Metaph. IV, 2, 1004, a, 2 erwähnte (später zu berührende) *ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων* bald von dem zweiten Buch *π. τἀγαθοῦ* unterscheide (S. 206, 19 Bon.), bald in diesem suche (S. 218, 10. 14). Mir scheint jedoch aus diesen Stellen nur hervorzugehen, dass ihm eine *Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων* als besondere Schrift nicht bekannt war, wogegen er aus dem 2. Buch *π. τἀγαθοῦ* eine Erörterung kannte, auf welche sich Aristoteles a. a. O. seiner Meinung nach hätte berufen können, und dass er desshalb darüber nicht sicher war, ob das aristotelische Citat auf dieses oder auf eine eigene Abhandlung gehe; was jedenfalls eher für als gegen seine Bekanntschaft mit den Büchern über das Gute spricht. Wenn Simpl. De an. 6, b, u. Philop. De an. C, 2 (Arist. Fragm. 1477, b, 35) Suid. *ἀγαθ.* S. 35, b glauben, bei Arist. De an. I, 2. 404, b, 18 (Th. II, a, 636, 4) gehen die Worte: *ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις* auf unsere Schrift, während sie sich vielmehr auf platonische Vorträge beziehen, so beweist dieses Missverständniss allerdings, dass sie jene Schrift nur aus dritter Hand kannten. Rose's Meinung, sie habe zu den Gesprächen gehört, hat Heitz 217 f. widerlegt. Ob Arist. seine Aufzeichnung über die platonischen Vorträge noch bei Lebzeiten anderen mittheilte, oder ob sie erst nach seinem Tode bekannt wurde, wissen wir nicht; nur wenn die von ihm angeführte *ἐκλογὴ τῶ ἐναντίων* in ihr stand, müsste das erstere angenommen werden. Dass die Schrift vor dem Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr., und jedenfalls vor Andronikus, im Gebrauch war, erhellt, nach dem S. 50 ff. bemerkten, aus ihrer Erwähnung im Verzeichniss des Diogenes.

2) Der II, a, 362, 2. 596, 3 nach Aristoxenus und anderen besprochenen. Ausser Arist. werden von Simpl. Phys. 32, b. 104, b (Schol. 334, b, 25. 362, a, 8) Speusippus, Xenokrates, Heraklides und Hestiäus als solche genannt, die den Inhalt jener Vorträge niederschrieben.

3) Wie ich diess Th. II, a, 805, 4 gegen Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. II, 533 ff. zu zeigen versucht habe.

die Abfassungszeit des Werkes über die Ideen [1]), das Aristoteles selbst allem Anschein nach in der Metaphysik [2]) berücksichtigt und Alexander noch in Händen gehabt hat [3]). Dagegen werden die Auszüge aus einigen platonischen Schriften [4]) und die Monographieen über frühere und gleichzeitige Philosophen [5]), so weit

1) Die griechischen Verzeichnisse (D. 54. An. 45) nennen dieses Werk *π. τῆς ἰδέας* oder *π. ἰδέας* und geben ihm nur Ein Buch; dagegen führt Alex. Metaph. 564, b, 15 Br. 59, 7 Bon. das erste, 573, a, 12 (73, 11) das zweite, und 566, b, 16 (63, 15) das vierte Buch *π. ἰδεῶν* an; statt des letzteren ist aber wohl (mit Rose Ar. ps. 191. Ar. Fragm. 1509, b, 36) das erste (*Α* statt *Δ*) zu setzen. Zwei Bücher gibt der Schrift „*π. τῶν εἰδῶν*" Syrian in Metaph. 901, a, 19. 942, b, 21. Keine andere wird auch Ptol. 14 mit den 3 Büchern *De imaginibus utrum existant an non* meinen, wenn auch die Bezeichnung „*fari aiduln*" vermuthen lässt, der Araber habe statt *π. εἰδῶν* „*π. εἰδώλων*" gelesen. Die Bruchstücke b. Rose Ar. ps. 185 ff. Ar. Fragm. 180—184, S. 1508. Fr. Hz. 86 f.

2) I, 990, b, 8 ff., wo nicht allein Alexander diese Beziehung annimmt, sondern auch der aristotelische Text den Eindruck macht, dass auf eine den Lesern schon bekannte ausführlichere Darstellung der für die Ideenlehre geltend gemachten Gründe Rücksicht genommen werde.

3) Rose bestreitet diess (Ar. ps. 186); aber die eigenen Aussagen Alexanders sprechen dafür; so namentlich Fr. 183, Schl. 184, Schl.

4) *Τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος* 3 (D. 21) oder 2 (An. 23) B. *Τὰ ἐκ τῆς πολιτείας α' β'* (D. 22. Prokl. in Remp. 350. Ar. Fragm. 176, S. 1507). *Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων* (oder: *καὶ Ἀρχύτου*. D. 94. An. 85. Simpl. De coelo, Schol. 491, b, 37: *σύνοψιν ἢ ἐπιτομὴν τοῦ Τιμαίου γράφειν οὐκ ἀπηξίωσε*). Vgl. Fr. Hz. 79.

5) *π. τῶν Πυθαγορείων* D. 101. An. 88, ohne Zweifel das gleiche Werk, welches auch *Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείοις ἀρεσκόντων* (Simpl. De coelo Schol. 492, a, 26. b, 41 ff.), *Πυθαγορικὰ* (Ders. ebd. 505, a, 24. 35), *Πυθαγορικὸς* (oder *-ον*, Theo Arithm. 5), *π. τῆς Πυθαγορικῶν δόξης* (Alex. Metaph. 560, b, 25 Br. 56, 10 Bon.), *π. τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* (Jambl. v. Pyth. 31) genannt wird. Vielleicht nur ein Theil dieser Schrift ist die von Diog. 97 besonders aufgeführte: *πρὸς τοὺς Πυθαγορείους;* Diog. wenigstens gibt jeder von beiden nur Ein Buch, während Alexander und Simplicius das zweite Buch über die pythagoreïsche Philosophie anführen. Auch die von Diog. VIII, 34 vgl. 19 überlieferte Angabe wird dem Werk über die Pythagoreer entnommen sein, mag man nun *ἐν τῷ περὶ κυάμων* („in der Erörterung über das Bohnenverbot") oder mit Cobet blos *π. κυάμ.* lesen. Was sonst aus diesem Werk mitgetheilt wird, findet sich bei Rose Ar. ps. 193 ff. Ar. Fr. 185—200, S. 1510 f. Fr. Hz. 68. — Drei Bücher *π. τῆς Ἀρχυτείου* (oder *-ύτου*) *φιλοσοφίας* (D. 92. An. 83. Pt. 9. Rose Ar. ps. 211. Fr. Hz. 77). *Τὰ ἐκ τῶν Ἀρχυτείων* s. vor. Anm. *Πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος* (D. 96. An. 87). — *Προβλήματα ἐκ τῶν*

sie ächt waren [1]), jedenfalls zum grösseren Theil während Aristoteles' erstem Aufenthalt in Athen oder doch vor seiner Rückkehr aus Macedonien verfasst sein. Eine angebliche Sammlung platonischer Eintheilungen war jedenfalls unterschoben [2]).

Δημοκρίτου 7 (oder 2) B. (D. 124. An. 116). Rose Ar. ps. 213. Ar. Fr. 202, S. 1514. Fr. Hz. 77.) *Πρὸς τὰ Μελίσσου* (D. 95. An. 86); *πρ. τὰ Γοργίου* (D. 98. An. 89); *πρ. τὰ Ξενοφάνους* (Codd. *-κράτους* D. 99); *πρ. τὰ Ζήνωνος* (D. 100), unsere Schrift De Melisso u. s. f.; zu der aber ausser dem verlorenen Abschnitt über Zeno auch ein diesem vorangehender, von Philop. Phys. B, 9, u. mit einem *φασὶ* als *βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν* angeführter gehört zu haben scheint. Ueber die Benützung dieser Schrift durch Simplicius vgl. Th. I, 474 f. — *Περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους* (sc. *φιλοσοφίας*) D. 93. An. 84.

1) Wie es sich damit verhielt, lässt sich bei den Schriften, von denen uns nur die Titel überliefert sind, nicht ausmachen; denn einerseits ist es nicht unmöglich, dass sich unter den nachgelassenen Papieren des Arist. Auszüge aus philosophischen Schriften und Bemerkungen über einzelne Philosophen fanden, die er beim Studium derselben niedergeschrieben hatte, und dass von diesen Abschriften genommen wurden, andererseits können aber auch derartige Arbeiten fälschlich mit seinem Namen geschmückt worden sein. Dass das letztere bei den in unserer Sammlung befindlichen Abhandlungen über die eleatischen Philosophen der Fall war, habe ich Th. I, 464 ff. gezeigt. Schwerer lässt sich die Aechtheit der Schrift über die Pythagoreer beurtheilen. Wären darin alle die Fabeln, welche Fr. 186 bringt (vgl. oben Th. I, 285, 2), als Thatsachen erzählt worden, so könnte der Bericht freilich unmöglich von Arist. herrühren; aber bei der Beschaffenheit unserer Zeugen ist es sehr denkbar, dass sie erst zur Geschichte machten, was er nur als pythagoreïsche Ueberlieferung erwähnt hatte. Ebenso sind die Deutungen pythagoreïscher Symbole Fr. 190 f. und das, was Isidor b. Clemens Strom. VI, 641, C (Fr. 188) fälschlich Aristoteles selbst beilegt, blosses Referat. Was andererseits über die pythagoreïsche Lehre aus jener Schrift angeführt wird, gibt keinen Grund zu ihrer Verwerfung; auch der scheinbare Widerspruch zwischen Fr. 200 (Simpl. De coelo, Schol. 492, b, 39 ff.) und Arist. De coelo II, 2. 285, b, 25 lässt sich heben (vgl. Th. I, 408, 1), selbst ohne dass man zu Alexanders Vermuthung einer Verwechslung im Text der Stelle seine Zuflucht nimmt, die allerdings Fr. 195 (Simpl. a. a. O. 492, a, 18 ff.) für sich hat.

2) Dieselbe wird unter unsern Verzeichnissen nur von Ptol. 53 als *Divisio* (wofür früher unrichtig *jusjurandum* oder *testamentum* übersetzt war) *Platonis* erwähnt, war aber vielleicht identisch mit den sonst genannten aristotelischen *διαιρέσεις* (vgl. S. 78, 4). Eine solche Schrift, offenbar eine spätere Recension der von Diog. III, 80 ff. für seine Darstellung des platonischen Systems benützten pseudoaristotelischen, theilt Rose Arist. pseud. 677—695

Ueber alle diese Schriften ragen aber an geschichtlicher Bedeutung die Werke, welche das eigene System des Philosophen in streng wissenschaftlicher Form darstellten, schon desshalb weit empor, weil sie allein ihrer Mehrzahl nach die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung überdauert und dadurch dem Mittelalter und der Neuzeit die urkundliche Kenntniss der aristotelischen Philosophie vermittelt haben; was sie ihrerseits in erster Reihe dem Umstand zu verdanken haben werden, dass diese Philosophie hier erst in der ausgereiften Gestalt und der systematischen Form niedergelegt war, in der sie ihr Urheber während seiner Lehrthätigkeit in Athen mitgetheilt hatte.

Vergegenwärtigen wir uns nun, was uns von diesen Werken noch erhalten oder anderweitig bekannt ist, so begegnen uns zunächst jene wichtigen Werke, welche die Grundlage der ganzen späteren Logik bildeten: | über die Hauptklassen der Begriffe [1]), die Bestandtheile und die Arten der

aus einer Marcianischen Handschrift u. d. T. *Διαιρέσεις Ἀριστοτέλους* und nach ihm Heitz Fragm. 91 ff. mit. Weiteres darüber Th. II, a, 382.

1) Der Titel der Schrift, welche dieser Erörterung gewidmet ist, lautet nach der gewöhnlichen, wahrscheinlich richtigen Angabe: *Κατηγορίαι*. Daneben finden sich aber auch die Ueberschriften: *π. τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι δέκα, π. τῶν δέκα κατηγοριῶν, π. τῶν δέκα γενῶν, π. τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, κατηγορίαι ἤτοι π. τῶν δέκα γενικωτάτων γενῶν, π. τῶν καθόλου λόγων, πρὸ τῶν τοπικῶν* (oder *τόπων*); vgl. Waitz Arist. Org. I, 81 und Simpl. in Cat. 4, β Bas. David Schol. in Ar. 30, a, 3. Die Ueberschrift: *τὰ πρὸ τῶν τόπων* kannte nach Simpl. a. a. O. 95, ζ. Schol. 81, a, 27, mit dem Boeth. in praed. IV, Anf. S. 191 offenbar aus der gleichen Quelle (Porphyr) geschöpft hat, schon Andronikus. Herminus (um 160 n. Chr.) hatte ihr vor der gewöhnlichen den Vorzug gegeben (David Schol. 81, b, 25. Diog. 59. An. 57 nennen *τὰ πρὸ τῶν τόπων* neben den *Κατηγορίαι* [D. 141. An. 132. Pt. 25, b] und scheinen diese nicht damit zu meinen). Andronikus hat aber wahrscheinlich richtig gesehen, wenn er diesen Titel (nach Simpl. a. a. O. Schol. 81, a, 27) mit dem unächten Anhang der sog. Postprädikamente (s. u.) in Verbindung brachte; mag derselbe nun (wie er annimmt) von dem Verfasser dieses Anhangs selbst oder von einem anderen herrühren, der die ursprüngliche Bezeichnung für die um denselben vermehrte Schrift zu eng fand. Auf seine Kategorieenlehre verweist Arist. De an. I, 1. 5. 402, a, 23. 410, a, 14. Anal. pri. I, 37 (die Stellen sind tiefer unten, S. 189, 2 2. Aufl. angeführt) als auf etwas den Lesern bekanntes, und das gleiche setzt er (wie a. a. O. gezeigt ist) auch an anderen Stellen voraus; wobei doch immer die Annahme zunächst liegt, dass er sich darüber in einer ihnen zugänglichen Schrift ausgesprochen habe. Bestimmter erinnert Eth. N. II, 1, Anf. an Kateg. c. 8

(vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 174), wogegen Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 27 allerdings auch auf eine Schrift des Eudemus gehen kann, und Top. IX (soph. el.), 4. 22. 166, b, 14. 178, a, 5 sich ohne Zweifel auf die in derselben Schrift, Top. I, 9, Anf., gegebene Aufzählung bezieht; die aber freilich, so kurz und unerläutert, wie sie dasteht, gleichfalls auf eine frühere etwas eingehendere Auseinandersetzung hindeutet. Nach Simpl. Categ. 4, ζ. Schol. 30, b, 36. David Schol. 30, a, 24 hätte Ar. unseres Buchs auch in einer andern (jetzt verlorenen) Schrift u. d. T. *Κατηγορίαι* oder *Δέκα Κατ.* erwähnt. Nach seinem Vorgang sollen Eudemus, Theophrast und Phanias nicht allein Analytiken und Schriften | *π. Ἑρμηνείας*, sondern auch Kategorieen geschrieben haben (Ammon. Schol. 28, a, 40. Ders. in qu. v. Porph. 15, m. David Schol. 19, a, 34. 30, a, 5. Anon. ebd. 32, b, 32. 94, b, 14), was aber freilich in Betreff Theophrast's von Brandis (Rhein. Mus. I, 1827, S. 270 f.) mit Grund bestritten, und auch für Eudemus bezweifelt wird. Dass Strato c. 12 der Kategorieen berücksichtigte, lässt sich aus Simpl. Cat. 106, α. 107, α, ff. Schol. 89, a, 37. 90, a, 12 ff. nicht beweisen. Dagegen haben die alten Kritiker die Aechtheit unserer Schrift nicht bezweifelt, während sie eine zweite Recension derselben verwarfen (Simpl. Cat. 4, ζ. Schol. 39, a, 36. Anon. ebd. 33, b, 30. Philop. ebd. 39, a, 19. 142, b, 38. Ammon. Cat. 13. 17. Boeth. in praed. 113 Bas., sämmtlich nach Adrastus, einem geschätzten Ausleger um 100 n. Chr. vgl. Fr. Hz. 114); nur Schol. 33, a, 28 ff. scheinen Zweifel berücksichtigt zu werden, die aber schwerlich von Andronikus herrühren. Allerdings zeigt aber die innere Beschaffenheit des kleinen Buches manches auffallende, worauf sich Spengel (Münchn. Gel. Anz. 1845, 41 ff.), Prantl (Gesch. d. Logik I, 90, 5. 204 ff. 243) und Rose (Arist. libr. ord. 232 ff.) gestützt haben, um seine Aechtheit zu bestreiten; nach Prantl (S. 207) kann sein Verfasser nur in „irgend einem peripatetischen Schulmeister“ aus der Zeit nach Chrysippus gesucht werden. Nicht alles freilich, was für diese Ansicht vorgebracht ist, dürfte einer strengeren Prüfung Stand halten. Wenn Prantl z. B. S. 207 f. an der Zehnzahl der aristotelischen Kategorieen Anstoss nimmt, so sind doch Top. I, 9 die gleichen zehn Kategorieen angegeben, und nach Dexipp. in Cat. 40. Schol. 48, a, 46. Simpl. ebd. 47, b, 40 hatte Aristoteles dieselben auch noch in anderen Werken genannt; und nimmt auch der Philosoph in der Regel nur einen Theil der 10 Kategorieen in Gebrauch, so kann er darum doch, wo es ihm um Vollständigkeit zu thun ist, sie alle aufgeführt, oder er kann auch früher ihrer mehr gezählt haben, als später. Eine fest abgegrenzte Zahl derselben setzt er durchweg voraus. (Vgl. S. 189 2. Aufl.) Wenn die Kategorieen von *δεύτεραι οὐσίαι* reden, so entsprechen diesem Ausdruck anderswo nicht allein *πρῶται οὐσίαι* (z. B. Metaph. VII, 7. 13. 1032, b, 2. 1038, b, 10), sondern auch *τρίται οὐσίαι* (ebd. VII, 2. 1028, b, 20. 1043, a, 18. 28); und wenn sie c. 5. 2, b, 29 sagen: *εἰκότως . . . μόνα . . . τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται*, so braucht man diess nicht zu übersetzen: mit Recht ist für die Gattungen der Ausdruck *δεύτ. οὐσίαι* gebräuchlich (der

Sätze[1]), über die Schlüsse und das wissenschaftliche | Verfahren

freilich vor Aristoteles nicht gebräuchlich gewesen sein kann), sondern der Sinn kann auch der sein: wir haben Grund, als eine zweite Klasse von Substanzen nur die Gattungen und Arten gelten zu lassen. Wenn Kat. c. 7. 8, a, 31. 39 bemerkt wird, ein πρός τι seien strenggenommen nur die Dinge, welche nicht blos überhaupt zu einem andern in einem bestimmten Verhältniss stehen, sondern deren Wesen in dieser Verhältnissbeziehung aufgehe (οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν), so braucht man hierin um so weniger stoische Einflüsse zu vermuthen, da das πρός τί πως ἔχειν auch Top. VI, 4. 142, a, 29. c. 8. 146, b, 4. Phys. VII, 3, 247, a, 2. b, 3. Eth. N. I, 12. 1101, b, 13 ebenso vorkommt. Nichtsdestoweniger lassen sich schwerlich alle Anstösse beseitigen. Aber doch trägt die Schrift im ganzen ein überwiegend aristotelisches Gepräge, sie ist namentlich der Topik an Ton und Inhalt verwandt, und auch die äusseren Zeugnisse sprechen entschieden zu ihren Gunsten. Ich glaube daher nicht, dass sie als Ganzes unterschoben ist, und möchte mir das, was uns in ihr als unaristotelisch auffällt, lieber durch die Annahme erklären, ihr ächter Grundstock reiche nur bis c. 9. 11, b, 7, das weitere aber sei in der uns allein erhaltenen Recension weggelassen und durch die kurze Bemerkung c. 9. 11, b, 8—14 ersetzt worden. Von den sog. Postprädikamenten (c. 10—15) hat schon Andronikus behauptet (Simpl. a. a. O. Schol. 81, a, 27. Ammon. ebd. b, 37), und in der Folge Brandis (Ueb. die Reihenfolge d. Bücher d. arist. Organon. Abh. d. Berl. Akad. Hist. phil. Kl. 1833, 267 f. gr.-röm. Phil. II, b, 406 ff.) nachgewiesen, dass sie von fremder Hand beigefügt sind; ob aus aristotelischen Bruchstücken, wie er annimmt, ist eine andere Frage. Ebenso machen aber die Schlussworte c. 9. 11, b, 8—14 ganz den Eindruck, an die Stelle von Erörterungen getreten zu sein, welche der Ueberarbeiter auswarf, indem er zugleich dieses Verfahren durch die Bemerkung rechtfertigte, sie haben nichts enthalten, was nicht schon in dem früheren vorgekommen sei; und so kann auch in dem Hauptkörper der Schrift einzelnes von ihm weggelassen oder beigefügt sein; manche Ungelenkigkeit der Darstellung und des Ausdrucks kann aber auch davon herrühren, dass die Kategorieen die früheste unter den logischen Schriften und vielleicht längere Zeit vor den Analytiken verfasst sind.

1) π. Ἑρμηνείας. Diese Schrift wurde in älterer Zeit (nach Alex. Anal. pri. 52, a, u. Schol. in Ar. 161, b, 40. Ammon. De interpret. 6, a, u. ebd. 97, b, 13. Boeth. ebd. 97, a, 28. Anon. ebd. 94, a, 21. Philop. De an. A, 13, o. B, 4, u.) von Andronikus, neuerdings von Gumposch (üb. d. Logik und d. log. Schr. d. Arist. Lpz. 1839. S. 89 ff.) und Rose (a. a. O. 232) Aristoteles abgesprochen; Brandis (angef. Abh. 263 ff. vgl. David Schol. in Ar. 24, b, 5) hält sie für einen unvollendeten Entwurf desselben, welchem c. 14, schon von Ammonius verworfen und von Porphyr übergangen (Ammon. De interpret. 201, b, Schol. 135, b), wahrscheinlich

im ganzen [1]), über den Wahrscheinlichkeitsbeweis [2]), | die Trug-

von fremder Hand beigefügt sei. Die äusseren Zeugnisse sind günstig genug, da nicht allein die Verzeichnisse (D. 142. An. 133. Pt. 2) unser Buch übereinstimmend enthalten, sondern auch Theophrast in der Abhandlung περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως (Diog. V, 44) es berücksichtigt haben soll. (Alex. Anal. pri. 124, a, u. Schol. 183, b, 1; ausführlicher, nach Alex., Boeth. ebd. 97, a, 38. Anon. Schol. in Ar. 94, b, 14, vgl. das Scholion b. Waitz Arist. Org. I, 40, welches zu De interpret. 17, b, 16 bemerkt: πρὸς τοῦτό φησιν ὁ Θεόφραστος u. s. w. auch Ammon. De interpret. 73, a, m, 128, b, u.). Auch Eudemus π. Λέξεως (Alex. Anal. pri. 6, b, m. Top. 38. u. Metaph. 63, 15 Bon. 566, b, 15 Brand. Anon. Schol. in Ar. 146, a, 24) könnte unserem Buch (nicht, wie das Scholion S. 94, b, 15 will, den Kategorieen) nachgebildet gewesen sein, vgl. was vor. Anm. aus Ammonius u. a angeführt wurde. Indessen ist nicht blos die letztere Annahme ganz unsicher, sondern auch die Angabe über Theophrast steht nicht unbedingt fest. Denn aus den angeführten Stellen selbst geht hervor, dass er die Schrift π. ἑρμ. nicht genannt hatte; sondern Alexander glaubte nur aus der Art, wie er das Thema derselben in der seinigen behandelt hatte, auf ihre Berücksichtigung schliessen zu dürfen, ob er aber dazu ein Recht hatte, wissen wir nicht. Noch weniger beweist das Scholion bei Waitz, dass sich die dort angeführte Bemerkung Theophrast's gerade auf die Stelle unseres Buches, und nicht ganz allgemein auf den von Aristoteles öfters besprochenen Satz des ausgeschlossenen Dritten (s. u. 157, 5 2. Aufl.) bezieht. Andererseits ist es auffallend, dass die Abhandlung π. ἑρμ., während sie selbst in keiner andern aristotelischen Schrift angeführt oder in Aussicht gestellt wird (vgl. Bonitz Ind. arist. 102, a, 27), ihrerseits neben der ersten Analytik (c. 10. 19, b, 31. Anal. 46. 51, b, 36) und der Topik (c. 11. 20, b, 26. Top. IX, 17. 175, b, 39 — die Erwähnung der Rhetorik und Poëtik c. 4. 17. a, 5 enthält keine Beziehung auf die entsprechenden aristotelischen Werke), auch die Schrift von der Seele (c. 1. 16, a, 8), und zwar diese für einen Satz anführt, dessen Besprechung weder die alten Gegner des Andronikus noch die neueren Gelehrten darin nachzuweisen vermocht haben (vgl. Bonitz Ind. arist. 97, b, 49, dessen Vorschlag mich aber auch nicht befriedigt). Dazu kommt, dass die Schrift zwar ihrem Inhalt nach mit der aristotelischen Lehre durchaus übereinstimmt, aber sich vielfach über Sätze der elementarsten Art in schulmässigen Erörterungen verbreitet, wie sie Aristoteles, sollte man glauben, in der Zeit, in welche ihre Abfassung fallen müsste, nicht mehr nöthig gefunden hätte. Es fragt sich daher, ob sie von ihm oder einem andern herrührt, oder vielleicht auch (wie Grant vermuthet, Aristotel. 57) auf Grund mündlicher Vorträge, bei denen das Bedürfniss der Anfänger mitberücksichtigt wurde, von einem seiner Schüler niedergeschrieben worden ist.

1) Von den Schlüssen handeln die Ἀναλυτικὰ πρότερα, vom wissenschaftlichen Verfahren die Ἀναλ. ὕστερα in je zwei Büchern. Dass Diog. Nr. 49. An. 46 der ersten Analytik neun Bücher geben (während sie

An. 134 noch einmal mit 2 Büchern aufführt), rührt vielleicht nur von einer andern Eintheilung her; möglich aber auch, dass dabei andere Bearbeitungen dieser Schrift mitgezählt sind: nach dem Ungenannten Schol. in Ar. 33, b, 32 vgl. David ebd. 30, b, 4. Philop. ebd. 39, a, 19. 142, b, 38. Simpl. Categ. 4, ζ hatte Adrastus 40 Bücher Analytiken erwähnt, von denen unsere vier allein als ächt anerkannt wurden. Dass sie diess sind, kann auch keinem Zweifel unterliegen, und ist ausser ihrer innern Beschaffenheit auch durch die eigenen Anführungen des Aristoteles und durch den Umstand zu erweisen, dass schon seine ersten Schüler mit Beziehung auf dieselben ähnliche Werke verfasst haben (vgl. S. 68. Brandis Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis I, 267 ff.) So kennen wir von Eudemus eine Analytik (Alex. Top. 70, u.), und von Theophrast wird das erste Buch seiner πρότερα Ἀναλυτικά angeführt (Alex. Anal. pri. 39, b, u. 51, a, o. 131, b, o. Schol. 158, b, 8. 161, b, 9. 184, b, 36. Simpl. De coelo, Schol. 509, a, 6); von beiden theilt Alexander in seinem Commentar zahlreiche Bestimmungen mit, in denen sie die aristotelische erste Analytik ergänzten oder verbesserten (s. u S. 648 ff. 2. Aufl. Theophrast Fragm. ed. Wimmer S. 177 f. 229. Eud. Fr. ed. Spengel S. 144 ff.); für die zweite Analytik fehlen uns gleich sorgfältige Nachweisungen, doch werden von Alexander (bei einem Ungenannten Schol. in Ar. 240, b, 2 und bei Eustrat. ebd. 242, a, 17), Themist. (ebd. 199, b, 46), Philop. (ebd. 205, a, 46) Aeusserungen Theophrast's, von einem Ungenannten ebd. 248, a, 24 eine Bemerkung des Eudemus angeführt, welche sich sämmtlich auf dieses Werk zu beziehen scheinen; und wenn sich von Theophrast nicht allein aus dem Titel der Ἀναλυτικὰ πρότερα, sondern auch aus ausdrücklichen Zeugnissen (Diog. V, 42. Galen. Hippocr. et Plat. II, 2. Bd. V, 213 K. Alex. qu. nat. I, 26) ergibt, dass er neben seiner ersten auch eine zweite Analytik schrieb, so wird er bei dieser ebensogut, wie bei jener, dem aristotelischen Vorgang gefolgt sein. Aristoteles selbst citirt die beiden Analytiken mit dieser Bezeichnung Top. VIII, 11. 13. 162, a, 11. b, 32. soph. el. 2. 165, b, 8. Rhet. I, 2. 1356, b, 9. 1357, a, 29. b, 24. II, 25. 1403, a, 5. 12. Metaph. VII, 12, Anf. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 26. 32; ebenso De interpr. 10. 19, b, 31. M. Mor. II, 6, 1201, b, 25. Eth. Eud. I, 6. 1217, a, 17. II, 6. 1222, b, 38. c. 10. 1227, a, 10 (weitere Verweisungen, ohne Namen, b. Bonitz Ind. arist. 102, a, 30 ff.); diess ist demnach ihr ursprünglicher Titel, wie er auch später der allgemein gebräuchliche geblieben ist; und dass Arist. gewisse Abschnitte der ersten Analytik u. d. T. ἐν τοῖς περὶ συλλογισμοῦ anführt (Anal. post. I, 3. 11. 73, a, 14. 77, a, 33), dass Alex. Metaph. 437, 12. 488, 11. 718, 4 Bon. und Ptol. Nr. 28 seines Verzeichnisses die zweite Analytik Ἀποδεικτική nennt, dass Galen (De puls. different. IV, Schl. Bd. VIII, 765 K. De libr. propr. Bd. XIX, 41 f.) statt der, wie er selbst sagt, gewöhnlichen Titel lieber π. συλλογισμοῦ und π. ἀποδείξεως setzen will, darf uns nicht irre machen. Aus inneren Gründen aber die erste Analytik π. συλλογισμοῦ, die zweite Μεθοδικά zu nennen (Gumposch. Log. d. Arist.

115 ff.), haben wir kein Recht. Richtig bemerkt übrigens Brandis (üb. d. arist. Org. 261 ff. gr.-röm. Phil. II, b, 1, 224. 275 f.): die erste Analytik sei ungleich sorgfältiger und gleichmässiger ausgeführt, als die zweite, die Arist. selbst schwerlich als abgeschlossen betrachtet hätte, und die beiden Bücher der ersten scheinen nicht unmittelbar nach einander verfasst zu sein.

2) Aristoteles hat diesen Gegenstand, wohl im Zusammenhang mit seinem rhetorischen Unterricht, in mehreren Schriften behandelt. Wir besitzen noch die *Τοπικά* in 8 Büchern, von denen aber das letzte, und vielleicht auch das 3te und 7te längere Zeit nach den andern ausgearbeitet zu sein scheint (Brandis üb. d. arist. Org. 255. gr.-röm. Phil. II, b, 330 f.); ihre Aechtheit und ihr Titel sind schon durch die Anführungen in aristotelischen Schriften (De interpr. 11. 20, b, 26. Anal. pr. I, 11. 24, b, 12. II, 15. 17. 64, a, 37. 65, b, 16. Rhet. I, 1. 1355, a, 28. c. 2. 1356, b, 11. 1358, a, 29. II, 22. 1396, b, 4. c. 23. 1398, a, 28. 1399, a, 6. c. 25. 1402, a, 36. c. 26. 1403, a, 32. III, 18. 1419, a, 24) sichergestellt. Die Kunst des Wahrscheinlichkeits-Beweises nennt A. Dialektik (Top. Anf. Rhet. Anf. u. o.), und mit der gleichen Bezeichnung (*πραγματεία περὶ τὴν διαλεκτικὴν*) verweist er auch auf die Topik (Anal. pr. I, 30. 46, a, 30). Um so wahrscheinlicher ist es, dass auch mit den *μεθοδικά* Rhet. I, 2. 1356, b, 19 die Topik gemeint ist, welche es gleich in ihren Anfangsworten als ihre Aufgabe bezeichnet, *μέθοδον εὑρεῖν* u. s. f., und in welcher das hier berührte I, 12. 105, a, 16. VIII, 2 Anf. vorkommt, nicht (wie Heitz 81 ff. Fr. 117 annimmt) eine verloren gegangene Schrift. Vgl. Rose Arist. libr. ord. 120. Vahlen Z. Krit. arist. Schr. Sitzungsber. d. Wiener Akad. XXXVIII, 99. Bonitz Ztschr. f. d. österreich. Gymn. 1866, 11, 774. Auch in manchen Handschriften scheint die Topik diesen Titel geführt zu haben, und dadurch schon frühe die Meinung entstanden zu sein, dass beides verschiedene Werke gewesen seien. Dionys. ep. I ad Amm. c. 6, S. 729 spricht diese Ansicht zwar nicht aus, denn er redet aus Anlass der Stelle Rhet. I, 2 (in welcher er die von Heitz für interpolirt gehaltenen Worte bereits gelesen hat) nur von der *ἀναλυτικὴ καὶ μεθοδικὴ πραγματεία*, ohne der Topik neben der letzteren noch besonders zu erwähnen. Dagegen nennt D. 52 die *Μεθοδικά* in acht, An. 49 dieselben in 7 Büchern, während beide die Topik gleichfalls kennen (s. u. 74, 7); V, 29 unterscheidet Diog. *τά τε τοπικὰ καὶ μεθοδικά*, und Simpl. Cat. 16, a. Schol. 47, b, 40 (bezw. Porphyr) scheint die letzteren zu den sog. hypomnematischen Schriften zu rechnen, zu denen die Topik nicht gehört. D. 81 kommt noch ein zweites *μεθοδικὸν α´.* Dass unsere Topik erhebliche Lücken in ihrem Text habe, scheint mir durch die Stellen, welche Spengel (Abh. d. Münchn. Akad. VI, 497 f.) dafür anführt, Rhet. I, 2. 1356, b, 10. II, 25. 1402, a, 34 nicht bewiesen, da für die erste von diesen Anführungen Top. I, 1. 12 ausreicht (auf die Topik wird nämlich hier blos hinsichtlich des Unterschieds von *συλλογισμὸς* und *ἐπαγωγὴ* verwiesen, wie auch Brandis üb. d. Rhet. d. Arist. Philologus IV, 13 f. annimmt), bei der zweiten aber, welche allerdings auch auf Top. VIII, 10. 161, a, 9 ff. nicht

schlüsse und ihre Widerlegung [1]). Neben diesen Bestandtheilen unseres jetzigen Organon [2]) wird uns aber noch eine grosse Anzahl verwandter Schriften genannt: Erörterungen über Wissen und Meinen [3]); über Definition [4]), Unter- und Ueberord-

passt, die Worte καθάπερ καὶ ἐν τοῖς τοπικοῖς nicht als Anführung einer bestimmten Stelle gefasst zu werden brauchen, sondern auch die Erklärung zulassen: „von Einwendungen gibt es in der Rhetorik, wie in der Topik (im rednerischen Gebrauch, wie bei der Disputation) viererlei Arten"; was auch dann gesagt werden konnte, wenn dieser Unterschied in dem früheren Werke nicht berührt war. Ebenso steht ὥσπερ ἐν τοῖς τοπικοῖς und ähnliches öfters; vgl. Bonitz Ind. arist. 101, b, 44 ff. 52 ff. Vahlen a. a. O. 140, wo die Worte Rhet. II, 25 erklärt werden: „Instanzen bringt man hier in der Art, wie in der Topik, und zwar vierfache."

1) Π. σοφιστικῶν ἐλέγχων oder (nach Alex. Schol. 296, a, 12. 21. 29. Boethius in s. Uebersetzung) σοφιστικοὶ ἔλεγχοι. Indessen macht Waitz Arist. Org. II, 528 f. (dem Bonitz Ind. ar. 102, a, 49 beistimmt) mit Recht geltend, dass Arist. selbst De interpr. c. 11. 20, b, 26. Anal. pri. II, 17. 65, b, 16 auf Stellen unserer Schrift (dort c. 17. 175, b, 39. c. 30, hier c. 5. 167, b, 21) mit der Bezeichnung ἐν τοῖς Τοπικοῖς verweise, dass er soph. el. c. 9, Schl. c. 11, Schl. vgl. Top. I, 1. 100, b, 23 die Kenntniss der Trugschlüsse zur Dialektik rechne, und c. 34 nicht allein für die Abhandlung über diese, sondern für die ganze Topik den Epilog gebe. Er will desshalb die σοφιστικοὶ ἐλ. lieber als 9tes Buch der Topik bezeichnen. Nun scheint Arist. allerdings c. 2. 165, b, 8 vgl. Rhet. I, 3. 1359, b, 11 beide auch wieder zu unterscheiden (Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 148); doch folgt daraus nur, dass die Abhandlung von den Trugschlüssen später verfasst wurde, als die übrigen Bücher der Topik, nicht, dass sie nicht mit diesen Ein Ganzes bilden sollte. Die Verzeichnisse des Diog. und Anon. übergehen die σοφιστ. ἐλ. unter dieser Bezeichnung (denn An. 125 ist, wie Rose zeigt, dieser Titel auszuwerfen), wiewohl sie der Topik (μεθοδικά) nur 8 Bücher geben, während Ptol. 29 sie von der Topik (26 b) getrennt aufführt; wahrscheinlich haben sie aber auch jene unter dem Titel: π. ἐριστικῶν (D. 27) oder π. ἐριστ. λόγων (An. 27) 2 B.

2) Ueber diesen Namen für das Ganze der logischen Schriften vgl. m. S. 132, 3 2. Aufl.

3) Π. ἐπιστήμης D. 40; π. ἐπιστημῶν (D. 26. An. 25); π. δόξης (An. App. 162). Gegen die Aechtheit dieser Stücke spricht schon der Umstand, dass sie sonst nirgends erwähnt werden.

4) Auf diese beziehen sich mehrere Titel im Verzeichniss des Ptolemäus: Nr. 60 4 B. ὁριστικά (der gleiche Titel unter den theophrastischen Schriften Diog. V, 50), Nr. 63 2 B. über die Objekte der Definitionen, Nr. 63 b: *De contradictione definitionum*, Nr. 63 c: *De arte definiendi*, Nr. 64 2 B. πρὸς τοὺς ὁρισμοὺς (ein solches b. Diog. V, 45

nung [1]), Gegensatz und Unterschied [2]), und einzelne Arten [3]) der Begriffe; über den sprachlichen Ausdruck [4]); über Bejahung und Verneinung [5]); zur Schlusslehre [6]); namentlich aber über Gegenstände aus dem Gebiete der Topik und Eristik [7]). Indessen sind

als theophrastisch), *De tabula definiendi* erklärt. Ueber die Sammlungen von Definitionen und Eintheilungen S. 78.

1) Π. εἰδῶν καὶ γενῶν (D. 31; An. 28 nur: π. εἰδῶν); sonst unbekannt.

2) Ueber das Verhältniss des Gegensatzes unter den Begriffen handelte die Schrift π. τῶν ἀντικειμένων, die ohne Zweifel von der π. ἐναντίων (D. 30. An. 32) nicht verschieden ist. Einiges nähere über diese Schrift und ihre casuistischen Erörterungen (ein ἀποριῶν πλῆθος ἀμήχανον Fr. 115) theilt Simplicius an verschiedenen Stellen seines Commentars zu den Kategorieen (Arist. Fr. 115—121 S. 1497 f. Fr. Hz. 119) mit. Rose Ar. pseud. 130 weist sie dem Zeitalter Theophrast's zu. 4 B. π. διαφορᾶς nennt Ptol. 12.

3) *De relato* (π. τοῦ πρός τι) 6 B. (Pt. 84).

4) *De significatione* (Pt. 78; sein griechischer Titel sei „*garamkun*", d. h. γραμματικὸν oder -ῶν). Ein weiterer hieher gehöriger Titel: π. λέξεως, wird S. 76, 2 besprochen werden. Auch die *partitio conditionum, quae statuuntur in voce et ponuntur* (Pt. 54. 6 Bücher) mag grammatischen Inhalts gewesen sein.

5) Alex. Metaph. 286, 23. Bon. 680, a, 26 Br. citirt diese Schrift zwar nur ἐν τῷ περὶ καταφάσεως, sie hiess aber vielleicht, wie die ihr entsprechende, möglicherweise mit ihr identische, Theophrast's (Diog. V, 44) mit ihrem vollständigen Titel π. καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως.

6) Συλλογισμῶν ά β΄ (D. 56. An. 54); συλλογιστικὸν καὶ ὅροι (D. 57. An. 55: -κῶν ὅρων); συλλογισμοὶ ά (D. 48).

7) Dahin gehören zunächst die in den Verzeichnissen neben den Μεθοδικὰ genannten Schriften: τὰ πρὸ τῶν τόπων (D. 59. An. 57); 7 B. ὅροι πρὸ τῶν τοπικῶν (D. 55); τοπικῶν πρὸς τοὺς ὅρους ά β΄ (D. 60. An. 59; Pt. 62: *tabula definitionum, quae adhibentur in topica*, πρὸς ὅρους τοπικῶν genannt, 3. B.); *De definiendo topico* (über die topische Definition Pt. 61); π. ἰδίων (D. 32); π. ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως (D. 44. An. 44). Indessen glaubt Brandis a. a. O., diese Titel bezeichnen nur einzelne Theile unserer Topik: τὰ πρὸ τῶν τόπων, sonst für die Kategorieen gesetzt (s. o. 67, 1), das erste Buch, welches wirklich von Einzelnen so bezeichnet worden sein soll (Ungenannter Schol. in Ar. 252, a, 46), ὅροι τῶν τοπ. (wie Br. statt πρὸ τ. τ. vorschlägt) B. 2—8, τοπ. πρὸς τοὺς ὅρους B. 6. 7, π. ἰδίων B. 5, π. ἐρωτήσεως κ. ἀποκρ. B. 8, von dem Alex. Schol. 292, a, 14 bezeugt, manche nennen es so, andere, mit Rücksicht auf seine Anfangsworte, π. τάξεως καὶ ἀποκρίσεως. Diese Annahmen empfehlen sich mir gleichfalls; nur hinsichtlich der 7 B. ὅροι πρὸ τ. τοπ. ist es mir noch wahrscheinlicher, dass der Text des Diogenes nicht

selbst die ältesten von diesen Schriften wahrscheinlich erst aus der peripatetischen Schule nach Aristoteles hervorgegangen.

ganz in Ordnung ist. Der Anon. gibt nämlich dafür die zwei Titel: 51: ὅρων βιβλίον α', 52: τοπικῶν ζ'; und hier wird man die ὅροι am natürlichsten auf B. 1 unserer Topik beziehen, das wirklich in seiner ersten Hälfte (c. 1—11) aus Definitionen und ihrer Erklärung besteht, die 7 B. τοπικὰ auf B. 2—8. Ich möchte nun theils desshalb, theils wegen der Siebenzahl der Bücher in beiden Verzeichnissen vermuthen, auch in dem des Diog. seien die ὅροι ursprünglich gleichfalls von den Topika unterschieden gewesen, indem sein Text lautete: ὅροι πρὸ τῶν τοπικῶν α'. τοπικῶν α' β' γ' δ' ε' ϛ' ζ'. Weiter nennen D. 65. An. 62 ἐπιχειρημάτων α' β' (Pt. 55 39 B. 83 1. B.), D. 33. An. 33 ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικὰ 3 B. D. 70. An. 65 θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ κέ, wie auch THEO Progymn. S. 165 W. (Rhet. ed. Sp. II, 69), Aristoteles und Theophrast πολλὰ βιβλία θέσεων ἐπιγραφόμενα beilegt, die näher (nach ALEX. Top. 16, u. Schol. 254, b, 10 τὴν εἰς τὰ ἀντικείμενα δι' ἐνδόξων ἐπιχείρησιν enthielten. (Πρὸς θέσιν ἐπιχειρεῖν heisst: das Für und Wider in Beziehung auf einen gegebenen Satz erörtern. vgl. Ind. arist. 282, b, 57 f. 283, a, 6 f.; θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ sind also Themata für dialektische Ausführungen, dialektische Aufgaben mit einer Anleitung zu ihrer Bearbeitung). Die Ἐπιχειρήματα sind wohl identisch mit den λογικὰ ἐπιχειρήματα, deren zweites Buch PHILOP. Schol. 227, a, 46 anführt; die ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικὰ mit der von DEXIPP. Cat. 40. Schol. 48, a, 4. SIMPL. Schol. 47, b, 39 (nach Porphyr) einfach ὑπομνήματα genannten Schrift; Ptol. 69. 82. 82 b nennt zuerst 2, dann 16 B. *amusmata* oder *ifumsmata* (ὑπομνήματα), dann noch ein weiteres Buch. Dagegen verweist ATHEN. IV, 173, e. XIV, 654, d mit Ἀριστοτέλης ἢ Θεόφραστος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι nicht auf ein bestimmtes Buch dieses Titels, sondern unbestimmt auf eine nicht näher bezeichnete Schrift. Wie sich die von Ptol. Nr. 79. 80 genannten 33 (oder 23) und 31 (oder 7) Bücher προτάσεις zu den θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ verhalten, lässt sich um so weniger angeben, da auch Diog. zweimal (46. 67) und An. 38 προτάσεις α' hat. Die ἐπιχειρηματικοὶ λόγοι, deren ARIST. π. μνήμ. c. 2 Anf. erwähnt, beziehen sich nicht (wie THEMIST. z. d. St. 97, a, u. S. 241 Sp. glaubt) auf eine von dieser Abhandlung verschiedene Schrift, sondern auf ihr erstes Kapitel (449, b, 13 ff. 450, a, 30 ff. b, 11 ff.); vgl. BONITZ Ind. arist. 99, a, 38. — Zur Topik gehören ferner die ἐνστάσεις D. 35. An. 36. Pt 55 b; die προτάσεις ἐριστικαὶ δ' (D. 47. An. 44), λύσεις ἐριστικαὶ δ' (D. 28. An. 29), διαιρέσεις σοφιστικαὶ δ' (D. 29. An. 31). Ueber die ἐριστικοὶ λόγοι s. m. S. 73, 1 Schl. Eine Schrift παρὰ τὴν λέξιν, deren SIMPL. Cat. Schol. 47, b, 40 erwähnt, (Fr. 113, S. 1496. ROSE Ar. ps. 128. Fr. Hz. 116) wurde, wie er bemerkt. schon im Alterthum angezweifelt. Dieselbe handelte vielleicht (nach Soph. el. 4) von den Trugschlüssen παρὰ τὴν λέξιν. Unter den Pseudepigraphen nennt An. 196: π. μεθόδου.

| An die Topik schliessen sich die rhetorischen Werke der Sache nach an [1]), wenn auch wohl mehrere derselben der Zeit nach ihr vorangiengen, andere erst nach langem Zwischenraum nachfolgten; indessen ist uns von den vielen theils aristotelischen theils wenigstens als aristotelisch überlieferten Schriften, in denen die Theorie der Beredsamkeit entwickelt [2]), die Geschichte der

1) Vgl. Rhet. I, 1, Anf. c. 2. 1356, a, 25. Soph. el. 34. 184, a, 8.

2) Ausser den beiden noch vorhandenen Werken gehört hieher zunächst die theodektische Rhetorik. D. 82. An. 74 nennen diese *τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγὴ* (wofür sich auch *εἰςαγωγὴ* findet); jener gibt ihr Ein, dieser drei Bücher. Unsere Rhetorik verweist III, 9, Schl. auf eine Aufzählung *ἐν τοῖς Θεοδεκτείοις*, was sich nur auf ein aristotelisches Werk beziehen lässt, und jedenfalls, auch wenn das dritte Buch der Rhetorik unächt ist, das frühe Dasein der Schrift beweist. Der Verfasser der Rhet. ad Alex. 1. 1421, b, 1 lässt Arist. von *ταῖς ὑπ' ἐμοῦ τέχναις Θεοδέκτῃ γραφείσαις* reden, und auch dieses Zeugniss wird jedenfalls älter sein, als Andronikus. Ob damit eine Rhetorik bezeichnet werden soll, die Theodektes gewidmet, oder eine solche, die von Arist. verfasst, aber von Theodektes unter seinem eigenen Namen veröffentlicht war, lässt der Ausdruck unentschieden; die Späteren geben aber dem Titel „Rhetorik des Theodektes" (*Θεοδεκτικαὶ τέχναι* Anon. Seguer. in Arist. Fr. 125, S. 1499. Fr. Hz. 125) nicht selten diese letztere, an sich höchst unwahrscheinliche Bedeutung (Quintil. II, 15, 10 mit dem Beisatz: *ut creditum est*; bestimmter Valer. Max. VIII, 14, 3 ext.), oder nennen sie auch Theodektes geradezu als Verfasser (Cic. orat. 51, 172. 57, 194. Quintil. IV, 2, 63. Spätere bei Rose Arist. pseud. 141. Ar. Fragm. 123. Fr. Hz. 124 f.), wie das gleiche (eben bei Cicero) auch bei der nikomachischen Ethik vorkommt (s. S. 72, 1 2. Aufl.); oder sie schreiben Aristoteles und Theodektes zu, was sie in der theodektischen Rhetorik gefunden hatten (Dionys. comp. verb. 2, S. 8. De vi Demosth. 48, S. 1101. Quintil. I, 4, 18. Ar. Fr. 126). Wenn die Schrift ächt war — und die Fragmente geben wenigstens keinen Anlass, diess zu bezweifeln — so wird man sie nur für ein an Theodektes gerichtetes (nicht etwa für ein von Theodektes verfasstes und von Arist. nach dessen Tod herausgegebenes) Werk halten können; und da nun dieser Redner Alexanders asiatischen Feldzug nicht mehr erlebt hat, aber durch Aristoteles mit Alexander bekannt geworden war (Plut. Alex. 17, Schl.), wird ihre Abfassung wohl in die Jahre fallen, die Arist. in Macedonien zubrachte. Dass sie mehr als Ein Buch hatte (Rose Arist. ps. 139), scheint der Ausdruck *τέχναι* in der Rhet. ad Alex. vorauszusetzen, aus dem Plural *Θεοδέκτεια* Rhet. III, 9, Schl. würde es nicht folgen. Ausführlicher bespricht sie Rose a. a. O. 135 ff. Heitz 85 f. — Von den übrigen Titeln rhetorischer Werke in den Verzeichnissen geht *τέχνη* (oder -*ης*) *ά* D. 79. An. 73 wahrscheinlich auf unsere Rhetorik an Alexander; D. 80 schwanken die Handschriften zwischen *ἄλλη*

Rhetorik | dargestellt [1]), rednerische Muster gegeben [2]) waren, nur

τέχνη und ἄλλη τεχνῶν συναγωγή; in jenem Falle hätte man wohl an ein zweites Exemplar unserer Rhetorik, in diesem an ein solches der τεχνῶν συναγωγή, nicht an eigene, von ihnen verschiedene Werke zu denken. Unter den Einzelabhandlungen, die genannt werden, wurde der Γρύλλος schon S. 61, 1 berührt; eine blosse Doublette desselben scheint An. App. 153: π. ῥητορικῆς zu sein. In π. λέξεως ά β' (D. 87; An. 79: π. λέξ. καθαρᾶς — über eine gleichnamige Schrift des Eudemus S. 698, 3 2. Aufl.) vermuthet Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 1, 79 das 3te Buch unserer Rhetorik, deren 12 erste Kapitel sich damit beschäftigen, mit um so grösserer Wahrscheinlichkeit, da Diog. 78 der Rhetorik nur zwei (dagegen An. 72 drei) Bücher gibt. Π. μεγέθους ά (D. 85. An. 77; über den Gegenstand s. m. Rhet. I, 3. 1359, a, 16. II, 18 f. 1391, b, 31. 1393, a, 8), π. συμβουλίας (oder -ῆς) ά (D. 88. An. 80. Ar. Fragm. 136, S. 1501. Ar. pseud. S. 148. Fr. Hz. 126), π. ῥήτορος ἢ πολιτικοῦ (An. App. 177), τέχνη ἐγκωμιαστική (ebd. 178) waren ohne Zweifel alle unächt, ebenso das μνημονικὸν (D. 117. An. 109), das auch eine Hülfswissenschaft der Rhetorik betreffen würde. Die παραγγέλματα (Ptol. 68) scheinen mit den bei Diog. V, 47 Theophrast beigelegten παραγγέλματα ῥητορικῆς identisch, keinenfalls aristotelisch zu sein.

1) Eine Darstellung aller bis auf seine Zeit herab aufgetretenen rhetorischen Theorieen (τέχναι) gab die Τεχνῶν συναγωγή (D. 77 zwei BB. An. 71. Pt. 24 1 B.), wovon D. 89 (συναγωγῆς ά β') und 80 (falls hier ἄλλη τεχν. συναγ. zu lesen ist) blosse Wiederholungen zu sein scheinen. Mittheilungen aus derselben (aus Cic. De invent. II, 2, 6. De orat. II, 38, 160. Brut. 12, 46 u. a.) Ar. Fragm. 130—135. S. 1500 f. Rose Arist. ps. 145 f. Fr. Hz. 122. Die gleiche Schrift oder ein Auszug daraus scheint mit der ἐπιτομὴ ῥητόρων (Demetr. Magn. b. Diog. II, 104) gemeint zu sein.

2) Ἐνθυμήματα ῥητορικὰ α' D. 84. An. 76. Ἐνθυμημάτων διαιρέσεις ά (D. 84; An. 88 offenbar verschrieben: ἐνθυμ. καὶ αἱρέσεων). Auch προοιμίων ά (An. 127) gehörte hieher; es ist aber wohl παροιμιῶν (D. 138) dafür zu setzen. Zu den rednerischen Schriften könnte man auch die Χρεῖαι rechnen, eine Sammlung treffender Aussprüche, wie Plutarch's Apophthegmen, welche Stob. Floril. 5, 83. 7, 30. 31. 29, 70. 90. 43, 140. 57, 12. 93, 38. 116, 47. 118, 29 anführt. Da aber aus dieser Schrift auch ein Wort des Stoikers Zeno mitgetheilt wird (57, 12), und da sich eine solche Anekdotensammlung Aristoteles überhaupt nicht zutrauen lässt, so muss sie entweder unterschoben oder von einem gleichnamigen späteren Schriftsteller, etwa dem b. Diog. V, 35 genannten Grammatiker, verfasst sein. Rose Arist. ps. 611 f. glaubt, Ἀριστοτέλους sei hier aus Ἀρίστωνος verschrieben. Die gleiche Schrift scheint b. Stob. 38, 37. 45, 21 mit dem Lemma: ἐκ τῶν κοινῶν Ἀριστοτέλους διατριβῶν gemeint zu sein. (Ihre Ueberbleibsel b. Rose a. a. O. Fr. Hz. 335 f.) — Zwei Prunkreden: ἐγκώμιον λόγου und ἐγκώμ. πλούτου, rechnet schon An. 190. 194 zu den

Eine erhalten [1]), an der wir aber allerdings ohne Zweifel die reifste Zusammenfassung der aristotelischen Rhetorik besitzen; wogegen die an Alexander gerichtete Rhetorik jetzt allgemein für unächt erkannt ist [2].

Unter den Schriften, welche der materiellen Ausführung des philosophischen Systems gewidmet sind, werden uns zunächst, als Hülfsmittel zur Orientirung über dasselbe, Sammlungen von Definitionen [3]) und Eintheilungen [4]) genannt, unter denen sich

Pseudepigraphen. Die von Arist. angeführten Gnomen und Apophthegmen (Rose Ar. ps. 606 ff. Fr. Hz. 337 ff.) sind verschiedenen Quellen entnommen.

1) Die 3 Bücher der Rhetorik. Ueber die Abfassungszeit dieser Schrift, welche dem letzten athenischen Aufenthalt des Philosophen angehören muss, vgl. m. Brandis Ueb. Arist. Rhetorik, Philologus IV, 8 ff. Dass indessen auch sie nicht ohne alle Interpolationen und Versetzungen ist, dass namentlich im 2ten Buch c. 18—26 vor c. 1—17 gehörte, zeigt Spengel Ueb. d. Rhetorik d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. VI, 483 ff., dem Vahlen Z. Krit. arist. Schr. (Sitzungsber. d. Wiener Akad. XXXVIII) 92. 121 ff. hierin beistimmt. Gegen die Aechtheit des dritten Buchs sind in neuerer Zeit von Sauppe (Dionysios u. Arist. Gött. 1863 S. 32 ff.), Rose (Arist. ps. 137, Anm.), Heitz (S. 85. 89), Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 108) Bedenken erhoben worden, denen auch ich mich II, a, 389 angeschlossen habe.

2) Diese Schrift scheint allerdings schon dem Verfasser unseres ältesten Verzeichnisses (Diog. Nr. 79 vgl. S. 76 unt.) bekannt gewesen zu sein, indessen ist an ihre Aechtheit nicht zu denken. Spengel (Συναγ. τεχν. 182 ff. Anaxim. Ars Rhet. Proleg. IX. ff. vgl. 99 ff.) weist sie, mit Ausnahme des ersten und letzten Kapitels, Aristoteles' Zeitgenossen Anaximenes von Lampsakus zu. Diese Annahme unterliegt jedoch erheblichen Bedenken; vgl. Rose Arist. libr. ord. 100 ff. Kampe im Philologus IX, 106 ff. 279 ff. Denn auch abgesehen davon, dass wir die Zueignung an Alexander von der übrigen Schrift zu trennen kein Recht haben, verräth sich der Einfluss der aristotelischen Lehre auf die letztere theils in ihrer stehenden Methode schulmässiger Definitionen und Eintheilungen, theils in einzelnen Stellen. So gleich c. 2, Anf. vgl. mit Rhet. I, 3; c. 3. 1424, a, 12—19 (Polit. VI, 4. 1318, b, 27—38); c. 5. 1427, a, 30 (Eth. N. V, 10. 1135, b, 11 ff. Rhet. I, 13. 1374, b, 6); c. 8. 1428, a, 19 ff. (Rhet. II, 25. 1402, b, 12 ff.); c. 8. 1428, a, 25 (Anal. pr. II, 27 Anf.); c. 9 Anf. (Rhet. I, 2. 1357, b, 28); c. 12 Anf. (Rhet. II, 21. 1394, a, 22 — auch die Unterscheidung von ἐνθύμημα und γνώμη, c. 11 f., wenn auch hier anders gefasst, ist ursprünglich aristotelisch; vgl. Rhet. II, 21. 1394, a, 26); c. 17 (Rhet. I, 15. 1376, b, 31 ff.); c. 28 Anf. 29 Anf. (Rhet. III, 9. 1410, a, 23).

3) Ὁρισμοὶ (Pt. ὅροι) nach D. 64. An. 61 13, nach Pt. 59 16 Bücher, sicher eine spätere Schularbeit, ähnlich wie die platonischen Definitionen. Ausserdem nennt An. 51 ὅρων βιβλίον α', worüber S. 75 ob.

4) Die Verzeichnisse nennen von solchen, ausser der S. 66, 2 berührten

aber nichts ächtes befunden zu haben scheint. Um so wichtiger ist die Schrift über die erste Philosophie [1]), ein Torso, mit dem

Sammlung platonischer Eintheilungen: διαιρέσεις (D. 42; An. 41: περὶ διαιρέσεων) ιζ'; ferner διαιρετικῶν α' (D. 43. An. 42), wo aber Rose διαιρετικὸν vermuthet, wie bei der Wiederholung dieses Titels D. 62 auch steht. Pt. 52 gibt den διαιρέσεις, die sich nach seiner näheren Angabe ihres Inhalts über alles mögliche erstreckten, 26 Bücher. An die Aechtheit dieser Schrift ist nicht zu denken, mag sie nun von den platonischen Diäresen verschieden, oder, wie mir wahrscheinlicher ist, damit identisch gewesen sein. Was Alex. Top. 126, u. Schol. 274, a, 42 aus Arist. ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν διαιρέσει anführt (Fr. Ar. 110, S. 1496. Fr. Hz. 119), erklärt sich genügend aus M. Mor. I, 2. 1183, b, 20 ff. vgl. Eth. N. I, 12. 1101, b, 11, kann aber allerdings eben daher auch in die Diäresen gekommen sein. — Aristoteles selbst nennt eine Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων Metaph. IV, 2. 1004, a, 1, wo er zu der Bemerkung, dass alle Gegensätze sich schliesslich auf den des ἓν oder ὂν und seines Gegentheils zurückführen lassen, hinzufügt: τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων (in der Parallelstelle XI, 3. 1061, a, 15 nur: ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι); vgl. b, 33: πάντα δὲ καὶ τἆλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν. Auf die gleiche Darstellung bezieht sich offenbar X, 3. 1054, a, 29: ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἑνὸς, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταὐτὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον u. s. w. (gerade das ταὐτὸν und ὅμοιον waren IV, 2. 1003, b, 35 als Beispiele der in der ἐκλογὴ τ. ἐν. besprochenen εἴδη τοῦ ἑνὸς angeführt) vgl. c. 4, Schl.; wogegen XII, 7. 1072, b, 2 die Worte: ἡ διαίρεσις δηλοῖ nicht auf eine Schrift dieses Inhalts, sondern auf die unmittelbar darauf angegebene Unterscheidung eines doppelten οὗ ἕνεκα gehen. Ob mit der ἐκλογὴ τ. ἐναντ. eine eigene Abhandlung oder ein Abschnitt der Schrift vom Guten bezeichnet werde, wusste schon Alexander nicht zu sagen (s. o. 64, 1); da er aber das, wofür Arist. sich auf die ἐκλογὴ beruft, im 2. Buch π. τἀγαθοῦ gefunden zu haben scheint, ist mir wahrscheinlich, dass Arist. auch nur dieses im Auge hat.

1) Mit dieser Bezeichnung wird das Werk zuerst angeführt (De motu anim. 6. 700, b, 8). Dass Aristoteles selbst ihm diesen Titel geben wollte, wird durch Metaph. VI, 1. 1026, a, 15. 24. 30. XI, 4. 1061, b, 19. Phys. I, 9. 192, a, 35. II, 2, Schl. De coelo I, 8. 277, b, 10. gen. et corr. I, 3. 318, a, 6. De an. I, 1. 403, b, 16 wahrscheinlich; statt πρώτη φιλοσοφία steht auch φιλοσοφία allein (Metaph. XI, 3. 4. 1061, b, 5. 25), θεολογικὴ (Metaph. VI, 1. 1026, a, 19. XI, 7. 1064, b, 3), ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία (part. an. I, 5. 645, a, 4), σοφία (Metaph. I, 1. 2), μέθοδος περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης (Phys. VIII, 1. 251, a, 7) zur Bezeichnung seines Inhalts. Demgemäss führte die Schrift auch die weiteren Titel: σοφία, φιλοσοφία, θεολογία (Asklep. Schol. in Ar. 519, b, 19. 31). Vgl. Bonitz Arist. Metaph. II, 3 f.

in unserer Metaphysik[1]) eine Anzahl weiterer, theils ächter theils unächter Stücke äusserlich zusammengefasst ist[2]); die ersteren

1) Der Name μετὰ τὰ φυσικὰ begegnet uns zuerst bei NIKOLAUS von Damaskus, der nach dem Scholion zu Theophrast's Metaphysik S. 323 Brand. eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ verfasst hatte, dann bei PLUT. Alex. 7 und seitdem. Da Nikolaus ein jüngerer Zeitgenosse des Andronikus war, lässt sich der Titel, der vor ihm nie, von da an aber ganz stehend vorkommt, mit Sicherheit auf Andronikus zurückführen, aus dessen Zusammenstellung der aristotelischen Schriften er sich auch allein erklärt; denn er bedeutet (nach ALEX. Metaph. 127, 21 Bon. ASKLEP. Schol. 519, b, 19 f.) das, was nach der Ordnung des Lehrgangs und der Schriftsammlung auf die naturwissenschaftlichen Schriften folgt, nicht, wie SIMPL. Phys. 1, a, m. und der Neuplatoniker Herennius (b. BONITZ Ar. Metaph. II, 5) meint: was über die Natur hinausgeht. Von unsern Verzeichnissen nennt der Anonymus (Nr. 111 und dann noch einmal im Anhang Nr. 154) und Ptol. 49 die Metaphysik: dieser, nach der gewöhnlichen Zählung der Griechen, mit 13 B., jener das erstemal mit ι', das zweitemal mit ι'; wobei sich nicht ausmachen lässt, ob diese Angaben von der Unvollständigkeit der betreffenden Exemplare herrühren (indem das eine nur die Bücher A—K, das andere A—I enthielt), oder ob das K und I aus N (d. h. A—N) verschrieben wurden; das ι' könnte auch aus der Schlusssylbe von μεταφυσικὰ entstanden sein.

2) Die Frage über die Zusammensetzung unserer Metaphysik ist durch die Untersuchungen von BRANDIS (üb. d. arist. Met. Abh. d. Berl. Akad. 1834. Hist.-phil. Kl. S. 63—87. Gr.-röm. Phil. II, b, 1, 541 ff.) und BONITZ (Ar. Metaph. II, 3—35), zu denen inzwischen nichts erhebliches hinzugekommen ist, auf so sichere Grundlagen gestellt worden, dass es genügen wird, hinsichtlich der früheren Versuche zu ihrer Aufklärung auf den übersichtlichen Bericht von BONITZ a. a. O. 30 ff. zu verweisen. — Den Hauptkörper des von Arist. begonnenen, aber nicht vollendeten Werks bilden hiernach die Bücher I. III (B). IV. VI—IX, in welchen nach der historisch-kritischen Einleitung des 1. Buchs Eine und dieselbe Untersuchung, über das Seiende als solches, methodisch geführt, aber allerdings weder zu Ende gebracht, noch im einzelnen der letzten Feile unterworfen ist. Für eine etwas spätere Stelle der gleichen Untersuchung scheint B. X bestimmt gewesen zu sein (vgl. X, 2 Anf. mit III, 4. 1001, a, 4 ff. X, 2. 1053, b, 16 mit VII, 13), aber Arist. hat es mit B. IX in keine ausdrückliche Verbindung gesetzt, es macht vielmehr, so wie es vorliegt, den Eindruck einer selbständigen Abhandlung. Zwischen diese zusammengehörigen Bücher ist nun in B. V eine Erörterung über die verschiedenen Bedeutungen von 30 philosophischen Begriffen und Ausdrücken gestellt worden, welche weder mit dem vorangehenden, noch mit dem folgenden Buch verknüpft ist. Der aristotelische Ursprung dieses Stücks lässt sich nicht bezweifeln: Arist. selbst führt es Metaph. VII, 1 Anf. X, 1 (vgl. gen. et corr. II, 10. 336, b, 29.

Phys. I, 8. 191, b, 29) mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς (oder: π. τοῦ ποσ. λέγεται ἕκαστον) an; und dass diese Citate in unserem 5. Buch ihre Erledigung nicht finden, dieses daher nicht von Arist. herrühren, sondern nur an die Stelle eines ächten von ähnlichem Inhalt getreten sein könne (Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. II, 536), ist ebenso entschieden zu bestreiten, als Rose's (Arist. libr. ord. 154) Urtheil, der es des Philosophen durchaus unwürdig findet. Arist. berücksichtigt es vielmehr auch noch an anderen Stellen der Metaphysik: X, 4. 1055, a, 23 (vgl. V, 10. 1018, a, 25); X, 6. 1056, b, 34 (V, 15. 1021, a, 25), und eine V, 7 Schl. einem andern Ort aufgesparte Untersuchung findet sich IX, 7. Aber einen Theil des Werks über die erste Philosophie kann die Schrift π. τοῦ ποσαχῶς ursprünglich nicht gebildet haben; sie muss vielmehr, wie diess auch ihre Berücksichtigung in der Physik und der Schrift vom Entstehen und Vergehen beweist, viel früher, als ein Hülfsmittel zum richtigen Gebrauch und Verständniss der philosophischen Begriffe, verfasst worden sein; und so wird sie auch wirklich in den Verzeichnissen (D. 36. An. 37 mit dem eigenthümlichen Zusatz: π. τ. ποσ. λεγ. ἢ τῶν κατὰ πρόςθεσιν) als eigenes Werk aufgeführt. Da jedoch Aristoteles Metaph. VI, 2 Anf. mit den Worten: ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς u. s. w. unverkennbar auf V, 7. 1017, a, 7. 22 ff. 31 verweist, und diese Erörterung wie etwas dem Leser der Metaphysik schon vorgekommenes (ἦν) anführt, so scheint es, er habe unser Buch Δ oder den Inhalt desselben wirklich (an dieser Stelle) in sein Werk aufnehmen wollen, sei aber nicht dazu gekommen, es ihm schriftstellerisch einzufügen. Von Buch XI ist die zweite Hälfte (c. 8. 1065, a, 26 ff.), eine Compilation aus der Physik, anerkanntermassen unächt; die erste trifft in ihrem Inhalt mit B. III. IV. VI durchaus zusammen, und ist entweder ein erster noch sehr skizzenhafter Entwurf dessen, was in der Folge in diesen Büchern eingehender ausgeführt wurde, oder (wie Rose Arist. libr. ord. 156 annimmt) ein späterer Auszug aus denselben. Für die letztere Annahme spricht das auffallende siebenmalige Vorkommen der Partikel γὲ μὴν, welche den aristotelischen Schriften sonst fremd ist (Eucken De Arist. dic. rat. I, 10 f. Ind. arist. 147, a, 44 f.). Doch erscheint diess den entgegenstehenden, dem Inhalt unseres Buches entnommenen Gründen (Bonitz Ar. Metaph. II, 15. 451) gegenüber um so weniger entscheidend, da auch sein Styl im übrigen aristotelisches Gepräge hat und da ähnliche Erscheinungen auch sonst vorkommen. So findet sich τὲ . . . τὲ bei Arist. fast blos in der Ethik und Politik (Eucken 16), δέ γε fast nur in der Physik, Metaphysik und Politik (ebd. 33), in denen auch μέντοι, καίτοι und τοίνυν viel häufiger sind, als in den andern Schriften (ebd. 35. 51), ἄρα in den späteren Büchern der Metaphysik öfter, als in den früheren (ebd. 50); unter den 10 Büchern der Ethik weichen die drei letzten von I—IV und V—VII, und diese von einander mehrfach ab (ebd. 75 f.). In unserem Buch selbst stehen fünf von den sieben γὲ μὴν im 2. Kapitel. Da überdiess γὲ sehr oft erst

von den Abschreibern beigefügt wurde, könnte auch die Hand eines solchen aus früher Zeit mit im Spiele sein. — Als eine selbständige Abhandlung stellt sich B. XII dar, welches auch an keines der früheren Bücher erinnert, aber c. 7. 1073, a, 5 die Physik (VIII, 10, besonders 267, b, 17 ff.) und c. 8. 1073, a, 32 ausser ihr (VIII, 8 f.) auch De coelo II, 3 ff. zu berücksichtigen scheint. Da dasselbe zwar c. 6—10 die Ansichten des Philosophen über die Gottheit und die übrigen ewigen Wesenheiten etwas ausführlicher entwickelt, dagegen c. 1—5 die Lehre von den veränderlichen Substanzen und ihren Ursachen nur in einem äusserst gedrängten Umriss und in einer oft bis zur Unverständlichkeit knappen Darstellung gibt, da ferner in diesem Umriss zweimal (c. 3, Anf. ebd. 1070, a, 4) die Formel vorkommt: *μετὰ ταῦτα* (sc. *λεκτέον*) *ὅτι*, so ist zu vermuthen, dieses Buch sei überhaupt keine von Arist. veröffentlichte Schrift, sondern eine Aufzeichnung, welche Vorträgen zur Grundlage zu dienen bestimmt war, und desshalb vieles nur in den kürzesten Worten andeutete, was seine verständlichere Fassung erst in der mündlichen Ausführung erhalten sollte. Das Hauptthema dieser Vorträge bildeten wohl die Punkte, denen in der zweiten Hälfte unseres Buchs eine besondere Sorgfalt gewidmet ist; während die allgemeinere metaphysische Erörterung, die ihnen als Einleitung und Grundlage vorangieng, nur leichter umrissen wurde. Der Inhalt derselben sollte aber ohne Zweifel in das Werk von der ersten Philosophie aufgenommen werden, zu dessen Abschluss sich c. 6—10 unseres Buches der Sache nach vorzüglich eigneten (c. 1—5 enthalten nichts, was nicht in den früheren Büchern stände). Was Rose Ar. libr. ord. 160 ff. gegen unser, durch die ältesten Zeugnisse (s. folg. Anm.) ganz besonders geschütztes Buch einwendet, beweist nicht gegen seinen aristotelischen Ursprung, sondern nur gegen seine Zugehörigkeit zur Metaphysik. — Unklar ist das Verhältniss der letzten zwei Bücher (von denen mit Rose S. 157 nur das XIV. für aristotelisch gelten zu lassen kein Grund vorliegt) zu dem übrigen Werke. Ursprünglich muss sie Arist. in dasselbe aufzunehmen beabsichtigt haben, da XIII, 2. 1076, a, 39 auf III, 2. 998, a, 7 ff., XIII, 2. 1076, b, 39 auf III, 2. 997, b, 12 ff., XIII, 10. 1086, b, 14 auf III, 6. 1003, a, 6 ff. verwiesen, und umgekehrt VIII, 1. 1042, a, 22 eine Erörterung über das Mathematische und die Ideen in Aussicht gestellt wird, welche nach XIII, Anf., wie es scheint, der Theologie zur Vorbereitung dienen sollte (Brandis S. 542, 413 a). Andererseits fehlt aber XIV, 1 die naheliegende Beziehung auf X, 1, auch B. VII u. VIII sind in XIII u. XIV nicht berücksichtigt (Bonitz S. 26). Namentlich aber ist unglaublich, dass Aristoteles einen grösseren Abschnitt fast wortgleich zweimal gebracht hätte, wie diess jetzt I, 6. 9 und XIII, 4. 5 geschieht; und da nun doch das erste Buch als Ganzes, ebenso wie das dritte, worin es angeführt wird (III, 2. 996, b, 8 ff. vgl. m. I, 2. 982, a, 16. b, 4. 1. 9; ebd. 997, b, 3 vgl. I, 6 f.), älter sein muss, als das 13te, so ist mir das wahrscheinlichste, dass die Darstellung I, 9, welche auch wirklich später und reifer als die des 13ten Buchs zu sein

scheinen aber schon in der nächsten Zeit nach Aristoteles' Tod in diese Verbindung gebracht worden zu sein [1]). Von den übrigen

scheint, erst einer zweiten Bearbeitung des 1sten Buchs angehört, zu der Aristoteles veranlasst wurde, als er in der Folge B. XIII und XIV von dem Plan des metaphysischen Hauptwerks ausschloss. Das zweite Buch (*α*), eine Sammlung von drei kleinen, eher zur Einleitung in eine Physik als in eine Metaphysik geeigneten und (nach c. 3, Schl.) bestimmten Aufsätzen, rührt gewiss nicht von Arist. her; die Alten (Scholion zu S. 993, a, 29 der akademischen Ausgabe, Schol. in Ar. 589, a, 41 wiederholt; der sog. Philoponus, Bekker's Anonymus Urbin., in der Einleitung zu *α*; auch Asklep. Schol. 520, a, 6 hat offenbar die gleiche Notiz vorgelegen, nur dass er sie auf *A* überträgt; vgl. Bonitz a. a. O. 15 f.) hielten theilweise (angeblich *οἱ πλείους*) einen Neffen des Eudemus, den Rhodier Pasikles (An. Urb.: Pasikrates) für seinen Verfasser. Dass es erst nach der Zusammenstellung der übrigen Stücke eingeschoben wurde, erhellt theils aus seiner Bezeichnung, theils aus der Art, wie es den Zusammenhang der eng verbundenen Bücher *A* u. *B* unterbricht; wesshalb es auch manche der Physik, andere wenigstens dem ersten Buch der Metaphysik voranstellen wollten (Schol. 589, b, 1 ff.). Wenn Syrian's Angabe, dass einzelne Ausleger Gross-Alpha verworfen haben (Schol. 849, a, 3), nicht die gleiche Verwechslung zu Grunde liegt, wie der obenberührten des Asklepius, hat er ein Recht, dieses Urtheil lächerlich zu finden.

1) Es ergibt sich diess (wie ich in den Abhandlungen d. Berl. Akad. 1877. Hist.-phil. Kl. 145 ff. nachgewiesen habe) mit Wahrscheinlichkeit aus dem Umstand, dass von den meisten ächten Büchern unseres Werkes bereits in den Schriften und Bruchstücken der ältesten Peripatetiker Gebrauch gemacht wird, und dass dieselben schon frühe unter einer gemeinsamen Bezeichnung zusammengefasst gewesen zu sein scheinen. Das erste Buch hat nämlich, wie dort gezeigt ist, nicht allein Theophrast für das erste seiner Geschichte der Physik zum Vorbild gedient, sondern auch bei Eudemus finden sich deutliche Spuren desselben, und der Verfasser der Abhandlungen über Melissus u. s. w. hat den Gesichtspunkt, nach dem er bei ihrer Abfassung verfuhr, ihm entlehnt; das dritte (B) und vierte werden von Eudemus, das vierte auch von Theophrast berücksichtigt; das sechste von Theophrast, das siebente von Eudemus, das neunte von Theophrast; das zwölfte von Theophrast, Eudemus, den Verfassern der grossen Moral und der Schrift *περὶ ζῴων κινήσεως*; das dreizehnte von Eudemus, das vierzehnte, wie es scheint, von Theophrast, das fünfte (die Abhandlung *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων*) von Strato. Den Beweis für diesen Sachverhalt liefert die Vergleichung der folgenden Stellen: 1) Metaph. I, 1. 981, a, 12 ff. Eudem. Fr. 2 Speng. 2) I, 3. 983, b, 20. Theophr. Fr. 40. 3) Ebd. Z. 30. Eud. Fr. 117. 4) I, 5. 986, b, 18 ff. De Melisso, Xenoph. u. s. w. vgl. Bd. I, 468. 484. 5) Ebd. Z. 21 ff. Theophr.

Schriften, die sich ihrem Inhalt nach der Metaphysik anreihen würden, können nur einige Aristoteles' früherer Zeit angehörige für ächt gehalten werden [1]).

Fr. 45. 6) Ebd. Z. 27 ff. Theophr. Fr. 43. 44. Eud. Fr. 11. S. 21, 7. 7) I, 6 Anf. Theophr. Fr. 48. 8) I, 6. 987, b, 32. Eud. Fr. 11. S. 22, 7 Sp. 9) I, 8. 989, a, 30 ff. Theophr. Fr. 46. 10) III, 2. 996, b, 26 ff. IV, 3. 1005, a, 19 ff. Eud. Fr. 4. 11) III, 3. 999, a, 6 ff. Eth. Eud. I, 8. 1218, a, 1 ff. 12) IV, 2. 1009, b, 12. 21. Theophr. Fr. 42 g. E. 13) IV, 6. 1011, a, 12. c. 7. 1012, a, 20. Theophr. Fr. 12, 26. 14) V, 11. Strato b. Simpl. Categ. Schol. in Arist. 90, a, 12–46. 15) VI, 1. 1026, a, 13—16. Theophr. Fr. 12, 1. 16) VII, 1. 1028, a, 10 ff. 20 ff. Eud. Fr. 5. 17) IX, 9. 1051, b, 24 ff. Theophr. Fr. 12, 25. 18) XII, 7, Anf. vgl. c. 8. 1073, a, 22 ff. De motu an. 6. 700, b, 7 f. 19) XII, 7. 1072, a, 20 ff. Theophr. Fr. 12, 5. 20) XII, 7. 1072, b, 24 f. c. 9. 1074, b, 21 ff. 33. Eth. Eud. VII, 12. 1245, b, 16 ff. M. Mor. II, 15. 1213, a, 1 ff. 21) XII, 10. 1075, b, 34 ff. Theophr. Fr. 12, 2. 22) XIII, 1. 1076, a, 28. Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 22. 23) XIV, 3. 1090, b, 13 ff. Theophr. Fr. 12, 2. Da hiernach auch solche Theile unserer Metaphysik, die ursprünglich nicht zu dem aristotelischen Hauptwerk gehörten, wie namentlich das zwölfte Buch, ebenso früh und ebenso häufig benützt wurden, wie die zu ihm gehörigen, so ist zu vermuthen, beide seien bereits in der nächsten Zeit nach Aristoteles' Tod mit einander verbunden worden; und eine bemerkenswerthe Bestätigung erhält diese Vermuthung dadurch, dass schon in der Schrift π. ζῴων κινήσεως, die ohne Zweifel noch dem dritten Jahrhundert angehört, c. 6. 700, b, 8 gerade das 12te Buch mit der von Aristoteles für sein metaphysisches Hauptwerk bestimmten Bezeichnung: ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας angeführt wird; denn die Verdächtigung dieser Worte (Krische Forsch. 267, 3. Heitz Verl. Schr. 182) ist durchaus unberechtigt; vgl. Bonitz Ind. arist. 100, a, 47 f. Wir werden daher mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, es seien nach Aristoteles' Tod mit den von ihm fertig gestellten Theilen des Werks über die erste Philosophie, d. h. mit B. I. III. IV. VI bis X unserer Metaphysik, die übrigen von ihm hinterlassenen Aufzeichnungen verwandten Inhalts, die erste Hälfte von B. XI, B. XII, XIII u. XIV, als Schriften über die πρώτη φιλοσοφία zusammengestellt, und ebenso damals schon B. V zwischen IV u. VI eingeschoben worden; wogegen Klein-Alpha und die zweite Hälfte von B. XI erst von Andronikus mit dem Werke, dem sie ihrem Ursprung und Inhalt nach fremd sind, verbunden wurden. Wer nun jene erste Redaktion vornahm, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit bestimmen; indessen verdient die Angabe Alexanders (z. Metaph. 760, b, 11 ff. Bekk. 483, 14 Bon.), dass es Eudemus gewesen sei, alle Beachtung; während der hievon abweichenden Erzählung des Asklepius (Schol. in Ar. 519, b, 38 ff.) die stärksten Bedenken entgegenstehen. Näheres hierüber a. a. O. S. 156 f.

1) Ausser den Büchern über die Philosophie (oben S. 58, 2. 60), das

Den grössten Raum nehmen unter den Geisteserzeugnissen des Philosophen die naturwissenschaftlichen Werke ein. Unter denselben treten zunächst einige wichtige Untersuchungen hervor, welche von Aristoteles selbst mit einander verknüpft, die allgemeinsten Gründe und Bedingungen der Körperwelt, das Weltgebäude und die Himmelskörper, die elementarischen Stoffe, ihre Eigenschaften und Verhältnisse, nebst den meteorologischen Erscheinungen behandeln: die Physik [1]), die zwei zusammen-

Gute und die Ideen (S. 64, 1. 65, 1) war vielleicht auch περὶ εὐχῆς (S. 61, 1 Schl.) ächt; die 3 Bücher π. τύχης (An. App. 152) dagegen wohl ebensowenig als der Μαγικός, den zwar Diog. I, 1. 8. II, 45 und ohne Zweifel auch Plin. H. n. XXX, 1, 2 als aristotelisch benützt, der aber von dem Anon. Men. Nr. 191 zu den Pseudepigraphen gerechnet wird, und nach Suid. Ἀντισθ. auch Antisthenes, theils dem Sokratiker theils (nach Bernhardy's glücklicher Vermuthung: „Ῥοδίῳ“ statt Ῥόδωνι) dem Peripatetiker aus Rhodos (um 180 v. Chr.) beigelegt wurde. (Ueber denselben: Rose Ar. ps. 50 f., der ihn für einen Dialog hält. Ar. Fragm. 27—30, S. 1479. Heitz S. 294. Fr. Hz. 66). Die Θεολογούμενα, welche Macrob. Sat. I, 18 Arist. beilegt, und von welchen auch die Theogonie (Schol. Eurip. Rhes. 28) und die τελεταὶ (Schol. Laur. in Apoll. Rhod. IV, 973 — die Stellen finden sich mit verwandtem b. Rose Ar. ps. 615 ff. Fr. Hz. 347 f.) Theile gewesen zu sein scheinen, weist Rose a. a. O. dem Rhodier Aristokles (einem Zeitgenossen Strabo's) zu; mir ist diese Vermuthung mit Heitz (S. 294 f.) unwahrscheinlich. Ein ächtes aristotelisches Werk können sie aber nicht gewesen sein, und ihren Inhalt scheinen nicht philosophische Untersuchungen über die Gottheit, sondern Zusammenstellungen und vielleicht auch Deutungen von Mythen und Kultusgebräuchen gebildet zu haben. π. ἀρχῆς scheint zwar nach seiner Stelle im Verzeichniss des Diog. 41 eher eine metaphysische oder physische, als eine politische Schrift gewesen zu sein; indessen wissen wir sonst nichts darüber. Ueber eine „Theologie des Aristoteles“, die aus der neuplatonischen Schule hervorgegangen und in einer arabischen Uebersetzung erhalten ist, vgl. m. Dieterci Abhandl. d. D. morgenl. Gesellsch. 1877, 1, 117 ff.

1) Φυσικὴ Ἀκρόασις in 8 B. (auch An. 148 sollte statt ιη' wohl η' stehen). So nennen die Handschriften, auch die der Ausleger, Simpl. Phys. Eing., An. 148. Pt. 34 u. a. das Werk. Aristoteles selbst bezeichnet gewöhnlich nur die ersten Bücher als φυσικὰ oder τ' περὶ φύσεως (Phys. VIII, 1. 251, a, 8 vgl. m. III, 1; VIII, 3. 253, b, 7 vgl. II, 1. 192, b, 20; VIII, 10. 267, b, 20 vgl. III, 4 ff.; Metaph. I, 3. 983, a, 33. c. 4. 985, a, 12. c. 7. 988, a, 22. c. 10, Anf. XI, 1. 1059, a, 34 vgl. Phys. II, 3. 7; Metaph. I, 5. 986, b, 30 vgl. Phys. I, 2 f.; XIII, 1, Anf. c. 9. 1086, a, 23 vgl. Phys. I.), die späteren dagegen nennt er in der Regel τὰ περὶ κινήσεως (Metaph. IX, 8. 1049, b, 36 vgl. Phys. VIII. VI, 6 f.; De coelo I,

gehörigen Werke über den Himmel und über das Entstehen und

5. 7. 272, a, 30. 275, b, 21 vgl. Phys. VI, 7. 238, a, 20 ff. c. 2. 233, a. 31. VIII, 10; De coelo III, 1. 299, a, 10 vgl. Phys. VI, 2. 233, b, 15; gen. et corr. I, 3. 318, a, 3 vgl. Phys. VIII; De sensu c. 6. 445, b, 19 vgl. Phys. VI, 1 f.; Anal. post. II, 12. 95, b, 10). Doch wird Phys. VIII, 5. 257, a, 34 mit den Worten ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως auf B. VI, 1 f. 4, Metaph. VIII, 1, Schl. mit φυσικὰ auf B. V, 1 verwiesen, und Metaph. I, 8. 989, a, 24. XII, 8. 1073, 32 geht der Ausdruck τὰ π. φύσεως nicht allein auf die ganze Physik, sondern auch auf andere naturwissenschaftliche Schriften (vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St.). Dem Inhalt nach wird B. III, 4 f. De coelo I, 6. 274, a, 21 mit den Worten: ἐν τοῖς περὶ τὰς ἀρχάς, B. IV, 12. VI, 1 De coelo III, 4. 303, a, 23 mit περὶ χρόνου καὶ κινήσεως, viele andere Stellen (vgl. Ind. arist 102, b, 18 ff.) werden mit allgemeineren Bezeichnungen angeführt. D. 90. 45 (115) nennt π. φύσεως und π. κινήσεως, aber jenes nur mit drei Büchern, dieses mit Einem (vgl. S. 52, 1). Simplicius (Phys. 190, a, o. 216, a, m. 258, b, u. 320, a, u.) behauptet, Aristoteles selbst sowohl, als seine ἑταῖροι (Theophrast und Eudem), nennen die fünf ersten Bücher φυσικὰ oder π. ἀρχῶν φυσικῶν, B. VI—VIII π. κινήσεως. Ohne Zweifel hat aber Porphyr (b. Simpl. 190, a, m) Recht, wenn er das mit B. VI so eng verbundene B. V unter dem Titel π. κινήσεως mitbefasste. Denn mögen auch zur Zeit Adrast's (bei Simpl. 1, b, m. 2, a, o.) bei manchen die fünf ersten Bücher die Ueberschrift: π. ἀρχῶν oder π. ἀρχῶν φυσικῶν getragen haben, welche andere dem ganzen Werk gaben, B. VI — VIII dagegen den Titel: π. κινήσεως, unter dem sie auch Andronikus anführte (Simpl. 216, a, o.), so lässt sich doch nicht beweisen, dass diess auch schon in der älteren Zeit geschah; wenn vielmehr Theophrast B. V u. d. T. ἐκ τῶν φυσικῶν anführte, so kann er dabei φυσικὰ recht wohl in jener weiteren Bedeutung genommen haben, in der es nicht allein unser ganzes Werk, sondern auch noch andere naturwissenschaftliche Schriften bezeichnete (s. o. und Simpl. 216, a, m), und wenn Damasus, der Lebensbeschreiber und wohl auch Schüler des Eudemus, ἐκ τῆς περὶ φύσεως πραγματείας τῆς Ἀριστοτέλους τῶν περὶ κινήσεως τρία nennt (Simpl. 216, a, m, wo für Damasus den Neuplatoniker Damascius zu setzen durchaus nicht angeht), so folgt doch nicht, dass er damit B. VI—VIII, und nicht vielmehr B. V. VI. VIII meinte (vgl. Rose Arist. libr. ord. 198 f. Brandis II, b, 782 f.). B. VII machte nämlich schon auf die Alten den Eindruck, dass es nicht recht in den Zusammenhang des Ganzen verarbeitet sei, und Eudemus hatte es nach Simpl. Phys. 242, a, o. in seiner Bearbeitung der Schrift übergangen. Für unächt (wie Rose S. 199 will) wird es desshalb doch nicht zu halten sein, wohl aber mit Brandis (II, b, 893 ff.) für eine Zusammenstellung vorläufiger Aufzeichnungen, die keinen Theil des physikalischen Werks bildeten. In seinen Text sind aus einer schon Alexander und Simplicius bekannten Paraphrase (Simpl. 245, a, o. b, u. 253, b, u.) vielfache Zusätze und Aenderungen gekommen (s. Spengel

Vergehen [1]), die Meteorologie [2]). Mit diesen Hauptwerken hängen,

Abhandl. der Münchn. Akad. III, 313 ff.); den ursprünglichen Text gibt die kleinere Bekker'sche und die Prantl'sche Ausgabe. Die Aechtheit von B. VI, c. 9. 10 vertheidigt Brandis II, b, 889 mit Recht gegen Weisse.

1) *Π. Οὐρανοῦ* in vier, *π. Γενέσεως καὶ Φθορᾶς* in zwei Büchern. Die gegenwärtige Abtheilung dieser zwei Werke rührt aber schwerlich von Aristoteles her, denn B. III u. IV *π. Οὐρανοῦ* ist den Ausführungen der zweiten Schrift näher verwandt, als den vorangehenden Büchern. Auf beide Schriften verweist Aristoteles durch einen kurzen Rückblick auf ihren Inhalt am Anfang der Meteorologie; auf De coelo II 7 ebd. I, 3. 339, b, 36 (vgl. 341, a, 17 ff.) mit den Worten: *τὰ περὶ τὸν ἄνω τόπον θεωρήματα;* auf gen. et corr. I, 7 De an. II, 5. 417, a, 1 (*ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*, ähnlich gen. an. IV, 3. 768, b, 23: *ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένοις*); auf gen. et corr. I, 10 (nicht: Meteor. IV) De sensu c. 3. 440, b, 3. 12 (*ἐν τοῖς περὶ μίξεως*); auf gen. et corr. II, 2 ff. De an. II, 11. 423, b, 29. De sensu c. 4. 441, b, 12 (*ἐν τοῖς περὶ στοιχείων*). Eine Schrift *π. Οὐρανοῦ* hatte nach Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 468, a, 11. 498, b, 9. 42. 502, a, 43 auch Theophrast verfasst und die aristotelische darin berücksichtigt; ausser ihm sind Xenarchus und Nikolaus der Damascener die frühesten Zeugen für das Dasein dieser Schrift (s. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 952), deren Aechtheit übrigens so wenig, als die der Bücher *π. γενέσεως κ. φθ.*, einem Zweifel unterliegt. Aus Stob. Ekl. I, 486. 536 kann man nicht (mit Ideler Arist. Meteorol. I, 415. II, 199) schliessen, dass die Bücher vom Himmel ehmals vollständiger oder in einer andern Recension vorhanden gewesen seien; aus Cic. N. D. II, 15. Plut. plac. V, 20 ohnedem nicht.

2) Die Meteorologie (*Μετεωρολογικά*, b. An. App. 150: *π. Μετεώρων δ' ἢ μετεωροσκοπικά*, von Pt. 37 mit 4, 76 mit 2 Büchern angegeben) setzt sich, wie bemerkt, mit den eben genannten Werken in unmittelbare Verbindung. Die Aechtheit dieser Schrift kann nicht bezweifelt werden: Aristoteles selbst nennt sie zwar nicht, (denn De plant. II, 2. 822, b, 32 gehört einer unächten Schrift an), beruft sich aber wiederholt auf ihre Ausführungen (vgl. Bonitz Ind. arist. 102, b, 49); nach Alex. Meteor. 91, a, u. Olympiod. b. Ideler Arist. Meteor. I. 137. 222. 286 scheint sie schon Theophrast (in s. *Μεταρσιολογικά* Diog. V, 44) nachgebildet zu haben; Ideler a. a. O. I, VII f. zeigt, dass sie Aratus, Philochorus (?), Agathemerus, Polybius, Posidonius bekannt war. (Eratosthenes dagegen scheint sie nicht gekannt zu haben; s. ebd I, 462.) Von ihren vier Büchern scheint aber das letzte, seinem Inhalt nach, ursprünglich nicht zu ihr gehört zu haben. Alexander (Meteor. 126, a, m) und Ammonius (bei Olympiod. Arist. Meteor. ed. Id. I, 133) wollen es lieber der Schrift vom Entstehen und Vergehen zuweisen; auch zu dieser passt es aber nicht, und da es nun doch ächt aristotelisch aussieht und von Aristoteles (part. an. II, 2. 649, a,

so weit sie nicht als Theile darin enthalten, oder als unächt zu beseitigen sind, verschiedene andere naturwissenschaftliche Abhandlungen zusammen [1]); eine eigene | Klasse, den genannten nur

33 vgl. Met. IV, 10. gen. an. II, 6. 743, a, 6 vgl. Met. IV, 6. 383, b, 9. 384, a, 33) berücksichtigt wird, so wird es für eine abgesonderte Abhandlung zu halten sein, welche beim Anfang der Meteorologie noch nicht in dieser Form beabsichtigt (vgl. Meteor. I, 1, Schl.), in der Folge an die Stelle der Erörterungen trat, die am Schluss des dritten, den Plan des Werks offenbar noch nicht zu Ende führenden Buchs noch in Aussicht gestellt werden. Es selbst führt c. 8. 384, b, 33 (wie auch Bonitz Ind. arist. 98, b, 53 gegen Heitz bemerkt) die Stelle Meteor. III, 6/7. 378, a, 15 an. (Vgl. hiezu Ideler a. a. O. II, 347—360. Spengel üb. d. Reihenfolge d. naturwissensch. Schriften d. Arist. Abhandl. d. Münchn. Akad. V, 150 ff. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 1073. 1076 f. Rose Arist. libr. ord. 197.) Die Zweifel gegen das erste Buch, deren Olimpiod. a. a. O. I, 131 erwähnt, haben nichts auf sich. Dass es im Alterthum eine doppelte Recension der Meteorologie gegeben habe, scheint mir durch das, was Ideler I, XII f. beibringt, nicht erwiesen. Die Angaben, welche er aus einer zweiten Gestalt unseres Werks ableitet, können meist auch andern Schriften entnommen sein, und wo diess nicht der Fall ist (Sen. qu. nat. VII, 28, 1 vgl. Meteor. I, 7. 344, b, 18), lässt sich ein Irrthum des Berichterstatters annehmen. Möglich ist es aber allerdings, dass die Schrift auch in einer erweiternden Ueberarbeitung oder einer mit mancherlei Zusätzen versehenen Ausgabe vorhanden war. Vgl. Brandis S. 1075.

1) Auf die Physik gehen die Titel: π. Ἀρχῶν ἢ Φύσεως ά (An. 21), ἐν τοῖς π. τῶν ἀρχῶν τῆς ὅλης φύσεως (Themist. De an. II, 71. 76 Sp.), ἐν τοῖς π. τῶν ἀρχῶν (ebd. 93), π. Κινήσεως (D. 45. 115. An. 102 1 B., Pt. 17 8 B., das gleiche aber als *auscultatio physica* noch einmal Nr. 34), vielleicht auch π. Ἀρχῆς (D. 41); wie es sich in dieser Beziehung mit den Titeln π. Φύσεως (D. 90 3 B., An. 81 1 B.), Φυσικὸν ά (D. 91), π. Φυσικῶν ά (An. 82) verhält, lässt sich nicht ausmachen. Auch π. Χρόνου (An. App. 170. Pt. 85) könnte möglicherweise nur der Abschnitt Phys. IV, 10—14 sein, doch möchte ich eher an eine besondere Abhandlung von irgend einem Peripatetiker denken. Mit der Bezeichnung ἐν τοῖς π. στοιχείων verweist Arist. selbst De an. II, 11. 423, b, 28. De sensu 4, 441, a, 12 auf gen. et. corr. II, 2 f.; ob aber auch bei Diog. 39. An. 35 der Titel π. Στοιχείων γ΄ nur auf diese Schrift geht, etwa in Verbindung mit B. 3 und 4 De coelo (s. o. 52, 1, oder mit Meteor. 4 (Heitz Fr. S. 156), ob vielleicht aus mehreren aristotelischen Werken das die Elemente betreffende besonders zusammengestellt, oder ob endlich eine eigene Schrift über die Elemente, welche aber nicht für aristotelisch gehalten werden könnte, vorhanden war, muss dahingestellt bleiben. Aehnlich verhält es sich mit dem Buch π. τοῦ Πάσχειν ἢ πεπονθέναι (D. 25). Arist. selbst verweist De an. II, 5. 417, a, 1. gen. anim. IV, 3. 768, b, 23 mit der

Formel: ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν auf gen. et corr. I, 7 ff. (was zwar Trendelenburg z. d. St. De anima und Heitz S. 80 bezweifeln, was sich mir aber aus einer Vergleichung der Stellen unabweislich zu ergeben scheint; m. vgl. mit gen. an. a. a. O. S. 324, a, 30 ff., mit De an. 416, b, 35 S. 323, a, 10 ff., mit De an. 417, a, 1: τοῦτο δὲ πῶς δυνατὸν ἢ ἀδύνατον, εἰρήκαμεν u. s. w. S. 325, b, 25: πῶς δὲ ἐνδέχεται τοῦτο συμβαίνειν, πάλιν λέγωμεν u. s. f.). Es liegt daher nahe, auch bei Diogenes nur an diesen Abschnitt, oder auch an das ganze erste Buch der genannten Schrift zu denken; sollte aber auch eine eigene Abhandlung gemeint sein, so ist es mir doch jedenfalls wahrscheinlicher, dass sie der Erörterung gen. et corr. analog war, als dass sie (wie Trendelenburg glaubt, Gesch. d. Kategorieenl. 130 f.) die Kategorieen des Thuns und Leidens im allgemeinen behandelte, und dass auch die zwei aristotelischen Citate sich auf eine solche allgemein logische Untersuchung beziehen. — An die Physik würde sich weiter die Abhandlung *De quaestionibus hylicis* (Pt. 50) und vielleicht auch *De accidentibus universalibus* (Pt. 75) anschliessen; dieselben waren aber ohne Zweifel unächt; auch π. κόσμου γενέσεως (An. App. 184) kann der Philosoph, welcher die Weltentstehung so entschieden bestreitet, selbstverständlich nicht geschrieben haben. — Das Buch π. κόσμου, selbst unsern drei Verzeichnissen noch unbekannt, ist frühestens 50—1 v. Chr. verfasst; vgl. Th. III, a, 558 ff. — Das angebliche Bruchstück einer Schrift π. μίξεως, welches Minoides Mynas seiner Ausgabe des Gennadius gegen Pletho beigefügt hat, (Heitz Fragm. S. 157) stammt vielleicht aus den S. 78, 4 besprochenen Diäresen. — Auch unter den Abhandlungen, welche in das Gebiet der sog. Meteorologie gehören, scheint viel unächtes gewesen zu sein. Eine Schrift π. ἀνέμων (Achill. Tat. in Ar. c. 33. S. 158, A. Fr. Hz. 350. Rose Ar. ps. 622) ist Aristoteles vielleicht nur durch Verwechslung mit Theophrast (über welchen Diog. V, 42. Alex. Meteor. 101, b, o. 106, a, m. u. ö. z. vgl.) beigelegt, ebenso die σημεῖα χειμώνων (D. 112, bei An. 99: σημασία, oder -αι, χειμ. in der Ueberschrift des Bruchstücks Arist. Opp. II, 973: π. σημείων), deren Ueberbleibsel sich Fr. Ar. 237 ff. S. 1521. Fr. H. 157. Arist. pseud. 243 ff. finden. Die Schrift π. ποταμῶν (Ps.-Plut. De fluv. c. 25, Schl. Heitz 297. Fr. H. 349) scheint ein spätes Machwerk gewesen zu sein; weit älter (Rose glaubt, aus der Zeit, oder selbst ein Werk Theophrast's) ist die π. τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως (An. App. 159. Pt. 22), worüber Rose Ar. ps. 239 ff. Ar. Fr. 1520. Fr. H. 211. Die Abhandlungen *De humoribus* und *De siccitate* (Pt. 73. 74) sind schon desshalb nicht für ächt zu halten, weil sie sonst nie erwähnt werden. Gegen die Schrift π. Χρωμάτων hat Prantl (Arist. üb. die Farben, Münch. 1849, S. 82 ff. vgl. 107 ff. 115. 142 f. u. ö.) begründete Einwendungen erhoben. Dass Arist. ein Buch π. Χυμῶν geschrieben habe, nimmt Alex. in Meteor. 98, b, u. Olympiodor in Meteor. 36, a (b. Ideler Arist. Meteor. I, 287 f.) an, keiner von beiden scheint es aber selbst gekannt zu haben; so bemerkt auch Michael Ephes. zu De vita et m. 175,

theilweise verwandt, bilden die mathematischen, mechanischen, optischen und astronomischen Schriften [1]).

b, u., die Schriften des Aristoteles π. φυτῶν καὶ χυλῶν seien verloren, wesshalb man sich an Theophrast halten müsse. Arist. selbst verweist Meteor. II, 3. 359, b, 20 auf eine eingehendere Erörterung über die schmeckbaren Eigenschaften der Dinge; da er aber über denselben Gegenstand in der späteren Abhandlung De sensu c. 4, Schl. weitere Untersuchungen für das Werk über die Pflanzen in Aussicht stellt, fragt es sich doch sehr, ob wir diese Verweisung auf eine besondere Schrift π. Χυμῶν, und nicht vielmehr (als später eingetragen) auf De sensu c. 4. De an. II, 10 zu beziehen haben. Eine Untersuchung über die Metalle stellt Arist. Meteor. III, Schl. in Aussicht, seine Ausleger erwähnen auch einer μονόβιβλος π. μετάλλων (Simpl. Phys. 1, a, u. De coelo, Schol. in Ar. 468, b, 25. Damasc. De coelo ebd. 454, a, 22. Philop. Phys. a, 1, m., der aber zur Meteorologie, I, 135 Id., redet, als ob er von einer solchen Schrift nichts wüsste. Olympiod. in Meteor. I, 133 Id.), die aber mit mehr Grund Theophrast beigelegt wird (Pollux Onomast. VII, 99. X, 149 vgl. Diog. V, 44. Theophr. De lapid. Anf. Alex. Meteor. 126, a, o. II, 161 Id. u. a.). Vgl. Rose Arist. ps. 254 ff. 261 ff. Ar. Fr. 242 f. S. 1523. Fr. H. 161, und gegen die Beziehung von Meteor. III, 7. 378, b, 5. IV, 8. 384, b, 34 auf die Schrift π. μετ. (die aber auch Heitz S. 68 nicht behaupten will) Bonitz Ind. ar. 98, b, 53. Wie sich hiezu die Schrift *De metalli fodinis* (Hadschi Khalfa b. Wenrich De auct. Gr. vers. arab. 160) verhält, wissen wir nicht. Die Schrift über den Magnet (π. τῆς λίθου D. 125. An. 117. Rose Ar. ps. 242. Fr. H. 215) war schwerlich ächt, die von den Arabern viel gebrauchte *De lapidibus* (Hadschi Kh. a. a. O. 159; weiteres bei Meyer Nicol. Damasc. De plantis praef. S. XI. Rose Ar. libr. ord. 181 f. Ar. ps. 255 f.) gewiss nicht.

1) Μαθηματικὸν α΄ (D. 63. An. 53), π. τῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐσίας (An. App. 160), π. μονάδος (D. 111. An. 100). π. μεγέθους (D. 85. An. 77, wenn diess nicht vielmehr eine rhetorische Abhandlung war, s. o. 76, 2 g, E.). Die Abhandlung π. ἀτόμων Γραμμῶν (Ar. Opp. II, 968 ff.) in unsern Verzeichnissen nur von Ptol. 10 genannt, von Arist. selbst nie angeführt, wurde nach Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 510, b, 10. Philop. gen. et corr. 8, b, m. auch Theophrast beigelegt, (wogegen Philop. a. a. O. 37, a, u. Phys. m, 8, m. die Schrift einfach als aristotelisch behandelt) was manches für sich hat. (Gegen ihre Aechtheit auch Rose Ar. libr. ord. 193.) Dass Arist. über die Quadratur des Zirkels geschrieben habe, sagt Eutoc. ad Archim. de circ. dimens. prooem. nicht; seine Aeusserung geht auf soph. el. 11. 171, b, 14. Phys. I, 2. 185, a, 16. Ohne nähere Angabe nennt Simpl. Categ. 1, ζ (Bas.) Aristoteles' γεωμετρικά τε καὶ μηχανικὰ βιβλία. Unsere Μηχανικὰ jedoch (D. 123. An. 114: μηχανικὸν oder -ῶν), die richtiger (wie bei Ptol. 18) μηχανικὰ προβλήματα genannt würden, sind gewiss nicht aristotelisch. (Vgl. auch Rose a. a. O. 192.) Ein Buch Ὀπτικὸν (-ῶν sc. προβλημάτων) nennt D. 114. An. 103, ὀπτικὰ βιβλία David in Categ. Schol.

| Auf die Physik und die verwandten Schriften folgen die zahlreichen und wichtigen Werke über die lebenden Wesen. Dieselben sind theils beschreibende, theils untersuchende. In die erste Klasse gehört die Thiergeschichte [1]) und die anatomischen

25, a, 36. Anon. proleg. in metaph. (b. Rose Ar. ps. 377. Heitz Fr. 215), ὀπτ. προβλήματα v. Marc. S. 2 vgl. S. 8 R. Dass eine solche Schrift schon frühe unter Aristoteles' Namen im Umlauf war, zeigt ihre Anführung in einer lateinischen Uebersetzung von Hero's (um 230) Katoptrik (b. Rose a. a. O. 378. Ar. Fr. 1534. Fr. H. 216) und den (pseudo-) aristotelischen Problemen XVI, 1, Schl. Ihre Aechtheit ist damit freilich noch nicht verbürgt, so möglich es immerhin ist, dass sich unter den ächten Problemen auch optische befanden. Mit der Schrift *De speculo*, welche arabische und christliche Schriftsteller des Mittelalters Arist. beilegen, scheinen Euklid's *Κατοπτρικὰ* gemeint zu sein (Rose Ar. ps. 376). Ein *Ἀστρονομικὸν* kennt nicht blos D. 113. An. 101, sondern auch Aristoteles verweist Meteor. I, 3. 339, b, 7 (ἤδη γὰρ ὦπται διὰ τῶν ἀστρολογικῶν θεωρημάτων ἡμῖν), ebd. c. 8. 345, b, 1 (καθάπερ δείκνυται ἐν τοῖς περὶ ἀστρολογίαν θεωρήμασιν) und De coelo II, 10. 291, a, 29 (περὶ δὲ τῆς τάξεως αὐτῶν u. s. w. ἐκ τῶν περὶ ἀστρολογίαν θεωρείσθω· λέγεται γὰρ ἱκανῶς) auf ein derartiges Werk; auch Simpl. z. d. St. De coelo, Schol. 497, a, 8 scheint an ein solches zu denken. Derselben Ansicht ist unter den neueren Gelehrten Bonitz Ind. ar. 104, a, 17 ff., ebenso nimmt Prantl zu Arist. π. οὐρ. S. 303 an, dass es ein solches Werk von Arist. gegeben habe, auch Heitz S. 117 findet es wahrscheinlich, während er Fragm. 160 sich nicht entscheiden will. Blass Rhein. Mus. XXX, 504 bezieht die Anführungen auf fremde Schriften, Ideler Arist. Meteor. I, 415 denkt an eine andere Bearbeitung der Bücher vom Himmel, was nichts für sich hat. Dass diese astronomische (oder wie sie Arist. nach Heitz' richtiger Bemerkung genannt haben würde: astrologische) Schrift die Form von Problemen hatte, ist mir nicht wahrscheinlich, da Arist. wiederholt von θεωρήματα redet. Nicht um sie, sondern nur um späte Unterschiebungen, wird es sich bei den von Hadschi Khalfa (S. 159–161 genannten Titeln: *De siderum arcanis*, *De sideribus eorumque arcanis*, *De stellis labentibus*, *Mille verba de astrologia judiciaria* handeln. Wie es sich sonst mit der Aechtheit der mathematischen und der verwandten Schriften verhielt, lässt sich nicht ausmachen; dass keine derselben von Aristoteles verfasst sein könne, sucht Rose Ar. libr. ord. 192 f. vergeblich zu beweisen.

1) *π. τὰ Ζῷα ἱστορία* (*π. ζῴων ἱστορίας ι* An. App. 155; das gleiche Werk meinen aber D. 102. An. 91 offenbar mit ihren 9 Büchern *π. ζῴων*, und Ptol. 42. Die Araber zählen bald 10, bald 15, bald 19 Bücher, sie hatten also unsere Thiergeschichte durch allerlei Zusätze erweitert, s. Wenrich De auct. graec. vers. 148 f.). Aristoteles selbst führt diese Schrift unter verschiedenen Namen an: *ἱστορίαι* (oder auch — *ία*) *π. τὰ ζῷα* (part. anim. III, 14. 674, b, 16. IV, 5. 680, a, 1. IV, 8, Schl. IV, 10. 689, a, 18.

IV, 13. 696, b, 14. gen. an, I, 4. 717, a, 33. I, 20, 728, b, 13. respir. c. 16, Anf.); *ἱστορίαι π. τῶν ζῴων* (part. anim. II, 1, Anf. c. 17. 660, b, 2. gen. anim. I, 3. 716, b, 31. respir. c. 12. 477, a, 6), *ζωϊκὴ ἱστορία* (part. anim. III, 5, Schl.), *ἱστορία φυσικὴ* (part. an. II, 3. 650, a, 31. ingr. an. c. 1, Schl.), auch einfach *ἱστορίαι* oder *ἱστορία* (De respir. 16. 478, b, 1. gen. anim. I, 11. 719, a, 10. II, 4. 740, a, 23. c. 7. 746, a, 14. III, 1. 750, b, 31. c. 2. 753, b. 17. c. 8, Schl. c. 10, Schl. c. 11, Schl.). Ihrem Inhalt nach ist sie mehr eine vergleichende Anatomie und Physiologie, als eine Thierbeschreibung; über ihren Plan s. m. J. B. Meyer Arist. Thierkunde 114 ff. An ihrer Aechtheit ist im übrigen nicht zu zweifeln; nur das 10te Buch wird nicht blos mit Spengel (De Arist. libro X hist. anim. Heidelb. 1842) für die Rückübersetzung aus der lateinischen Uebersetzung einer aristotelischen, hinter B. VII gehörigen, Abhandlung, sondern mit Schneider (IV, 262 f. I, XIII s. Ausg.) Rose (Ar. libr. ord. 171 ff.) und Brandis (gr.-röm. Phil. II, b, 1257 f.) für unächt zu halten sein. Ausser allem andern würde schon die unaristotelische Annahme eines weiblichen Samens diess beweisen. Mit diesem Buch ist ohne Zweifel die Schrift *ὑπὲρ* (oder *περὶ*) *τοῦ μὴ γεννᾷν* (D. 107. An. 90) identisch. Ueber Alexanders angebliche Mitwirkung für unser Werk vgl. S. 32 f., über seine Quellen auch Rose Ar. libr. ord. 206 ff. — Neben der Thiergeschichte existirten im Alterthum noch mehrere ähnliche Werke. So benützt namentlich Athenäus mit den Bezeichnungen: *ἐν τῷ π. Ζῴων*, *ἐν τοῖς π. Ζ.*, (wofür mit Rose Ar. ps. 277. Heitz 224 durchweg gleichfalls *Ζωϊκῶν* zu setzen, mir nicht nöthig scheint) *ἐν τῷ π. Ζῳϊκῶν*, *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ζῳϊκῷ*, *ἐν τῷ π. Ζῴων ἢ* [*καὶ*] *Ἰχθύων*, *ἐν τῷ π. Ζῳϊκῶν καὶ Ἰχθύων*, *ἐν τῷ π. Ἰχθύων* Eine und dieselbe, von unserer Thiergeschichte, wie aus seinen Mittheilungen selbst erhellt, verschiedene Schrift, während er zugleich seltsamerweise das 5te Buch der Thiergeschichte oft als *πέμπτον π. Ζῴων μορίων* anführt (m. s. d. Register zu Athen.; die Anmerkungen Schweighäusers zu den betreffenden Stellen, namentlich zu II, 63, b. III, 88, c. VII, 281, f. 286, b; Rose Ar. ps. 276 ff. Ar. Fr. Nr. 277 ff.; Heitz 224 f. Fr. H. 172). Auch Clemens (Paedag. II, 150, C vgl. m. Athen. VII, 315, e) scheint sich auf dieses Werk zu beziehen; desselben erwähnt Apollon. Mirabil. c. 27, indem er es ausdrücklich von dem *π. Ζῴων* (unserer Thiergeschichte) unterscheidet. Blosse Theile desselben bezeichnen, wie es scheint, die Titel: *π. θηρίων* (Eratosth. Catasterismi c. 41 und wohl nach ihm das Scholion zu Germanicus Aratea Phaenom. V. 427, Arat. ed. Buhle II, 88); *ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων ζῴων* (D. 106. An. 95); *ὑπὲρ τῶν συνθέτων ζῴων* (D. 105. An. 92); *π. τῶν φωλευόντων* (Ptol. 23: „*fari tufulin*". Diog. V, 44 legt eine Schrift dieses Titels, ohne Zweifel die gleiche, Theophrast bei, dessen Fragm. 176—178 Wimm., aus Athen. II, 63, c. III, 105 d. VII, 314, b, ihr entnommen sind. Ebendaher stammt wohl auch die Notiz b. Plut. qu. conv. 8, 9, 3, die Rose Ar. Fr. Nr. 38 dem Dialog Eudemus, Heitz Fragm. Ar. 217 den *ἰατρικὰ* zuweist). Was aus diesen und ähnlichen

Beschreibungen [1]; | die zweite eröffnen die drei Bücher von der Seele [2], | denen sich viele weitere anthropologische

Schriften, bald unter Aristoteles' bald unter Theophrast's Namen, angeführt wird, findet sich bei Rose Ar. ps. 276—372. Ar. Fr. 257—334, S. 1525 ff. Heitz Fragm. Ar. 171 ff. Plin. H. nat. VIII, 16, 44 lässt den Philosophen gegen 50, Antigonus Mirab. c. 60 (66) gar gegen 70 Bücher über die Thiere schreiben. Aecht waren von den so eben genannten Schriften ohne Zweifel nur die ersten neun Bücher unserer Thiergeschichte; das von Athenäus benützte Werk, schon nach der Sprache der Fragmente nicht aristotelisch, scheint eine aus ihnen und andern Quellen geflossene Compilation gewesen zu sein, welche nach dem so eben aus Antigonus angeführten noch dem 3. Jahrhundert angehören muss.

1) Die Ἀνατομαὶ (nach D. 103. An. 93 sieben Bücher) werden von Aristoteles sehr oft angeführt (m. s. die Belege bei Bonitz Ind. arist. 104, a, 4 ff. Heitz Fr. Ar. 160 f.), und es ist nicht möglich, diese Verweisungen (mit Rose Arist. libr. ord. 188 f.) wegzudeuten; nach H. an. I, 17. 497, a, 31. IV, 1. 525, a, 8. VI, 11. 566, a, 15. gen. an, II, 7. 746, a, 14. part. an. IV, 5. 680, a, 1. De respir. 16. 478, a, 35 waren sie mit Zeichnungen ausgestattet, welche vielleicht ihren Hauptbestandtheil bildeten. Der Scholiast zu ingr. anim. (hinter Simpl. De anima) 178, b, u. citirt sie schwerlich aus eigener Anschauung; Apulejus De Mag. c. 36. 40 bezeichnet ein aristotelisches Werk π. ζῴων ἀνατομῆς als allgemein bekannt, sonst wird aber diese Schrift selten erwähnt, und auch Apulejus meint damit vielleicht die π. ζῴων μορίων. Ein Auszug daraus (Ἐκλογὴ ἀνατομῶν D. 104. An. 94. Apollon. Mirab. c. 39) war gewiss nicht aristotelisch. Rose's Meinung (Ar. pseud. 276), dass die ἀνατομαὶ mit den ζωικὰ Ein Werk seien, widerspricht Heitz Fr. Ar. 171 mit Recht. Eine Ἀνατομὴ ἀνθρώπου führt An. 187 unter den Pseudepigraphen an; Arist. machte keine Sektionen an Menschen; vgl. H. an. III, 3. 513, a, 12. I, 16, Anf. Lewes Aristoteles S. 161. 169. d. Uebersetzung.

2) π. Ψυχῆς wird von Aristoteles an vielen Stellen der gleich zu erwähnenden kleineren Abhandlungen (worüber Bonitz Ind. arist. 102, b, 60 ff.) und gen. an. II, 3. V, 1. 7. 736, a, 37. 779, b, 23. 786, b, 25. 788, b, 1. part. an. III, 10. 673, a, 30 (De interpr. 1. 16, a, 8. De motu an. c. 6, Anf. c. 11, Schl.) angeführt, muss daher früher sein, als diese Schriften. Dass aus Meteor. I, 1, Schl. das Gegentheil folge (Ideler Arist. Meteor II, 360), ist nicht richtig. Die Worte ingr. an. c. 19, Schl., welche unsere Schrift erst in Aussicht stellen, während sie die von den Theilen der Thiere voraussetzen, sind wohl mit Brandis (a. a. O. 1078) für eine Glosse zu halten. Von ihren drei Büchern erscheinen die zwei ersten vollendeter, als das dritte; indessen hat Torstrik im Vorwort zu seiner Ausgabe (1862) gezeigt, dass vom zweiten Buch noch Bruchstücke einer anderen Recension erhalten sind, und dass ebenso in dem jetzigen Text des 3. Buchs durch eine Vermischung von zwei Bearbeitungen, welche über die Zeit Alexanders von Aphrodisias

Abhandlungen anreihen [1]). Die weiteren Ausführungen | über die

hinaufreicht, störende Wiederholungen entstanden, und das gleiche scheint auch schon im ersten Buch der Fall gewesen zu sein. — Diogenes und der An. Men. nennen auffallender Weise unser Werk nicht, während es Pt. 38 anführt; dafür haben sie (D. 73. An. 68) Θέσεις π. ψυχῆς α΄. Zur Seelenlehre gehört auch der Eudemus; s. o. S. 58, 1. 59, 1.

1) Von den erhaltenen Schriften gehören hieher folgende Abhandlungen, welche sich sämmtlich auf die κοινὰ σώματος καὶ ψυχῆς ἔργα (De an. III. 10, 433, b, 20) beziehen: 1) π. Αἰσθήσεως καὶ Αἰσθητῶν. Aristoteles citirt diese Schrift, deren Titel aber vielleicht nur π. αἰσθήσεως lautete (s. Ideler Arist. Meteor. I, 650. II, 358), in denen über die Theile und die Entstehung der lebenden Wesen (Bonitz Ind. ar. 103, a, 8 ff.), De memor. c. 1, Anf., De somno 2. 456, a, 2 (De motu anim. c. 11, Schl.), während er sie Meteor. I, 3. 341, a, 14 als künftig ankündigt. Trendelenburg De an. 118 (106) f. (gegen ihn Rose Ar. libr. ord. 219. 226. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 2. S. 1191, 284 Bonitz Ind. ar. 99, b, 54. 100, b, 30. 40.) glaubt, die Schrift π. αἰσθ. sei verstümmelt und ein von ihr abgeriesenes Stück sei uns unter der Ueberschrift: ἐκ τοῦ περὶ ἀκουστῶν (Ar. Opp. II, 800 ff.) erhalten. Und es lassen sich wirklich für einige Verweisungen späterer Schriften die entsprechenden Stellen in der unsrigen nicht vollständig aufzeigen. Nach gen. an. V, 2. 781, a, 20. part. an. II, 10. 656, a, 27 soll ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως auseinandergesetzt sein, dass die Kanäle aller Sinnesorgane vom Herzen ausgehen; dagegen lesen wir in der einzigen Stelle unserer Abhandlung, an die man hiebei denken kann, c. 2. 438, b, 25 ff.: die Organe des Geruchs- und Gesichtssinns haben ihren Sitz in der Gegend des Gehirns, aus dem sie auch gebildet seien, der Tastsinn und Geschmack im Herzen. Erst De vita et m. 3. 469, a, 10 ff. wird beigefügt, dass es auch für die andern Sinne der Sitz der Empfindung sei, nur nicht φανερῶς, wie für jene; wobei aber Z. 22 f. auf die Stelle π. αἰσθ. verweist (nur hier nämlich, nicht in der vom Ind. arist. 99, b, 5 angegebenen Stelle part. an. II, 10 ist der Grund für die verschiedenen Orte der Sinneswerkzeuge angegeben). Allein daraus folgt nicht, dass in unserer Schrift ein Abschnitt, der die fragliche Erörterung enthielt, ausgefallen ist; sondern die Anführungsformel: ἐν τοῖς π. αἰσθ. wird gen. an. V, 2. part. an. II, 10 in weiterem Sinn zu nehmen sein, so dass sie alle die π. αἰσθ. 1 Anf. mit einer gemeinschaftlichen Einleitung eingeführten anthropologischen Abhandlungen umfasst. Ebenso haben wir es zu erklären, wenn nach part. an. II, 7. 653, a, 19 ἔν τε τοῖς περὶ αἰσθήσεως καὶ περὶ ὕπνου διωρισμένοις über die Ursachen und Wirkungen des Schlafes gesprochen worden sein soll. Diese Erörterung findet sich nur De somno 2. 3. 455, a, 13 ff., und es lässt sich in der Abhandlung über die Sinneswahrnehmung kein geeigneter Ort für sie aufzeigen; sie wird daher auch schon ursprünglich nicht in ihr gestanden haben, sondern π. αἰσθ. gibt die Stelle, wo sie sich fand, allgemein, π. ὕπνου speciell an (und es ist desshalb vielleicht in den Worten: ἔν τε τοῖς u. s. w. τε zu

streichen). Wird endlich gen. an. V, 7. 786, b, 23. 788, a, 34 auf Erörterungen über die Stimme verwiesen, die sich ἐν τοῖς π. ψυχῆς und π. αἰσθήσεως finden, so lässt sich diess neben der Hauptstelle De an. II, 8 recht wohl auf c. 1. 437, a, 3 ff. c. 6. 446, b, 2 ff. 12 ff. unserer Schrift beziehen. Dagegen sagt sie selbst c. 4 Anf., dass eine so eingehende Besprechung von Ton und Stimme, wie in unserem Bruchstück π. ἀκουστῶν, nicht in ihrem Plan liege. Das letztere, von Aristoteles nie angeführt, und ohne jede ausdrückliche Beziehung auf eine seiner Schriften, zeigt schon durch seine breit angelegte Darstellung, dass es eher von einem späteren Mitglied als von dem Stifter der peripatetischen Schule herrührt. Doch scheint es noch einer ihrer ersten Generationen anzugehören. — 2) π. Μνήμης καὶ Ἀναμνήσεως. De motu an. c. 11, Schl., von Ptol. 40 und von den Commentatoren angeführt; mit ihr hat die S. 76, 2 g. E. berührte unächte Schrift über Mnemonik nichts zu thun. — 3) π. Ὕπνου καὶ Ἐγρηγόρσεως, De longit. v., part. an., gen. an., motu an. angeführt (Ind. ar. 103, a, 16 ff.), De an. III, 9. 432, b, 11. De sensu c. 1. 436, a, 12 ff. angekündigt. Diese Abhandlung wird nicht selten, aber offenbar nur aus äusserlichen Gründen, mit der vorigen zu Einer Schrift, π. μνήμης καὶ ὕπνου, zusammengefasst (Gell. VI, 6. Alex. Top. 279, m. Schol. 296, b, 1, den Suid. μνήμη ausschreibt. Ders. De sensu 125, b, u. Michael in Arist. De mem. 127, a, o. Ptol. 4); dagegen ergibt sich aus Arist. Divin. in s. c. 2, Schl., dass sie mit 4) π. Ἐνυπνίων und 5) π. τῆς καθ' Ὕπνον Μαντικῆς zuammengehört. Von den letzteren wird Nr. 4 auch De somno 2. 456, a, 27, als zukünftig, erwähnt. — 6) π. Μακροβιότητος καὶ Βραχυβιότητος, ohne den Titel part. an. III, 10. 673, a, 30, mit demselben von Athen. VIII, 353, a. Pt. 46, vielleicht auch An. App. 141 angeführt. 7) π. Ζωῆς καὶ Θανάτου. Mit dieser Abhandlung gehört nach Aristoteles' Absicht 8) die π. Ἀναπνοῆς so unmittelbar zusammen, dass sie Ein Ganzes mit ihr bildet (De vita et m. c. 1, Anf. 467, b, 11. De respir. c. 21. 480. b, 21); einer dritten Erörterung, π. Νεότητος καὶ Γήρως, welche Arist. S. 467, b, 6. 10 ankündigt, weisen zwar unsere Ausgaben die zwei ersten Kapitel π. ζωῆς κ. θαν. zu, aber offenbar mit Unrecht; es scheint vielmehr, diese Untersuchung sei von Arist. entweder gar nicht ausgeführt worden, oder schon sehr frühe verloren gegangen (vgl. Brandis S. 1191 f.; jenes ist Bonitz Ind. ar. 103, a, 26 ff., dieses Heitz S. 58 anzunehmen geneigt). Da De vita et m. c. 3. 468, b, 31 vgl. De respir. c. 7. 473, a, 27 die Erörterungen über die Theile der Thiere (wobei nicht wohl mit Rose Arist. libr. ord. 217 an Hist. an. III, 3. 513, a, 21 gedacht werden kann) als schon vorhanden angeführt, longit. v. c. 6. 467, b, 6 die Untersuchungen über Leben und Tod u. s. w. als Schluss aller Arbeiten über die Thiere bezeichnet werden, so vermuthet Brandis 1192 f., nur die erste Abtheilung der sog. parva Naturalia (Nr. 1—5) sei unmittelbar nach den Büchern von der Seele verfasst, das weitere dagegen, das auch im Verzeichniss des Ptolemäus Nr. 46 f. von den Abhandlungen über die Sinne, den Schlaf und das Gedächtniss durch die zoologischen Werke getrennt ist,

Theile der Thiere [1]), nebst den mit ihnen zusammenhängenden über

sei zwar schon früher beabsichtigt gewesen, aber erst nach den Werken über die Theile, den Gang .und die Entstehung der Thiere niedergeschrieben. Und wirklich werden gen. anim. IV, 10. 777, b, 8 Untersuchungen über die Gründe der verschiedenen Lebensdauer (welche in diesem Werk selbst nicht mehr berührt werden) erst in Aussicht gestellt. Andererseits bezieht sich aber Arist. part. an. III, 6, 669, a, 4 auf De respir. c. 10. 16; IV. 13. 696, b, 1. 697, a, 22 auf De resp. c. 10. 13; gen. an. V, 2. 781, a, 20, wie wir nach dem vorhin bemerkten annehmen müssen, auf De v. et morte 3. 469, a, 10 ff. (unsicherer sind die andern im Ind. ar. 103, a, 23. 34 ff. angegebenen Verweisungen). Diese Anführungen müssten daher, wie diess allerdings nicht ganz selten vorkommt, den schon fertigen Schriften erst später beigefügt sein. Die Aechtheit der ebenbesprochenen Abhandlungen ist neben den inneren Gründen durch die angeführten Verweisungen in andern aristotelischen Schriften verbürgt. Eine beabsichtigte Abhandlung π. Νόσου καὶ Ὑγιείας (De sensu c. 1. 436, a, 17. long. vit. c. 1. 464, b, 32. respir. c. 21. 480, b, 22. part. an. II, 7, 653, a, 8) ist vermuthlich nicht ausgeführt worden (anderer Ansicht ist Heitz S. 58. Fr. Ar. 169); schon Alex. De sensu 94, a, o. weiss nichts davon. Um so unwahrscheinlicher ist die Aechtheit einer bei den Arabern (Hadschi Khalfa b. Wenrich a. a. O. 160) vorkommenden Schrift *De sanitate et morbo*. 2 Bücher π. Ὄψεως (An. App. 173) und 1 B. π. Φωνῆς (ebd. 164) waren schwerlich ächt. (Ueber die Ὀπτικὰ S. 90, 1.) — Eine Schrift π. Τροφῆς scheint durch die Stelle De somno c. 3. 456, b, 5 (Meteor. IV, 3. 381, b, 13 ist allzu unsicher) vorausgesetzt zu werden; De an. II, 4. Schl. gen. an. V, 4. 784, b, 2. part. an. II, 3. 650, b, 10. c. 7. 653, b, 14. c. 14. 674, a, 20. IV, 4. 678, a, 19 wird sie in Aussicht genommen. Dagegen geht De motu an. 10. 703, a, 10 das εἴρηται ἐν ἄλλοις nicht, wie Michael Ephes. z. d. St. S. 156, a glaubt, auf π. τροφῆς, sondern auf die Schrift π. Πνεύματος; denn dort heisst es: τίς μὲν οὖν ἡ σωτηρία τοῦ συμφύτου πνεύματος εἴρηται ἐν ἄλλοις, was offenbar auf die Anfangsworte von π. πνεύμ.: τίς ἡ τοῦ ἐμφύτου πνεύματος διαμονή; hinweist. (So auch Bonitz Ind. ar. 100, a, 52, während Rose Ar. libr. ord. 167 die Schrift π. ζῴ. κινήσ. trotz ihres εἴρηται von der π. πνεύματος berücksichtigt werden lässt, Heitz Fr. Ar. 168 ihr Citat auf π. τροφῆς bezieht.) Diese Schrift, bei Ptol. 20 zu 3 Büchern erweitert oder zerlegt, bespricht ausser ihrem Hauptthema auch noch andere Gegenstände etwas aphoristisch; dass sie jünger ist, als Aristoteles, erhellt schon daraus, dass sie den Unterschied der Venen und der Arterien kennt, welcher jenem noch unbekannt ist (vgl. Ind. arist. 109, b, 22 ff.). Aus der peripatetischen Schule stammt sie allerdings. Weiteres bei Rose Ar. libr. ord. 167 ff., mit dem in der Verwerfung der Schrift ausser Bonitz a. a. O. auch Brandis S. 1203 übereinstimmt.

1) π. Ζῴων Μορίων 4 B. (An. App. 157, 3 B.) Diese Schrift wird ausser den Büchern De gen. an., ingr. an., motu an. (worüber Ind. ar. 103, a, 55 ff.) auch De vita et m. und De respir. (s. S. 95 u.) angeführt; wogegen

die Erzeugung [1]) und den Gang [2]) der | Thiere bringen Aristoteles' zoologisches System zum Abschluss. Der Abfassungszeit nach später, der systematischen Stellung nach früher sind die ver-

De somno 3. 457, b, 28 auch auf De sensu 2. 438, b, 28 gehen kann; was freilich ebd. c. 2. 455, b, 34 steht, findet part. an. III, 3. 665, a, 10 ff. eine entsprechendere Parallele, als De sensu 2. 438, b, 25 ff. Als zukünftig wird unsere Schrift Meteor. I, 1. 339, a, 7. Hist. an. II, 17. 507, a, 25 angekündigt. Ihr erstes Buch gibt eine allgemeine Einleitung in die zoologischen Untersuchungen, mit Einschluss derer über die Seele, die Lebensthätigkeiten und Lebenszustände, welche ursprünglich nicht wohl für diesen Ort bestimmt gewesen sein kann. Vgl. Spengel üb. d. Reihenfolge d. naturwissensch. Schriften d. Arist., Abh. d. Münchn. Akad. IV, 159 ff. und die von ihm angeführten.

1) π. Ζῴων Γενέσεως 5 B. (Dass ihm An. App. 158 nur drei gibt, Ptol. das Werk Nr. 44 mit fünf und Nr. 77 noch einmal mit zwei BB. aufführt, hat natürlich nichts auf sich.) Arist. verweist öfters auf dieses Werk, doch nur als ein künftiges (vgl. Bonitz Ind. ar. 103, b, 8 ff.); bei Diog. fehlt es; an seiner Aechtheit lässt sich aber nicht zweifeln; dagegen scheint B. V ursprünglich nicht dazu zu gehören, sondern eine ähnliche Ergänzung zu den Werken über die Theile und die Erzeugung der Thiere zu bilden, wie die *parva naturalia* zu der Schrift von der Seele. — Eine Uebersicht über den Inhalt der Schriften De part. an. und De gen. an. gibt Meyer Arist. Thierk. 128 ff. Lewes Arist. Kap. 16 f. — Die Schrift *De coitu* (Hadschi Kh. b. Wenrich a. a. O. 159) war sicher unterschoben; denn hiebei (mit Wenrich) an den Titel π. μίξεως, De sensu c. 3, zu erinnern, ist ganz verfehlt: s. o. S. 87, 1. Ueber das Buch π. τοῦ μὴ γεννᾷν S. 92, m.

2) Π. Ζῴων πορείας. Die Schrift wird part. an. IV, 11. 690, b, 15. 692, a, 17 mit diesem Titel, ebd. c. 13. 696, a, 12 mit dem erweiterten: π. πορείας καὶ κινήσεως τῶν ζῴων, De coelo II, 2. 284, b, 13 (vgl. ingr. an. c. 4. 5. c. 2. 704, b, 18) mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς περὶ τὰς τῶν ζῴων κινήσεις angeführt, citirt aber ihrerseits c. 5. 706, b, 2 gleichfalls part. an. (IV, 9. 684, a, 14. 34) mit einem εἴρηται πρότερον ἐν ἑτέροις. Auch nach der Schlussbemerkung, c. 19, die uns freilich schon S. 93, 2 verdächtig wurde, ist sie später als die von den Theilen der Thiere, auf die auch ihre Anfangsworte zu verweisen scheinen, zugleich wird sie jedoch, wie bemerkt, in dieser öfters angeführt, und auch am Schluss derselben (697, b, 29) nicht mehr als bevorstehend in Aussicht genommen. Vielleicht ist sie während der Ausarbeitung des grösseren Werks verfasst worden. — Die Abhandlung π. Ζῴων κινήσεως kann nicht wohl ächt sein, wie diess u. a. aus der Anführung des Buchs π. Πνεύματος (s. o. S. 96, m.) hervorgeht. Für ihre Unächtheit erklärt sich ausser Rose Ar. libr. ord. 163 ff. auch Brandis II, b, 1. S. 1271, 482, wogegen Barthélemy St. Hilaire Psychol. d'Aristote 237 die Aechtheit nicht bezweifelt.) Von unsern Verzeichnissen nennt An. App. 156. Ptol. 41 π. Ζῴ. κινήσ., Pt. 45 π. Ζ. πορείας.

lorenen Bücher über die Pflanzen[1]. Andere in das | natur-

1) Π. Φυτῶν β' (D. 108. An. 96. Pt. 48). Von Aristoteles Meteor. I, 1. 339, a, 7. De sensu c. 4. 442, b, 25. long. vitae 6. 467, b, 4. De vita 2. 468, a, 31. part. an. II, 10. 656, a, 3. gen. an. I, 1. 716, a, 1. V, 3. 783, b, 20 versprochen, wird die Schrift H. an. V, 1. 539, a, 20. gen. an. I, 23. 731, a, 29 angeführt, und das Präteritum der Anführungsformel in's Futurum zu verwandeln, erscheint namentlich gen. an. I, 23 unzulässig. Müssen nun auch diese Verweisungen erst nachträglich in die beiden Schriften gekommen sein, so ist es doch möglich, dass diess schon durch Arist. selbst geschehen ist. ALEX. zu De sensu a. a. O. S. 183 Thur. bemerkt, ein Pflanzenwerk sei nur von Theophrast, nicht von Arist. vorhanden; ebenso MICHAEL Ephes. zu De vita et m. 175, b, u., und wenn SIMPL., PHILOP. u. a. das Gegentheil sagen (m. s. die Stellen bei ROSE Ar. ps. 261 f. HEITZ Fr. Ar. 163), lässt sich doch nicht annehmen, dass sie aus eigener Kenntniss der Bücher π. φυτῶν reden. Auch QUINTIL. XII, 11, 22 beweist so wenig für, als CIC. Fin. V, 4, 10 gegen die Aechtheit derselben, und was ATHEN. XIV, 652, a. 653, d u. a. daraus anführen (Ar. Fr. 250—254), kann so gut einer unterschobenen als einer ächten Schrift entnommen sein. Aber die aristotelischen Anführungen in hist. an. und gen. an. machen es doch überwiegend wahrscheinlich, dass Arist. wirklich 2 Bücher über die Pflanzen geschrieben hatte, die zur Zeit des Hermippus noch vorhanden waren, die aber in der Folge durch die reichhaltigeren Werke Theophrast's verdrängt wurden. (So HEITZ a. a. O. und Verlor. Schr. 61 ff., während ROSE a. a. O. glaubt, die theophrastischen Bücher seien auch Aristoteles beigelegt worden.) Aus ihnen scheint nach ANTIG. Mirabil. c. 169 vgl. 129 (Ar. Fr. 253. Fr. H. 223) Kallimachus noch geschöpft zu haben; und ebenso der Verfasser jener Φυτικά, von denen POLLUX X, 170 (Ar. Fr. 252. Fr. H. 224) nicht weiss, ob sie Aristoteles oder Theophrast angehören, die aber jedenfalls, wie die Ζωϊκά (oben S. 92, m.), von einem Späteren für lexikalische Zwecke angefertigt wurden, und mit diesen eine von den Fundgruben des Athenäus und ähnlicher Sammler bildeten (vgl. ROSE und HEITZ a. d. a. O.). Hier wird wirklich einmal (Fr. 254. Fr. H. 225) zwischen Theophrast's und Aristoteles' Ausdrücken unterschieden. — Unsere jetzigen, auch in dem älteren lateinischen Text durch die Hände von 2—3 Uebersetzern hindurchgegangenen 2 Bücher π. φυτῶν sind entschieden unaristotelisch; MEYER (Nicolai Damasc. de plantis II. Lpz. 1841. Praef.) legt sie in ihrer ursprünglichen Gestalt Nikolaus von Damaskus bei, vielleicht sind sie aber auch nur ein überarbeitender Auszug aus demselben. — Für JESSEN's Vermuthung (Rhein. Mus. Jahrg. 1859. Bd. XIV, 88 ff.), das ächte aristotelische Werk sei in den beiden theophrastischen Schriften erhalten, beweist der Umstand nicht das geringste, dass diese Schriften ihrem Inhalt nach vielfach mit dem übereinstimmen, was Aristoteles anderswo ausgesprochen, oder für die Schrift von den Pflanzen versprochen hat; wir wissen ja, in welchem Umfang die älteren Peripatetiker die Lehren und selbst die Worte des Aristoteles sich

wissenschaftliche Gebiet einschlagende Werke, welche für aristotelisch ausgegeben werden, die Anthropologie[1]) und die Physiognomik[2]), die Schriften über Heilkunde[3]), Landwirth-

aneigneten. Dagegen findet sich (um nur einiges anzuführen) die einzige Stelle aus dem aristotelischen Werk, welche wörtlich mitgetheilt wird (Fr. 250 b. Athen. XIV, 652, a), in den theophrastischen (die allerdings unvollständig sind) nicht; diese ihrerseits enthalten keine einzige bestimmte Hinweisung auf aristotelische Schriften, ein Fall, der in so umfangreichen und mit früherem in so vielfachem Zusammenhang stehenden aristotelischen Büchern ganz unerhört wäre, und gerade die Stelle, worin Jessen einen Hauptbeweis für seine Ansicht sieht, Caus. pl. VI, 4, 1, weist auf verschiedene in der peripatetischen Schule hervorgetretene Modificationen eines aristotelischen Satzes hin. Von Aristoteles abweichend redet Theophrast von männlichen und weiblichen Pflanzen (Caus. pl. I, 22, 1. Hist. III, 9, 2 f. u. ö.). Was weiter für sich schon entscheidet: er erwähnt nicht allein Alexanders und seines indischen Zuges in einer Weise, wie diess zu Aristoteles' Lebzeiten kaum möglich war (Hist. IV, 4, 1. 5. 9 f. Caus. VIII, 4, 5), sondern er berührt auch Vorgänge aus der Zeit des Königs Antigonus (Hist. IV, 8, 4) und der Archonten Archippus (Hist. IV, 14, 11) und Nikodorus (Caus. I, 19, 5), von denen jener 321 und 318, dieser 314 v. Chr. im Amt war. Dass auch die Sprache und Darstellung der theophrastischen Schriften keinen Anlass gibt, sie Aristoteles beizulegen, würde eine genauere Untersuchung darthun.

1) π. Ἀνθρώπου Φύσεως, nur An. App. 183 genannt; einige Aeusserungen, die dieser Schrift angehört zu haben scheinen, b. Rose Ar. ps. 379 ff. Ar. Fr. 257—264, S. 1525. Fr. H. 189 f.

2) Φυσιογνωμονικά bei Bekker S. 805, Φυσιογνωμονικὸν α' D. 109. Φυσιογνωμονικὰ β' An. 97. Auf eine erweiterte Recension dieser Schrift weist eine Anzahl in unserem Text nicht enthaltener physiognomischer Bestimmungen in einer wahrscheinlich von Apulejus herrührenden Physiognomik (in Rose's Anecd. gr. 61 ff.); m. s. darüber Heitz Fr. Ar. 191 f. Rose Ar. ps. 696 ff.

3) D. 110 nennt 2 B. Ἰατρικά; An. 98 2 B. π. ἰατρικῆς. Ders. App. 167 7 B. π. ἰατρικῆς; Pt. 70: 5 B. προβλήματα ἰατρικὰ (wonach auch die ἰατρικὰ bei Diog. Probleme zu sein scheinen; aus solchen ärztlichen Fragen und Antworten besteht B. I unserer Probleme; προβλ. ἰατρικὰ kennt auch die vita Marc. S. 2 R.); 71: π. διαίτης; 74 b: *De pulsu;* 92: 1 B. ἰατρικὸς, Hadschi Khalfa bei Wenrich S. 159: *De sanguinis profusione;* Coel. Aurel. celer. pass. II, 13, vielleicht nur durch ein Versehen im Ausdruck, das 1. B. *De adjutoriis.* Galen in Hippocr. De nat. hom. I, 1. Bd. XV, 25 K. kennt eine ἰατρικὴ συναγωγὴ in mehreren Büchern, welche den Namen des Aristoteles trage, welche jedoch anerkanntermassen von seinem Schüler Meno verfasst sei, möglicherweise (wie Wenrich S. 158 vermuthet) mit der Συναγωγὴ in 2 B. bei Diog. 89 identisch. Das wenige,

schaft[1]) | und Jagd[2]), sind ohne Ausnahme unterschoben; und wenn den Problemen[3]) allerdings aristotelische Aufzeichnungen zu Grunde liegen[4]), so kann doch unsere jetzige Sammlung nur für ein allmählich entstandenes und ungleich ausgeführtes Erzeugniss der peripatetischen Schule gehalten werden, das ausser der unsrigen noch in verschiedenen andern Bearbeitungen vorhanden war[5]).

was daraus mitgetheilt wird, findet sich bei Rose Ar. ps. 384 ff. Ar. Fr. 335—341, S. 1534. Heitz Fragm. 216 f. (über dessen Fr. 362 jedoch S. 92 u. zu vergleichen ist). An die Aechtheit dieser Schriften oder einzelner von ihnen ist nicht zu denken. Dass Arist. ärztliche Gegenstände technisch, und nicht etwa nur nach ihrer naturwissenschaftlichen Seite, behandeln wollte, wird durch seine eigene S. 9, 1 Schl. berührte Erklärung (wozu De sensu I, 1. 436, a, 17. Longit. v. 464, b, 32. De respir. c. 21, Schl. part. an. II, 7. 653, a, 8 zu vergleichen) ausgeschlossen, und eine so unbestimmte Aussage, wie die Aelian's V. H. IX, 22, kann das Gegentheil nicht beweisen. Ueber die Schrift π. νόσου καὶ ὑγιείας S. 96. Galen kann (wie Heitz a. a. O. richtig bemerkt) keine Schrift über Heilkunde von Arist. gekannt haben, da er niemals einer solchen erwähnt, wiewohl er den Philosophen mehr als 600 mal anführt.

1) An. 189 nennt die Γεωργικὰ unter den Pseudepigraphen, Pt. 72 dagegen 15 (oder 10) B. *De agricultura* als ächt, und eben daher, nicht aus der Schrift von den Pflanzen, scheint die Angabe Geopon. III, 3, 4 (Ar. Fr. 255 f. S. 1525) über Düngung der Mandelbäume genommen zu sein. Was sonst vielleicht dorther stammt, gibt Rose Ar. ps. 268 ff. Heitz Fragm. 165 f. Dass A. nicht über Landwirthschaft und ähnliche Gegenstände schrieb, erhellt auch aus Polit. I, 11. 1258, a, 33. 39.

2) Im Verzeichniss des Ptolemäus gibt Hadschi Khalfa Nr. 23 (π. τῶν φωλευόντων): *De animalium captura, nec non de locis, quibus deversantur atque delitescunt.* I.

3) M. s. über diese Schrift die gründliche Untersuchung von Prantl Ueb. d. Probl. d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. VI, 341—377. Rose Arist. libr. ord. 189 ff. Ar. ps. 215 ff. Heitz Verl. Schr. 103 ff. Fr. Ar. 194 ff.

4) Arist. verweist an 7 Stellen auf die προβλήματα oder προβληματικὰ (Prantl a. a. O. 364 f. Ind. ar. 103, b, 17 ff.), aber nur ein einziges von diesen Citaten passt einigermassen auf unsere Probleme, und das gleiche gilt (Pr. a. a. O. 367 ff.) von der Mehrzahl der späteren Anführungen.

5) Prantl a. a. O. hat diess erschöpfend nachgewiesen, und Derselbe hat (Münchn. Gel. Anz. 1858, Nr. 25) gezeigt, dass auch unter den weiteren, von Bussemaker in der Didot'schen Ausgabe des Aristoteles Bd. IV beigefügten 262 Problemen, welche früher theilweise, aber gleichfalls mit Unrecht, den Namen Alexanders von Aphrodisias trugen, (m. vgl. über diese auch Usener Alex. Aphr. probl. libri III. IV, Berl. 1859, S. IX ff.) sich

Wenden wir uns weiter der Ethik und Politik zu, so besitzen | wir über die erstere drei umfassende Werke [1]), von denen

nichts aristotelisches mit einiger Wahrscheinlichkeit ausscheiden lässt. Das gleiche gilt von denen, welche ROSE Ar. ps. 666 ff. aus einer lateinischen Handschrift des 10. Jahrh. mittheilt. — Mit diesem Charakter der Problemensammlung hängen nun auch die vielen Abweichungen in den Angaben über ihren Titel und ihre Bücherzahl zusammen. In den Handschrifteu werden sie theils *Προβλήματα* theils *Φυσικὰ Προβλήματα* genannt, zum Theil mit dem Beisatz: *κατ' εἶδος συναγωγῆς* (nach den Materien geordnet). GELLIUS sagt gewöhnlich *Problemata*, XIX, 4 *Probl. physica*, XX, 4 (Probl. XXX, 10 anführend) *προβλήματα ἐγκύκλια*, APUL. De magia c. 51 *Problemata*, ATHENÄUS und APOLLONIUS (s. die Indices und PRANTL. 390 f.) immer *προβλήματα φυσικά*, MACROB. Sat. VII, 12 *physicae quaestiones*. Auf Problemensammlungen beziehen sich die Titel: *φυσικῶν λη κατὰ στοιχεῖον* (D. 120. An. 110; *κ. στοιχ.*, dessen Erklärung bei ROSE Ar. ps. 215 mir nicht einleuchtet, verstehe ich von der Anordnung der einzelnen Bücher nach der alphabetischen Reihenfolge ihrer Ueberschriften); *Προβλήματα* (68 oder 28 B. Pt. 65); *ἐπιτεθεαμένων Προβλημάτων β'* (D. 121. An. 112); *Ἐγκυκλίων β'* (D. 122. An. 113. *προβλήματα ἐγκύκλ.* 4 B. Pt. 67); *Physica Problemata*, *Adspectiva Probl.* (Ammon. v. Arist. lat. S. 58); *Ἄτακτα ιβ'* (D. 127. *[ἀ]διατάκτων ιβ'* An. 119). *Praemissa quaestionibus* (Pt. 66; der griechische Titel sei *brbimatn bruagrawa* d. h. *προβλημάτων προγραφή*, oder *προαναγραφή*); *Συμμίκτων Ζητημάτων οβ'* (An. 66 mit dem Beisatz: *ὥς φησιν Εὔκαιρος ὁ ἀκουστὴς αὐτοῦ*; von 70 Büchern *π. συμμίκτων ζητημάτων* an Eukairios redet auch DAVID Schol. in Ar. 24, b, 8, von *φυσικὰ προβλήματα* in 70 Büchern die vita Marc. S. 2 R.); *Ἐξηγημένα* (oder *ἐξητασμένα*) *κατὰ γένος ιδ'* (D. 128. An. 121). Ueber die *προβλήματα μηχανικά, ὀπτικά, ἰατρικά* vgl. m. S. 90 u. 99, 3. Eine Theorie der Aufstellung und Beantwortung von Problemen scheint die (unächte) Schrift *π. Προβλημάτων* enthalten zu haben, welche ausser D. 51 (und wohl auch An. 48, wiewohl hier das *περὶ* fehlt) auch ALEX. Top. 34 Schol. in Ar. 258, a, 16 anführt. M. s. darüber ROSE Ar. ps. 126. Fragm. 109. S. 1496. Fr. H. 115. Dagegen kann mit den *ἐγκύκλια* Eth. N. 1, 3. 1096, a, 3 nicht wohl B. 30 unserer Probleme (wie HEITZ 122 glaubt) gemeint sein, Arist. scheint vielmehr damit das gleiche zu bezeichnen, was er sonst *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, De coelo I, 9. 279, a, 30 *τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* nennt. Vgl. BERNAYS Dial. d. Arist. 85. 93 ff. 171. BONITZ Ind. ar. 105, a, 27 ff. Weiteres hierüber tiefer unten.

1) *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 10 B., *Ἠθικὰ Εὐδήμια* 7 B., *Ἠθικὰ Μεγάλα* 2 B. Von unsern Verzeichnissen nennt D. 38 nur *Ἠθικῶν ε'* (al *δ'*), wiewohl vorher, V, 21, mit Beziehung auf Eth. Eud. VII, 12. 1245, b, 20 das 7te Buch der Ethik citirt ist; An. 39 hat *Ἠθικῶν κ* (Eth. Nik., deren letztes Buch *κ* ist), und dann im Anhang 174 noch einmal, wie es scheint, einen Auszug daraus: *π. ἠθῶν* (*-ικῶν*) *Νικομαχείων ὑποθήκας*; Pt. 30 f.

aber nur eines, die Nikomachische Ethik, unmittelbar aristotelischen Ursprungs ist [1]); ausserdem wird uns eine grosse Anzahl

die grosse Ethik in 2, die eudemische in 8 B. Aristoteles selbst citirt Metaph. I, 1. 981, b, 25 und an 6 Stellen der Politik die ἠθικὰ, und zwar sichtbar die Nikomachien (vgl. Bendixen im Philologus X, 203. 290 f. Ind. ar. 103, b, 46 f. 101, b, 19 ff.) Cic. Fin. V, 5, 12 meint, des Nikomachus *libri de moribus* werden zwar Aristoteles zugeschrieben, indessen könne ja der Sohn recht wohl dem Vater ähnlich gewesen sein. Auch Diog. VIII, 88 führt Eth. N. X, 2 mit den Worten an: φησὶ δὲ Νικόμαχος ὁ Ἀριστοτέλους. Dagegen nennt Attikus b. Eus. pr. ev. XV, 4, 6 alle drei Ethiken mit ihren jetzigen Namen als aristotelisch; ebenso Simpl. in Cat. 1, ζ. 43, ε und der Scholiast zu Porphyr, Schol. in Ar. 9, b, 22, welcher die eudemische Ethik an Eudemus, die μεγάλα Νικομάχια (M. Mor.) an Nikomachus den Vater, die μικρὰ Νικομάχια (Eth. N.) an Nikomachus den Sohn des Aristoteles gerichtet sein lässt. Das gleiche wiederholt David Schol. in Ar. 25, a, 40. Eustrat. in Eth. N. 141, a, m (vgl. Arist. Eth. Eud. VII, 4, Anf. c. 10. 1242, b, 2) behandelt die eudemische Ethik als Werk des Eudemus, d. h. er hat hier diese Angabe bei einem von den Vorgängern, die er benützt (vgl. S. 72, b, m), und wie es scheint keinem ganz ungelehrten, gefunden, wogegen er 1, b, m nach eigener Vermuthung oder einer gleich werthlosen Quelle Eth. N. einem gewissen Nikomachus, Eth. Eud. einem gewissen Eudemus gewidmet sein lässt. Auch ein Scholion, das Aspasius beigelegt wird, (b. Spengel Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, Abh. d. Münchn. Akad. III, 439—551, S. 520 aus Schol. in Ar. Eth. Class. Journal Bd. XXIX, 117) muss Eudemus für den Verfasser der eudemischen Ethik halten, da es nur unter dieser Voraussetzung die Abhandlung über die Lust Eth. N. VII, 12 ff. ihm beilegen kann. Commentare (von Aspasius, Alexander, Porphyr, Eustratius) sind uns nur über die Nikomachien bekannt. Zum vorstehenden vgl. m. Spengel a. a. O. 445 ff.

1) Nachdem noch Schleiermacher (Ueber die ethischen Werke d. Arist., Abhandlung v. J. 1817. W. W. Z. Philos. III, 306 ff.) die Ansicht aufgestellt hatte, von den drei ethischen Werken sei die sog. grosse Moral das älteste, die nikomachische Ethik das jüngste, ist durch die angeführte Abhandlung Spengel's die umgekehrte Annahme, dass die nikomachische Ethik das ächte Werk des Aristoteles, die eudemische eine Ueberarbeitung desselben durch Eudemus, die grosse Moral ein Auszug, zunächst aus der eudemischen, sei, zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden. Dagegen ist die Stellung der drei Bücher, welche der nikomachischen und eudemischen Ethik gemeinsam sind (Nik. V—VII, Eud. IV—VI), noch streitig. Spengel (480 ff.) glaubt, sie gehören ursprünglich den Nikomachien an, nachdem aber die entsprechenden Abschnitte der Eudemien frühe verloren gegangen, seien sie zur Ausfüllung der Lücke in diesen verwendet worden; die Abhandlung über die Lust, Nik. VII, 12 ff., welche auch Aspasius Eudemus beilegt (vor.

von kleineren | Abhandlungen genannt, unter denen jedoch gleichfalls wenig ächtes gewesen zu sein scheint[1]). Auch von den

Anm. Schl.), ist er (S. 518 ff.) geneigt, für ein Bruchstück der eudemischen Ethik zu halten, ohne doch die Möglichkeit ausschliessen zu wollen, dass sie ein von Aristoteles für die nikomachische bestimmter und später durch X, 1 ff. ersetzter Entwurf sei; arist. Stud. I, 20 (wogegen Walter Die Lehre v. d. prakt. Vernunft 88 ff.) wird auch Nik. VI, 13 Eudemus beigelegt. Dagegen will Fischer (De Ethicis Eudem. et Nicom. Bonn. 1847) und an ihn sich anschliessend Fritzsche (Arist. Eth. Eud. 1851. Prolegg. XXXIV) nur Nik. V, 1—14 der nikomachischen, Nik. V, 15. VI. VII der eudemischen Ethik zuweisen, der Grant (Ethics of Ar. I, 49 ff.) diese 3 Bücher sogar vollständig zutheilt; während Bendixen (Philologus X, 199 ff. 263 ff.) umgekehrt den aristotelischen Ursprung derselben, mit Einschluss von VII, 12—15, mit beachtenswerthen Gründen vertheidigt, Brandis (gr.-röm. Phil. II, b, 1555 f.), Prantl (D. dianoët. Tugenden d. Ar. Münch. 1852. S. 5 ff.) und in der Hauptsache auch Ueberweg (Gesch. d. Phil. I, 177 f. 5. Aufl.) und Rassow (Forsch. üb. d. nikom. Ethik 26 ff. vgl. 15 ff.) Spengel's Ergebnissen beitreten; der letztere mit der Modification, die manches für sich hat, dass Nik. V—VII, im wesentlichen aristotelisch, doch einer Ueberarbeitung von fremder Hand unterworfen, und vielleicht in Folge einer Verstümmlung aus der eudemischen Ethik ergänzt worden seien.

1) Es sind diess, abgesehen von den S. 58, 3. 62 f. besprochenen Gesprächen *π. δικαιοσύνης, ἐρωτικὸς, π. πλούτου, π. εὐγενείας* und *π. ἡδονῆς*, die folgenden: Der noch vorhandene kleine Aufsatz *π. Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν* (Arist. Opp. 1249 - 1251), die Arbeit eines halb akademischen halb peripatetischen Eklektikers, schwerlich älter, als das erste vorchristliche Jahrhundert (vgl. Th. III, a, 573 2. Aufl.); *Προτάσεις π. Ἀρετῆς* (D. 34. An. 342. m.); *π. Ἀρετῆς* (An. App. 163); *π. Δικαίων β'* (D. 76. An. 64 — Pt. 11 4 B.); *π. τοῦ Βελτίονος α'* (D. 53. An. 50); *π. Ἑκουσίου* (*-ίων*) *α'* (D. 68. An. 58); *π. τοῦ Αἱρετοῦ καὶ τοῦ Συμβεβηκότος α'* (D. 58. *π. αἱρετοῦ καὶ συμβαίνοντος* An. 56). Dass Aristoteles auch eine eigene Schrift *π. Ἐπιθυμίας* verfasst hat, ist nicht wahrscheinlich: De sensu, Anf. stellt er Untersuchungen über das Begehrungsvermögen als künftige in Aussicht, wir hören aber nicht, dass sie ausgeführt wurden; was Seneca De Ira I, 3. 9, 2. 17, 1. III, 3, 1 mittheilt, mag eher in der Schrift *π. Παθῶν* (oder *-ους*) *ὀργῆς* (D. 37. An. 30) gestanden haben, deren muthmassliche Ueberbleibsel Rose Ar. ps. 107 ff. Fr. Ar. 94—97, S. 1492. Heitz Fr. 151 f. zusammenstellen. Ob sie ein Gespräch (Rose) oder eine Abhandlung (Heitz) war, lässt sich nicht mit Sicherheit angeben; wahrscheinlicher ist mir das letztere. Ihre Aechtheit ist mindestens unerweislich, der Titel lautet nicht aristotelisch. D. 61. An. 60 haben ausserdem noch *Πάθη α'*. Weiter werden neben dem S. 62 berührten *Ἐρωτικὸς* noch 6 B. *Ἐρωτικὰ* (An. App. 181. Pt. 13: 3 B.) und 4 B. *Θέσεις ἐρωτικαὶ* (D. 71. An. 66; Pt. 56: 1 B.) genannt, beide

staatswissenschaftlichen | Werken des Philosophen ist uns nur Eines, die acht Bücher der Politik[1]), erhalten, seinem Inhalt

ohne Zweifel gleich unächt. Π. Σωφροσύνης zählt schon An. 162 unter die Pseudepigraphen. Π. φιλίας α' (D. 24. An. 24. Pt. 25) war vermuthlich nicht eine Separatabschrift von Eth. N. VIII. IX, sondern eine eigene Abhandlung, die aber schwerlich ächt war; noch weniger werden die Θέσεις φιλικαὶ β' (D. 72. An. 67) Aristoteles zum Verfasser gehabt haben. Von den zwei Schriften: π. Συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς (An. App. 165) und νόμους (-οι) ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς (ebd. 166) wird der ersten auch sonst einigemale erwähnt (Clemens, Olympiodor u. David in den bei Rose Ar. ps. 180 f. Ar. Fr. 178 f. S. 1507 abgedruckten Stellen). Zwei lateinische Uebersetzungen der νόμοι (oder der Schrift π. συμβιώσ., wenn nicht am Ende beides nur verschiedene Titel der gleichen Schrift waren), die sich als zweites Buch der Oekonomik geben, hat Rose De Ar. libr. ord. 60 ff. nachgewiesen. Sie finden sich Ar. pseud. 644 ff. Fr. H. 153 ff. Aus einer Schrift π. Μέθης, vielleicht einem Gespräch, theilen Plutarch, Athenäus u. a. einiges mit; vgl. Rose Ar. ps. 116 ff. Ar. Fr. 98—106, S. 1493 f. Fr. H. 64 f. Aecht war sie wohl keinenfalls; eher könnte sie mit der gleichnamigen theophrastischen Schrift identisch gewesen sein (Heitz a. a. O.), nur müsste dann Athenäus, der beide und dazu noch eine dritte von Chamäleon anführt, seine Citate verschiedenen Vorgängern verdanken, von denen sie dem einen unter diesem, dem anderen unter jenem Namen vorgelegen hatte, was nicht eben wahrscheinlich ist. Was daraus mitgetheilt wird, weist theils auf historische theils auf physiologische Erörterungen; ob die Trunkenheit darin auch von der moralischen Seite betrachtet wurde, wissen wir nicht. Ebensowenig ist uns der Inhalt der Νόμοι συσσιτικοὶ (wofür aber die Handschriften D. 139 νόμος συστατικὸς, An. 130 νόμων συστατικῶν α' haben) näher bekannt, denn der Umstand, dass der platonischen Republik darin erwähnt wurde (Prokl. in Remp. 350. Ar. Fr. 177, S. 1507), gibt darüber keinen Aufschluss; wir können daher auch nicht ausmachen, ob Rose (Ar. ps. 179) Recht hat, wenn er eine Erörterung über die Einrichtung der Symposien und das richtige Verhalten bei denselben, oder Heitz (Fr. Ar. 307), wenn er eine Zusammenstellung der auf sie bezüglichen Gebräuche darin vermuthet. Von ihnen ist wohl π. συσσιτίων ἢ συμποσίων (An. App. 161) nicht verschieden; wohl aber die 3 B. Συσσιτικῶν προβλημάτων (An. 136), deren Titel nicht blos an solche Fragen zu denken erlaubt, die sich auf die Mahle beziehen, sondern mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit an solche, die bei einem Mahl aufgeworfen werden, wie Plutarch's συμποσιακὰ προβλήματα. Ueber die Παραγγέλματα vgl. S. 76, 2, Schl.

1) Arist. setzt dieses Werk mit der Ethik in die engste Verbindung, indem er die letztere als eine Hülfswissenschaft der Politik behandelt (Eth. N. I, 1. 1094 a, 26 ff. 1095, a, 2. c. 2, Anf. c. 13. 1102, a, 5. VII, 12, Anf. Rhet. I, 2. 1356, a, 26), und die Verwirklichung der Grundsätze,

nach eines von den reifsten und bewunderungswürdigsten Erzeugnissen seines Geistes, das aber ähnlich, wie die Metaphysik, unvollendet geblieben ist [1]). Die Oekonomik kann nicht für ächt gehalten werden [2]); alles andere, darunter auch die unersetzlichen Politieen, ist bis auf dürftige Bruchstücke verloren [3]).

welche die Ethik aufgestellt hat, von der Politik erwartet (ebd. X, 10); doch sollen beide nicht blos zwei Theile Einer Schrift sein (vgl. Polit. VII, 1. 1323, b, 39. c. 13. 1332, a, 7. 21. II, 1. 1261, a, 30. III, 9. 1280, a, 18. c. 12. 1282, b, 19). An seiner Aechtheit lässt sich, auch abgesehen von dem Citat Rhet. I, 8, Schl. und der Anführung in den Verzeichnissen (D. 75. An. 70), nicht zweifeln, so selten es auch sonst von den Alten genannt wird (m. s. die Nachweisungen bei Spengel. Ueb. d. Politik d. Arist. Abhandl. d. Münchn. Akad. V, 44 u.)

1) Das nähere hierüber in dem Abschnitt über die Politik, S. 520 ff. 2. Aufl.

2) Von dem zweiten Buch (über dessen Anfang Rose Arist. libr. ord. 59 f. z. vgl.) ist diess längst anerkannt, in dem ersten will Göttling (Arist. Oecon. S. VII. XVII) einen Auszug aus einer ächt aristotelischen Schrift sehen; mir ist es wahrscheinlicher, dass es eine auf Polit. I ruhende Arbeit eines Späteren ist. Vgl. S. 768 f. 2. Aufl. D. 23. An. 17 nennen *Οἰκονομικὸς* (oder *-όν*) *α'*. Ueber ein anderes angebliches 2. Buch vgl. m. S. 104.

3) Die politischen Schriften, welche ausser den angeführten genannt werden, sind die folgenden: 1) *Πολιτεῖαι*, eine Sammlung von Nachrichten über 158 Staaten (D. 145. An. 135, deren Text Bernays Rh. Mus. VII, 289 unter Zustimmung von Rose Ar. ps. 394 einleuchtend verbessert), welche sich nach den Bruchstücken und den Angaben der Alten (Cic. Fin. V, 4, 11. Plut. n. p. su. v. 10, 4, der das Werk *κτίσεις καὶ πολιτεῖαι* nennt) nicht blos auf ihre Verfassung, sondern auch auf Gebräuche, Sitten, Lage der Städte, die Geschichte ihrer Gründung, ihre Localsagen u. s. f. bezogen. Wenn Ptol. 81: 171 (oder nach der Angabe b. Herbelot Bibl. or. 971, a: 191), Ammon. v. Ar. 48: 255, Ammon. lat. S. 56. Ps.-Porphyr. Schol. in Ar. 9, b, 26. David ebd. 24, a, 34: 250, Philop. ebd. 35, b, 19: ungefähr 250 Politieen zählt, scheint diess nicht von einer späteren Erweiterung der Sammlung, sondern von Lese- und Schreibfehlern herzurühren (vgl. Rose Ar. ps. 394); und wenn Simpl. Categ. 2, *γ*. Schol. 27, a, 43 durch die Worte: *ἐν ταῖς γνησίαις αὐτοῦ πολιτείαις* auf das Vorhandensein unächter Politieen hinzudeuten scheint, so ist hier zwar schwerlich (mit Ideler Arist. Meteor. I, XII, 40) statt *πολιτείαις* „*ἐπιστολαῖς*", aber vielleicht statt *γνησίαις* „*ρνῃ*" (158) zu lesen (Heitz Fr. Ar. 219). Die zahlreichen Bruchstücke der grossen Sammlung finden sich bei Müller Fragm. Hist. II, 102 ff. (vgl. Bournot im Philolog. IV, 266 ff.) Rose Ar. ps. 402 ff. Ar. Fr. 343—560, S. 1535 ff. Fr. Hz. 218 ff. Der Aechtheit der Schrift, die Rose (Ar. libr. ord. 56 f. Ar. ps. 395 f.) bestreitet, stehen (wie Heitz S. 246 ff. zeigt) keine erheblichen Gründe entgegen; und wenn auch

die äusseren Zeugnisse, unter denen das des Timäus (b. Polyb. XII, 5. 11) das älteste nachweisbare ist, Rose's Annahme nicht unbedingt ausschliessen würden, dass das Werk bald nach Aristoteles' Tod verfasst und frühzeitig unter seinem Namen in Umlauf gekommen sei, so wird die innere Unwahrscheinlichkeit derselben doch immerhin durch sie verstärkt. Die Aussagen David's a. a. O. und des Scholiasten zu Porphyr's Isagoge (b. Rose Ar. ps. 399. Ar. Fr 1535) sprechen für die Annahme, in den Politieen seien die einzelnen Staaten nach alphabetischer Ordnung besprochen worden; und dazu stimmt, dass von den Athenern (nach Fr. 378, wo aber die Lesart unsicher ist) im 1sten, den Ithakern (Fr. 466) im 42. Buch gehandelt worden sein soll. Der Umstand, dass die zahlreichen Fragmente alle nur vereinzelte Notizen enthalten, ohne auf eine einheitlich ausgeführte Darstellung hinzuweisen, wird sich zwar nicht (mit Rose Ar. ps. 395) als Beweis für die Unächtheit des Werkes benützen lassen; aber er empfiehlt in Verbindung damit, dass die aristotelischen Schriften nirgends auf unser Werk verweisen (denn auch Eth. N. X, 10. 1181, b, 17 geht auf die Politik; vgl. Heitz 231 f.), die Vermuthung (Heitz 233 f.), die Politieen seien nicht ein schriftstellerisch ausgearbeitetes Ganzes, sondern eine von Aristoteles, zunächst für seinen eigenen Gebrauch, angelegte Sammlung von Nachrichten gewesen, die er theils durch eigene Anschauung und Nachfrage, theils aus Schriften zusammengebracht hatte; in welchem Fall sie wohl erst nach seinem Tode abschriftlich verbreitet wurden. Ein Kapitel aus der πολιτεία Ἀθηναίων mag zu dem Titel: π. τῶν Σόλωνος ἀξόνων (An. App. 140) Anlass gegeben haben. Vgl. Müller a. a. O. 109, 12. — Eine ähnliche Sammlung waren 2) die Νόμιμα Βαρβαρικά, welche unter diesem Titel von Apollon. Mirabil. 11. Varro l. l. VII, 70. An. App. 186 (νομίμων βαρβ. συναγωγή) angeführt werden; aus demselben scheinen aber auch die Bezeichnungen: νόμοι α' β' γ' δ' (D. 140), νομίμων δ' (An. 131) verschrieben zu sein. Zu ihnen werden die νόμιμα Ῥωμαίων (An. App. 185) und die νόμιμα Τυῤῥηνῶν (Athen. I, 23, d) gehört haben. Unter den wenigen Fragmenten (bei Müller a. a. O. 178 ff. Rose Ar. ps. 537 ff. Ar. Fr. 561—568. S. 1570. Fr. Hz. 297 f.) lassen sich Nr. 562. 563. 564 Aristoteles nur dann zutrauen, wenn er ihren Inhalt nicht in eigenem Namen, sondern als irgendwo umgehende Sagen gegeben hatte. — Ueber Streitigkeiten zwischen den hellenischen Staaten und ihre Entscheidung scheinen 3) die Δικαιώματα τῶν πόλεων (Ammon. differ. vocab. Νῆες) oder δικ. ἑλληνίδων πόλεων (v. Arist. Marc. S. 2 R) gehandelt zu haben, welche auch kürzer blos Δικαιώματα genannt werden (D. 129. An. 120. Harpokrat. Δρυμός). 4) Die Θέσεις πολιτικαὶ β' (An. 69; ebenso ist aber auch D. 74 zu lesen) waren wohl jedenfalls unächt; dem Gryllos (s. o. S. 62) kann der Anon. 5 nur aus Versehen den Nebentitel: π. πολιτικῆς beilegen. Ueber den Πολιτικὸς vgl. m. S. 62; über π. βασιλείας und ὑπὲρ ἀποίκων S. 63 unt. Schl.; über π. ῥήτορος ἢ πολιτικοῦ 76, 2 g. E.; über π. ἀρχῆς 84, 1 Schl.; über ein mittelalterliches Machwerk: *secretum*

Ein blosses Bruchstück ist | auch unsere Poëtik [1]; von den übrigen

secretorum (oder: *Aristotelis ad Alexandrum regem de moribus rege dignis)* GEIER Arist. und Alex. 234 f. ROSE Arist. libr. ord. 183 f. Ar. ps. 583 f.

1) Diese Schrift hat in unsern Ausgaben den Titel: π. Ποιητικῆς. Arist. selbst erwähnt ihrer in der Politik (VIII, 7. 1341, b, 38) als künftig, in der Rhetorik (I, 11, Schl. III, 1. 1404, a, 38. c. 2. 1404, b, 7. 28. 1405, a, 5. c. 18. 1419, b, 5, wozu aber S. 78, 1 z. vgl.) als schon vorhanden mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς oder (1404, b, 28) ἐν τ. π. ποιήσεως. Die Verzeichnisse nennen: πραγματείας τέχνης ποιητικῆς β' (D. 83), τέχνης ποιητ. β' (An. 75), *De arte poëtica secundum disciplinam Pythagorae* (diess ein Zusatz, der wohl aus der Vermischung von zwei verschiedenen Titeln entstanden ist; vgl. ROSE Ar. ps. 194) *tr.* II. PS. ALEX. soph. el. Schol. in Ar. 299, b, 44 hat ἐν τῷ π. ποιητ., ebenso HERM. in Phädr. 111 u. Ast: ἐν τῷ π. π., SIMPL. Cat. Schol. 43, a, 13. 27: ἐν τῷ π. π., DAVID ebd. 25, b, 19: τὸ π. π., dagegen AMMON. De interpr. Schol. 99, a, 12: ἐν τοῖς π. ποι. BOETH. De interpr. 290: *in libris quos de arte poëtica scripsit.* Die älteren Zeugen kennen somit zwei Bücher der Poëtik (ein drittes wird nur in den S. 61, 1 berührten, auf die Schrift π. ποιητῶν bezüglichen Anführungen erwähnt), die späteren nur noch eines; ausser sofern sie Aelteren nachschreiben, wie diess von Ammonius und Boëthius anzunehmen ist. Müssen wir nun schon hiernach vermuthen, dass unsere Schrift ursprünglich einen grösseren Umfang gehabt habe, als sie jetzt hat, so wird diess zur Gewissheit durch die Verweisungen auf solche Partieen derselben, die in unserer Recension fehlen, wie die Polit. VIII, 7. 1341, b, 38 versprochene Untersuchung über die Katharsis, welche der Natur der Sache nach in dem Abschnitt über die Tragödie vorkommen musste, und nach sicheren Spuren auch dort vorkam (vgl. BERNAYS Grundz. d. Abh. d. Arist. üb. d. Wirkung d. Trag. Abh. d. hist.-phil. Ges. in Breslau 160 ff. 197 f. SUSEMIHL S. 12, VAHLEN S. 81 f. s. Ausgabe u. a.); die Poët. c. 6 Anf. verheissene, Rhet. I, 11 Schl. angeführte Auseinandersetzung über die Komödie, von der BERNAYS (Rh. Mus. VIII, 561 ff.) werthvolle Ueberbleibsel in Cramer's Anecd. Paris. T. I Anh. nachgewiesen hat (jetzt bei SUSEMIHL S. 208 f. VAHLEN 76 ff.); die Erörterung über die Synonymen, deren SIMPL. Categ. Schol. 43, a, 13. 27 erwähnt. Auch sonst zeigt unser jetziger Text manche kleinere oder grössere Lücken, daneben aber auch Interpolationen (wie c. 12 und viele kleinere) und Versetzungen (die erheblichste die des 15. Kap., das hinter c. 18 gehört), die zur Genüge beweisen, dass wir das aristotelische Werk nur in einem verstümmelten und vielfach verdorbenen Texte besitzen. Wie sein jetziger Zustand zu erklären ist, kann hier nicht untersucht werden (eine Zusammenstellung der verschiedenen, zum Theil weit auseinandergehenden Erklärungsversuche gibt SUSEMIHL a. a. O. S. 3 f.); SUSEMIHL mag aber im wesentlichen Recht haben, wenn er glaubt, dass die Vernachlässigung der Schrift, die Willkür der Abschreiber und ungünstige Zufälle die Hauptschuld tragen; nur für die Inter-

Schriften zur Theorie und | Geschichte der Kunst und zur Erklärung von Dichtern [1]) ist nicht | einmal so viel übriggeblieben. Nur weniges hat sich endlich auch von den anderweitigen Büchern erhalten, welche ausser dem Fachwerk des wissenschaft-

polationen wird man diese Faktoren, so weit dieselben über die Aufnahme einzelner Randbemerkungen hinausgehen, nicht verantwortlich machen können.

1) Von dem Gespräch π. Ποιητῶν γ' war schon S. 61, 1 die Rede. Neben diesem führt Anon. 115 noch κύκλον π. ποιητῶν, gleichfalls in 3 Büchern, auf; mag nun dieser Titel aus dem des Gesprächs durch Verdopplung und Verderbniss entstanden sein, oder (nach Heitz 178) ein davon verschiedenes Werk bezeichnen; das κύκλον könnte aus ἐγκύκλιον (oder -ίων) entstanden sein, was Nr. 113 steht. Verwandt damit scheinen π. Τραγῳδιῶν α' (D. 136. An. 128) und Κωμικοὶ (Erotian exp. voc. Hippocr. s. v. Ἡρακλ. νόσου). Für einen Theil der Schrift über die Tragödien hält Müller Hist. gr. II, 82 wohl mit Unrecht die Διδασκαλίαι (D. 137. An. 129. Rose Ar. ps. 550 ff. Ar. Fr. 575—587, S. 1572 f. Heitz 255. Fr. Hz. 302 ff.), ein, wie es scheint, chronologisches, auf die vorhandenen Inschriften gegründetes Verzeichniss der in Athen aufgeführten Tragödien. Weiter wird eine Reihe auf Dichter bezüglicher Schriften genannt, welche die Form von Problemen hatten: Ἀπορημάτων ποιητικῶν α' (An. App. 145); Αἰτίαι ποιητικαί (ebd. 146 — αἰτίαι scheint eben die Form der Behandlung zu bezeichnen, welche den ἀπορήματα oder προβλήματα eigen ist, dass nach dem διὰ τί gefragt, und mit Angabe des διότι oder der αἰτία geantwortet wird); Ἀπορημάτων Ὁμηρικῶν ϛ' (D. 118. An. 106 ζ'. Heitz 258 ff. Fr. Hz. 129. Rose Ar. ps. 148 ff. Ar. Fr. 137—175, S. 1501 f.), oder wie sie die vita Marc. S. 2 R. nennt: Ὁμ. ζητήματα; Προβλημάτων Ὁμηρικῶν ι' (An. App. 147. Ptol. 91. Ammon. v. Ar. 44. Amm. lat. 54, wahrscheinlich aus den ἀπορήματα durch Verdopplung entstanden); Ἀπορήματα Ἡσιόδου α' (An. App. 143); Ἀπορ. Ἀρχιλόχου, Εὐριπίδους, Χοιρίλου γ' (ebd. 144). Ebendahin scheinen die Ἀπορήματα θεῖα (An. 107) zu gehören; nur eines der homerischen Probleme wird die Abhandlung sein: Εἰ δέ ποτε Ὅμηρος ἐποίησεν τὰς Ἡλίου βοῦς; (An. App. 142). Diejenige von diesen Schriften, für welche ein aristotelischer Ursprung am ehesten wahrscheinlich ist, sind die homerischen Aporieen; auch sie können aber spätere Zusätze erhalten haben. Dagegen ist an die Aechtheit des Πέπλος (An. 105. An. App. 169. Rose Ar. ps. 563 ff. Ar. Fr. 594—600, S. 1574 f. Heitz Fragm. 309 ff. vgl. Bergk Lyr. gr. 505 ff. Müller Fragm. Hist. II, 188 ff.) nicht zu denken. Aelter scheint das Buch π. Μουσικῆς zu sein, das sowohl Diog. (116. 132) als der Anonymus (104. 124) doppelt aufführen, wohl identisch mit den von Labbeus Bibl. nova 116 (b. Brandis II, b, 94) gesehenen musikalischen Problemen; aber ächt war es wohl so wenig, wie das π. Καλοῦ (D. 69. An. 63: π. Κάλλους).

lichen Systems stehend, noch zu erwähnen sind [1]), und auch hier hat sich ohne Zweifel manches unächte eingeschlichen. |

3. Fortsetzung. B. Allgemeinere, die aristotelischen Schriften betreffende Fragen.

Wenn man die Gesammtheit der Werke überblickt, die uns als aristotelisch überliefert oder bekannt sind, so lässt sich nicht verkennen, dass dieselben, auch abgesehen von den Briefen und Gedichten, einen verschiedenen Charakter trugen. Die Bestandtheile unserer aristotelischen Sammlung sind sammt und sonders

1) Hieher gehören die nachstehenden, meist historischen Werke: *Ὀλυμπιονῖκαι α'* (D. 130. An. 122); *Πυθιονικῶν Ἔλεγχοι α'* (D. 134 und wahrscheinlich auch An. 125), *Πυθιονῖκαι α'* (D. 131. An. 123 in der seltsamen Fassung: *Πυθιονίκας βιβλίον ἐν ᾧ Μέναιχμον ἐνίκησεν*), *Πυθικὸς α'* (D. 133), vermuthlich nur verschiedene Titel der gleichen Schrift; *Νῖκαι Διονυσιακαὶ α'* (D. 135. An. 126: *νικῶν Διον. ἀστικῶν καὶ ληναίων α'*). M. vgl. über diese Schriften: Rose Ar. ps. 545 ff. Ar. Fr. 572—574, S. 157. Heitz 254 f. Fr. Hz. 300 f. Müller Hist. gr. II, 182 f. Ferner *π. Εὑρημάτων* (Clemens Strom. I, 308, A, wo mir denn doch eine aristotelische Schrift dieses Titels gemeint zu sein scheint, die freilich gewiss nicht ächt war; die Notizen, welche derselben entnommen sein mögen, finden sich b. Müller a. a. O. 181 f.) — *Π. Θαυμασίων Ἀκουσμάτων* von Athen. (XII, 541, a vgl. *θαυμ. ἀκ.* c. 96) u. d. T. *ἐν Θαυμασίοις*, vielleicht auch von Antigon. Mirabil. c. 25 (vgl. *θαυμ. ἀκουσμ.* c. 30) angeführt, eine Sammlung von Abenteuerlichkeiten, an deren Aechtheit nicht gedacht werden kann. Näheres über diese Schrift bei Westermann *Παραδοξόγραφοι* S. XXV ff., namentlich aber bei Rose Ar. libr. ord. 54 f. Ar. pseud. 279 f., welcher den Hauptkörper derselben aus c. 1—114. 130—137. 115—129. 138—151 bestehend, der Mitte des 3. Jahrh. zuweist. Eine erweiternde Bearbeitung oder ein vollständigeres Exemplar derselben mögen die *Παράδοξα* gewesen sein, aus deren zweitem Buch Plut. parall. gr. et rom. c. 29, S. 312 etwas beibringt, was in unsern *θαυμ. ἀκ.* nicht steht. *Παροιμίαι α'* (D. 138 vgl. An. 127), eine Sprüchwörtersammlung, deren Dasein mir mit andern auch aus Athen II, 60, d hervorzugehen scheint, wogegen Heitz Verl. Schr. 163 f. Fragm. 219 bezweifelt, dass es eine aristotelische Schrift dieses Inhalts gegeben habe. Ob die Angaben b. Eustath. in Od. N, 408 und Synes. Enc. Calvit. c. 22 (Ar. Fr. Nr. 454. Nr. 2) aus ihr oder andern Werken stammen, lässt sich nicht ausmachen. Dazu kommen noch einige Titel, die so unbestimmt lauten, dass sich daraus nichts sicheres über den Inhalt der betreffenden Schriften abnehmen lässt: *Παραβολαὶ* (D. 126); *Ἄτακτα* (wozu wohl *προβλήματα* oder *ὑπομνήματα* zu ergänzen ist) *ιβ'* (D. 127 vgl. S. 101, m.).

wissenschaftliche Lehrschriften [1]; und fast alle diese Schriften, so weit sie für ächt gehalten werden können, sind mit einander (wie tiefer unten gezeigt werden wird) durch ausdrückliche Verweisungen in einer Weise verknüpft, wie diess nur dann möglich war, wenn sie als zusammengehörige und sich gegenseitig erläuternde Theile Eines Ganzen für denselben Leserkreis bestimmt waren. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit denjenigen Schriften, welche von den Späteren als hypomnematische bezeichnet werden; d. h. als Aufzeichnungen, die Aristoteles nur zu seinem eigenen Gebrauche gemacht, und denen er aus diesem Grunde nicht die gleiche schriftstellerische Form und Einheit gegeben habe, wie den zur Mittheilung an andere bestimmten Werken [2]. Unter den uns erhaltenen Büchern, so weit sie wenigstens ächt sind, befindet sich keine derartige Schrift [3]; wogegen von den verlorenen mehrere, wie es scheint, hieher gehörten [4]. Von diesen beiden Klassen von Schriften unterscheidet sich aber noch eine dritte. Wenn an Aristoteles von Cicero, Quintilian und Dionys von Halikarnass neben seiner wissenschaftlichen Grösse auch die Anmuth und Fülle seiner

1) Eine Ausnahme machen nur etwa die „wunderbaren Geschichten", diese sind aber nicht aristotelisch.

2) Simpl. in Categ. Schol. in Ar. 24, a, 42: *ὑπομνηματικὰ ὅσα πρὸς ὑπόμνησιν οἰκείαν καὶ πλείονα βάσανον συνέταξεν ὁ φιλόσοφος.* Diese Schriften gelten aber nicht für *πάντῃ σπουδῆς ἄξια*, man entnehme ihnen daher keine Beweise für die aristotelische Lehre. *ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος τὰ ὑπομνηματικὰ συμπεφυρμένα φησὶν εἶναι καὶ μὴ πρὸς ἕνα σκοπὸν ἀναφέρεσθαι*, und ebendesshalb werden die andern als *συνταγματικὰ* von ihnen unterschieden. David Schol. 24, a, 38: *ὑπομνηματικὰ μὲν λέγονται ἐν οἷς μόνα τὰ κεφάλαια ἀπεγράφησαν δίχα προοιμίων καὶ ἐπιλόγων καὶ τῆς πρεπούσης ἐκδόσεσιν ἀπαγγελίας.* Vgl. Heitz Verl. Schr. 24 f.

3) Die Probleme, an die man vielleicht denken möchte, können nicht blos zu eigenem Gebrauch niedergeschrieben sein, da Arist. dieselben öfters anführt (s. o. S. 100, 4), und somit voraussetzt, sie seien seinen Lesern bekannt. Anderes, wie die Abhandlungen über Melissus u. s. w., ist nicht für ächt zu halten. Sollten endlich einzelne Theile unserer Sammlung Lehrvorträgen zur Grundlage gedient haben, oder aus denselben entstanden sein, so würden sie dadurch noch nicht zu blos hypomnematischen Schriften.

4) So die S. 65, 4. 5 genannten, vielleicht auch die Politieen (S. 105, 1); ob auch *περὶ τἀγαθοῦ* ist mir nach dem S. 64, 1 Schl. 78, 4 g. E. bemerkten zweifelhaft.

Darstellung, „der goldene Strom seiner Rede“ gerühmt wird [1]), so muss sich diess zwar auf Werke, die ihr Verfasser für die Oeffentlichkeit bestimmt hatte, aber es kann sich nicht auf diejenigen beziehen, welche uns von Aristoteles erhalten sind, von denen indessen wenigstens den beiden Römern wahrscheinlich nur die wenigsten bekannt waren [2]); wir müssen vielmehr annehmen, es seien andere, für uns verlorene Schriften gewesen, denen sie diese Vorzüge beilegen. Wer den Werth der sprachlichen Form aus dem Standpunkt des wissenschaftlichen Bedürfnisses beurtheilt, der wird allerdings an unsern aristotelischen Werken vieles zu loben finden: die treffende Bezeichnung der Begriffe, die unnachahmliche Schärfe und Kürze des Ausdrucks, die sichere Handhabung einer festen Terminologie; aber für das, was Cicero an der aristotelischen Darstellung hervorhebt, für die Anmuth einer voll und gefällig hinströmenden Sprache, wird er selbst aus den populärsten von diesen Werken nur wenige Beispiele beibringen können, während im übrigen die Trockenheit der Behandlung, die Knappheit der wortkargen Darstellung, die

1) Cic. Top. 1, 3: Die aristotelischen Schriften empfehlen sich nicht allein durch ihren Inhalt, *sed dicendi quoque incredibili quadam cum copia tum etiam suavitate.* De invent. II, 2, 6 (über die *συναγωγὴ τεχνῶν*): Arist. habe die alten Rhetoren *suavitate et brevitate dicendi* weit hinter sich gelassen. De orat. I, 11, 49: *si item Aristoteles, si Theophrastus, si Carneades ... eloquentes et in dicendo suaves atque ornati fuere.* De Fin. I, 5, 14 (über Epikur): *quod ista Platonis Aristotelis Theophrasti orationis ornamenta neglexerit.* Acad. II, 38, 119: *veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles.* Quintil. Inst. XI, 83: *quid Aristotelem? quem dubito scientia rerum an scriptorum copia an eloquendi suavitate ... clariorem putem.* Dionys. De verb. cop. 24: unter den Philosophen seien Demokrit, Plato und Aristoteles die besten Stylisten. De cens. vet. script. 4: *παραληπτέον δὲ καὶ Ἀριστοτέλη εἰς μίμησιν τῆς τε περὶ τὴν ἑρμηνείαν δεινότητος καὶ τῆς σαφηνείας καὶ τοῦ ἡδέος καὶ πολυμαθοῦς.*

2) Ausser der Topik und Rhetorik haben wir bei keinem derselben Grund zu der Annahme, dass sie es aus eigener Anschauung gekannt haben; wogegen von Cicero ein Theil der S. 57 ff. besprochenen Schriften, die Bücher über die Philosophie, der Eudemus, der Protreptikus, vielleicht auch der *πολιτικός*, *π. βασιλείας* und *π. πλούτου*, benützt werden; vgl. Fin. II, 13, 40. Acad. II, 38, 119. N. D. II, 15, 42. 16, 44. 37, 95. 49, 125. Divin. I, 25, 53. Fragm. Hort. b. Augustin c. Jul. IV, 78. Fin. V, 4, 11. ad Quint. fr. III, 5. ad Att. XII, 40, 2. XIII, 28, 2. Off. II, 16, 56 und oben S. 63, 1.

oft so verwickelte Gestalt der anakoluthisch gebildeten, mit langen Einschiebseln überladenen Sätze, zu Cicero's Beschreibung schlechterdings nicht stimmt. Wir selbst können aber auch sogar aus den dürftigen Ueberbleibseln der verlorenen aristotelischen Schriften noch erkennen, dass ein Theil derselben in einer viel reicheren und blühenderen Sprache verfasst war, und in seiner Darstellung dem Schmucke der platonischen Gespräche viel näher kam, als die wissenschaftlichen Untersuchungen des Philosophen, die unsere Sammlung enthält[1]); und wir werden uns diese Erscheinung nicht blos aus der früheren Abfassungszeit der ersteren, sondern auch daraus zu erklären haben, dass die einen nicht dem gleichen Zweck dienen sollten und nicht auf den gleichen Leserkreis berechnet waren, wie die andern[2]).

Aristoteles selbst verweist einigemale auf die von ihm herausgegebenen, oder die im allgemeinen Gebrauch befindlichen Darstellungen in einer Weise, die vorauszusetzen scheint, dass andere von seinen Schriften, und so namentlich diejenigen, worin diese Verweisungen sich finden, nicht in der gleichen Weise, wie jene, der Oeffentlichkeit übergeben worden seien[3]); und durch

1) M. vgl. in dieser Beziehung, was unter Nr. 12—14. 17 f. 32. 36. 40. 48. 49. 71. 72 der Fragmente (akad. Ausg.) aus dem Eudemus, dem Protreptikus, *π. φιλοσοφίας*, *π. δικαιοσύνης* angeführt ist, und oben S. 59, 1.

2) Hierüber sogleich.

3) Poët. 15. 1454, b, 17: *εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἱκανῶς.* De an. I, 4, Anf.: *καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς . . . λόγους δ' ὥσπερ εὐθύνας* (wofür Bernays Dial. d. Ar. 15 ff. unter Streichung von *λόγους* vermuthet: *ὥσπερ εὐθύνας δὲ*) *δεδωκυῖα καὶ τοῖς ἐν κοινῷ γιγνομένοις λόγοις· ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι* u. s. w. Zu der ersten von diesen Stellen bemerkt Bernays a. a. O. 13, das „herausgegeben" sei hier gleichbedeutend mit: „früher herausgegeben". (Ebenso, die Worterklärung betreffend, Rose Ar. ps. 79.) Ich zweifle jedoch, ob diese Ergänzung erlaubt ist. Das Prädikat *ἐκδεδομένοι* wird allerdings nicht müssig dastehen, sondern die *λόγοι ἐκδεδομένοι* von gewissen andern *λόγοι* unterscheiden sollen. Man wird auch *ἐκδεδομένοι* nicht so erklären können, dass „die von mir herausgegebenen Schriften" eine blosse Umschreibung für „meine Schriften" wäre; denn theils liegt eine solche Weitläufigkeit nicht in der Art des Aristoteles, welcher vielmehr da, wo er ohne Bezeichnung einer bestimmten Schrift auf früheres verweist, nur einfach: *ἐν ἄλλοις*, *ἐν ἑτέροις* oder *πρότερον* zu sagen pflegt; theils geht daraus, dass es nicht heisst *ὑπ' ἐμοῦ ἐκδεδομένοι*, hervor,

seine Ausleger erfahren wir, dass eine von den Erörterungen, auf die er in der angegebenen Art hindeutet, sich in seinem

dass der Nachdruck auf dem ἐκδεδομένοι als solchem ruht, die λόγοι ἐκδεδομένοι im Gegensatz zu μὴ ἐκδεδομένοι gedacht sind. Allein bei den letzteren an später herausgegebene, und daher bei den ἐκδεδομένοι an früher herausgegebene λόγοι zu denken, haben wir kein Recht. Den Gegensatz zu „herausgegebenen“ Werken bilden nicht später herausgegebene, sondern nicht herausgegebene; und aus dem Perfekt ἐκδεδομένοι herauszulesen: „solche, die zur Zeit der Abfassung der Poëtik bereits herausgegeben, also früher als sie waren“ verbietet die Erwägung (Ueberweg z. d. St. Arist. üb. d. Dichtk. S. 75), dass jeder Schriftsteller sich dem Leser gegenüber in die Zeit versetzt, wo diesem seine Schrift schon vorliegen wird. Wenn daher die Poëtik ebenso herausgegeben d. h. der ganzen Lesewelt vorgelegt werden sollte, wie die λόγοι, auf die sie verweist, hätten die letzteren nicht im Unterschied von ihr das Prädikat ἐκδεδομένοι erhalten können, denn für ihre Leser wäre sie so gut, wie jene, ein λόγος ἐκδεδομένος gewesen. Wenn Rose die λόγοι ἐκδεδ. erst (Arist. libr. ord. 130) auf frühere Stellen der Poëtik, dann (Ar. pseud. 79) auf die Rhetorik beziehen wollte, hat er beides in der Folge (Ar. ps. 714) mit Recht zurückgenommen, denn das, wofür die Poëtik auf die λόγοι ἐκδεδ. verweist, findet sich weder in der Rhetorik noch in der Poëtik (vgl. Bernays a. a. O. 138), welche letztere ohnedem in ihr selbst nicht so hätte bezeichnet werden können. Ebensowenig kann man aber den Ausdruck (wie R. Ar. ps. 717 will) auf Schriften über die Poëtik aus der platonischen Schule, sondern nur auf aristotelische Schriften beziehen. — In der zweiten Stelle, De an. I, 4, können die λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι nicht (mit Torstrik Arist. De an. 123, dem hierin vielleicht schon die Urheber der Variante λεγομένοις statt γιγνομ. vorangiengen) von Unterhaltungen, wie sie in gebildeten Kreisen vorzukommen pflegten, oder (mit Rose Ar. ps. 717) von Aeusserungen aus der platonischen Schule verstanden werden, denn das εὐθύνας δεδωκυῖα weist auf eine bestimmte, dem Leser bekannte, Kritik der Annahme, dass die Seele die Harmonie ihres Leibes sei, nicht auf irgend welche gar nicht näher zu bezeichnende, Unterhaltungen dritter Personen. (Vgl. auch Bernays a. a. O. 18 f.) Auch an mündliche Besprechungen des Aristoteles mit seinen Schülern (Philop. s. folg. Anm.) möchte ich nicht denken: theils weil Arist. sich sonst nie auf solche Besprechungen beruft, und in einer Darstellung, die zwar vielleicht zunächst seiner Schule als Lehrbuch dienen sollte, die aber doch nirgends zu erkennen gibt, dass sie nur für seine persönlichen Schüler bestimmt sei, sich nicht wohl darauf berufen konnte, theils weil der Philosoph die hier berührte Erörterung wirklich in einer seiner Schriften gegeben hatte. (Vgl. folg. Anm.) Und aus dem letzteren Grund empfiehlt es sich auch nicht, die λόγοι ἐν κοινῷ γιγν. (mit Simpl. s. folg. Anm.) auf den platonischen Phädo zu beziehen, für den sie überdiess eine gesuchte und mit der Art, wie ihn Plato sonst einfach

Eudemus fand [1]). Noch häufiger bezieht sich der Philosoph auf die „exoterischen Reden", in denen ein Gegenstand schon zur Sprache gekommen sei [2]). Was jedoch damit gemeint sei und

beim Namen nennt (vgl. Th. II, a, 398, 1 und Meteorol. II, 2. 355, b, 32), nicht übereinstimmende Bezeichnung wären (BERNAYS S. 20). Will endlich UEBERWEG (Gesch. d. Phil. I, 173 5. Aufl.) unter den λόγοι ἐν κ. γιγν. Philoponus' Erklärung erweiternd, Erörterungen verstehen, die gemeinsam, entweder in wirklichen Unterredungen oder in dialogisch abgefassten Schriften, angestellt seien, so scheint es mir, dass die letzteren nicht so bezeichnet werden konnten, und der dialogischen Form jener Erörterungen zu erwähnen, hier kein Anlass vorlag. Sprachlich werden dieselben wegen der Präsensform γιγνομένοις (auf die BONITZ Ind. arist. 105, a, 46 mit Recht aufmerksam macht) nicht zu erklären sein: „die der Oeffentlichkeit übergebenen Reden", denn in diesem Fall müsste γενομένοις stehen, sondern mit BERNAYS Dial. d. Arist. 29: die in der Oeffentlichkeit befindlichen, der allgemeinen Benützung zugänglichen Erörterungen, indem das ἐν κοινῷ ebenso genommen wird, wie in den Ausdrücken: ἐν κοινῷ κατατίθεσθαι, ἐν κοινῷ ἀφιέναι (*in medio relinquere* Metaph. I, 6. 987, b, 14). Das gleiche, wie mit den λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι, scheint auch mit den ἐγκύκλια oder ἐγκύκλια φιλοσοφήματα gemeint zu sein, deren Eth. I, 3. 1096, a, 2 (καὶ περὶ μὲν τούτων ἅλις· ἱκανῶς γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις εἴρηται περὶ αὐτῶν) und De coelo I, 9. 279, a, 30 (καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι u. s. w.) Erwähnung geschieht. Ἐγκύκλιος kann recht wohl ebenso, wie ἐν κοινῷ γιγνόμενος, die Bedeutung *in medio positus* haben (weniger gefällt mir BERNAYS' Erklärung Dial. d. Ar. 124: „Schriften im gewöhnlichen Ton"), und es wird nicht allein von SIMPLICIUS so erklärt (z. d. St. De coelo, Schol. 487, a, 3: ἐγκύκλ. φιλ. nenne A. τὰ κατὰ τὴν τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, die ἐξωτερικά), sondern wir sehen auch aus Ar. Fr. 77. 1488, b, 36 ff. und Fr. 15. 1476, b, 21, dass das, wofür sich Arist. auf die ἐγκύκλια beruft, wirklich in zwei von seinen Gesprächen ausgeführt war. Vgl. BERNAYS a. a. O. 84 ff. 93 f. 110 ff.

1) Aus den bei ROSE Ar. Fr. 41, S. 1481 f. HEITZ Fr. Ar. 73, S. 51 abgedruckten Stellen des Philoponus, Simplicius, Themistius und Olympiodor (deren gemeinsame Quelle Alexander gewesen sein mag) geht hervor, dass Arist. im Eudemus, nach dem Vorgang des Phädo, der Annahme, die Seele sei die Harmonie ihres Leibes, eine eingehende Prüfung gewidmet hatte, deren Hauptsätze von ihnen mitgetheilt werden. Auf dieses Gespräch wird sich daher unsere Stelle beziehen, wenn uns auch PHILOPONUS De an. E, 2, u. zwischen ihm und den ἄγραφοι συνουσίαι πρὸς τοὺς ἑταίρους die Wahl lassen will, und SIMPLICIUS De an. 14, a, o. neben ihm an den Phädo denkt.

2) Die sämmtlichen Stellen sind tiefer unten angeführt.

wie sich diese „Reden" zu unsern aristotelischen Schriften verhalten, darüber sind die Meinungen getheilt. Die alten Schriftsteller, die ihrer erwähnen, beziehen sie durchweg auf eine bestimmte Klasse aristotelischer Werke, welche sich von den wissenschaftlichen Lehrschriften durch eine weniger strenge Haltung unterschieden habe [1]); indessen weichen sie in ihren näheren Bestimmungen über dieselben ebenfalls von einander ab. CICERO [2]) und STRABO [3]) beschreiben die exoterischen Werke im allgemeinen als populäre [4]); der erstere denkt aber dabei unverkennbar zunächst an die Gespräche [5]), die auch PLUTARCH [6]) als exoterische Schriften bezeichnet. Nach GELLIUS wären diejenigen Vorträge und Schriften, welche sich auf Rhetorik, Topik und Politik bezogen, exoterische genannt worden, die auf Metaphysik, Physik und Dialektik bezüglichen akroatische [7]); weil näm-

1) Eine Ausnahme machen nur zwei spät byzantinische, durchaus unzuverlässige Ausleger der Ethik, EUSTRATIUS 90, a, u. und der angebliche ANDRONIKUS (Heliodor, um 1367) S. 69, indem jener die ἐξωτερικοὶ λόγοι auf die gemeine Meinung deutet, dieser auf mündliche Belehrung.

2) Fin. V, 5, 12: über das höchste Gut gebe es von Aristoteles und Theophrast *duo genera librorum*, „*unum populariter scriptum*, *quod* ἐξωτερικὸν *appellabant*, *alterum limatius* (ἀκριβεστέρως, in strengerer Form), *quod in commentariis reliquerunt*", im wesentlichen stimmen aber beide überein.

3) XIII, 1, 54. S. 609: weil die Peripatetiker nach Theophrast seine und Aristoteles' Schriften nicht hatten, πλὴν ὀλίγων καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, begegnete es ihnen, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς (in die Sachen eingehend, wissenschaftlich) ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν.

4) Ebenso SIMPL. Phys. 2, b, m: die arist. Schriften zerfallen in akroamatische und exoterische, οἷα τὰ ἱστορικὰ καὶ τὰ διαλογικὰ καὶ ὅλως τὰ μὴ ἄκρας ἀκριβείας φροντίζοντα. — PHILOP. De an. E, 2 (b. STAHR Arist. II, 261): τὰ ἐξωτερικὰ συγγράμματα, ὧν εἰσι καὶ οἱ διάλογοι ... ἅπερ διὰ τοῦτο ἐξωτερικὰ κέκληται ὅτι οὐ πρὸς τοὺς γνησίους ἀκροατὰς γεγραμμένα.

5) Vgl. ad Att. IV, 16, 2: *quoniam in singulis libris* (des Gesprächs über den Staat) *utor prooemiis, ut Aristoteles in iis quos* ἐξωτερικοὺς *vocat.* Im Unterschied von den Gesprächen heissen die streng wissenschaftlichen Werke (s. vorl. Anm.) *commentarii*, fortlaufende Darstellungen, den αὐτοπρόσωπα oder ἀκροατικὰ der griechischen Ausleger (s. u. Anm. 7. 117, 1. 2) entsprechend.

6) Adv. Col. 14, 4. S. 1115: Arist. bekämpfe die Ideen allenthalben: ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν (gleichbedeutend mit Cicero's commentarii s. vor. Anm.), ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων.

7) N. A. XX, 5: Arist. Vorträge und Schriften zerfielen in zwei Klassen, die ἐξωτερικὰ und die ἀκροατικά. *'Εξωτερικὰ dicebantur quae ad*

lich jene, wie Galen diese Benennung erläutert, für jedermann ohne Unterschied, diese nur für die Schüler des Philosophen bestimmt waren [1]). Wegen der Veröffentlichung der akroatischen Schriften stellt Alexander in einem schon von Andronikus mitgetheilten Briefchen [2]) seinen Lehrer zur Rede; da aber dieser sie doch veröffentlicht hat, muss die Vorstellung, als ob Aristoteles selbst ihre Geheimhaltung gewünscht hätte, dem Verfasser jenes Schreibens noch fremd gewesen sein. Später begegnen wir auch dieser Annahme [3]); und damit verbindet sich die weitere Behauptung, dass sich Aristoteles in seinen akroatischen Werken absichtlich einer Darstellungsform bedient habe, die sie andern, als seinen Schülern, unverständlich machen sollte [4]), wäh-

rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant, *ἀκροατικὰ autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesque dialecticas pertinebant.* Diesen sei im Lyceum der Morgen, jenen der Abend gewidmet worden. (Vgl. S. 30, 1.) *Libros quoque suos, earum omnium rerum commentarios, seorsum divisit, ut alii exoterici dicerentur partim acroatici.*

1) De subst. fac. nat. Bd. IV, 758 K.: *Ἀριστοτέλους ἢ Θεοφράστου τὰ μὲν τοῖς πολλοῖς γεγραφότων, τὰς δὲ ἀκροάσεις τοῖς ἑταίροις.*

2) Bei Gell. a. a. O. Plut. Alex. 7 s. o. 23, 4. Da es hier heisst: *οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοὺς τοὺς ἀκροατικοὺς τῶν λόγων*, muss dem Verfasser des kleinen Briefs die Unterscheidung der *λόγοι ἀκροατικοὶ* und *ἐξωτερικοὶ* schon bekannt gewesen sein.

3) So Plut. Alex. c. 7: *ἔοικε δ' Ἀλέξανδρος οὐ μόνον τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν παραλαβεῖν λόγον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποῤῥήτων καὶ βαρυτέρων [βαθυτ.] διδασκαλιῶν, ἃς οἱ ἄνδρες ἰδίως ἀκροαματικὰς καὶ ἐποπτικὰς* (wie bei den Mysterien) *προσαγορεύοντες οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλοὺς, μετασχεῖν.* Clemens Strom. V, 575, A: nicht allein die Pythagoreer und Platoniker, sondern alle Schulen haben Geheimlehren und Geheimschriften; *λέγουσι δὲ καὶ οἱ Ἀριστοτέλους τὰ μὲν ἐσωτερικὰ εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν [-οῦ] τὰ δὲ κοινά τε καὶ ἐξωτερικά.* In demselben Sinn wird Rhet. ad Alex. c. 1. 1421, a, 26 ff. Arist. von Alexander um strengste Geheimhaltung dieser Schrift ersucht, welche er seinerseits jenem gleichfalls zur Pflicht macht.

4) Diese Vorstellung spricht sich schon in der Antwort des Arist. an Alexander bei Gell. a. a. O. aus, wenn er hier auf den Vorwurf des letztern in Betreff der *ἀκροατικοὶ λόγοι* erwiedert: *ἴσθι οὖν αὐτοὺς καὶ ἐκδεδομένους καὶ μὴ ἐκδεδομένους· ξυνετοὶ γάρ εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσασιν.* Weiter vgl. m. Themist. or. XXVI, 319, A ff.: Arist. habe für die Masse nicht dieselben Reden passend gefunden, wie für die Philosophen, und desshalb jener die höchsten Geheimnisse seiner Lehre (die *τέλεα ἱερὰ*,

rend er doch seine Ueberzeugungen nur hier in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhang niedergelegt habe [1]). Die exoterischen Schriften sollen sich demnach von den akroamatischen im allgemeinen dadurch unterscheiden, dass sie für einen weiteren Kreis von Lesern bestimmt sind, und desshalb theils ihrer Form nach eine populärere Gestalt haben, theils in ihrem Inhalt die schwierigeren Untersuchungen bei Seite lassen und die strengere wissenschaftliche Beweisführung durch eine gemeinverständlichere ersetzen [2]).

das *μυστικὸν*) durch Dunkelheit entzogen. Simpl. Phys. 2, b, m., mit Beziehung auf die ebengenannten Briefe: *ἐν τοῖς ἀκροαματικοῖς ἀσάφειαν ἐπετήδευσε* u. s. w Das gleiche in Categ. Schol. 27, a, 38. David in Cat. Schol. 22, a, 20. 27, a, 18 ff. Daher Lucian V. auct. c. 26: Arist. sei *διπλοῦς, ἄλλος μὲν ὁ ἔκτοσθεν φαινόμενος ἄλλος δὲ ὁ ἔντοσθεν*, exoterisch und esoterisch.

1) Alexander bemerkt Top. 52, m: Arist. rede bald *λογικῶς*, so dass er die Wahrheit als solche entwickle, bald *διαλεκτικῶς πρὸς δόξαν*. So in der Topik, den *ῥητορικὰ* und den *ἐξωτερικά. καὶ γὰρ ἐν ἐκείνοις πλεῖστα καὶ περὶ τῶν ἠθικῶν καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐνδόξως λέγεται.* Aber schon das Beispiel der Topik und Rhetorik kann zeigen, dass sich diess nur auf die Begründung der in diesen Schriften dargelegten Ansichten, die Beweisführung aus dem allgemein Anerkannten (dem *ἔνδοξον*), nicht auf den Inhalt der Lehren als solchen bezieht. In dem gleichen Sinn sprechen sich auch noch die Späteren in der Regel aus; so Simpl. Phys. 164, a, m: *ἐξωτερικὰ δέ ἐστι τὰ κοινὰ καὶ δι᾽ ἐνδόξων περαινόμενα ἀλλὰ μὴ ἀποδεικτικὰ μηδὲ ἀκροαματικά.* Ammon. und David s. folg. Anm. Philop. Phys. S, 4, m. Dagegen verkehrt David Schol. in Ar. 24, b, 33 die Angabe Alexanders, die er anführt, um sie zu bestreiten, dahin: *ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα, τὰ ψευδῆ.*

2) Auf diese Bestimmungen kommen ausser den bisher abgehörten Zeugnissen auch die weiteren Angaben zurück, die sich bei neuplatonischen Commentatoren finden. So der angebliche Ammon. in Categ. 6, b ff. (auch bei Stahr Aristotelia II, 255 ff.), welcher nach einigen andern Eintheilungen der aristotelischen Schriften unter den syntagmatischen *αὐτοπρόσωπα καὶ ἀκροαματικὰ* und *διαλογικὰ καὶ ἐξωτερικὰ* unterscheidet. Jene seien *πρὸς γνησίους ἀκροατὰς*, diese *πρὸς τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν* geschrieben; in jenen spreche Arist. seine eigene Ansicht mit streng wissenschaftlicher Beweisführung aus, in diesen *τὰ δοκοῦντα αὐτῷ, ἀλλ᾽ οὐ δι᾽ ἀποδεικτικῶν ἐπιχειρημάτων, καὶ οἷς οἷοί τέ εἰσιν οἱ πολλοὶ ἐπακολουθεῖν.* Ganz ähnlich, nur noch ausführlicher, David Schol. 24, a, 20 ff., welcher gleichfalls die *συνταγματικὰ* in *αὐτοπρόσωπα* oder *ἀκροαματικὰ* und *διαλογικὰ ἃ καὶ ἐξωτερικὰ λέγονται* theilt, jene *πρὸς τοὺς ἐπιτηδείους τῇ φιλοσοφίᾳ,*

Die Richtigkeit dieser Annahmen wird nun freilich durch den Umstand, dass sich dieselben bis auf Andronikus und noch etwas weiter hinauf verfolgen lassen [1]), noch nicht ausser Zweifel gestellt. Aber wenn sie auch in dem einen und anderen Punkte der Berichtigung bedürfen, werden sie doch in der Hauptsache durch die eigenen Aeusserungen des Aristoteles über die „exoterischen Reden" bestätigt. Denn wenn auch im allgemeinen jede Erörterung eine exoterische genannt werden kann, welche nicht zu der eben vorliegenden Untersuchung gehört [2]), oder welche nicht tiefer in ihren Gegenstand eindringt [3]), wenn ferner

diese *πρὸς ἀνεπιτηδείους πρὸς φιλοσοφίαν*, jene daher *δι' ἀναγκαστικῶν λόγων*, diese *διὰ πιθανῶν*, geschrieben werden lässt. Vgl. S. 115, 4.

1) Zum Erweis dieses Satzes kann ich zwar der so eben besprochenen Stelle aus David kein solches Gewicht beilegen, wie Heitz Verl. Schr. 25 f. Da vielmehr David (24, b, 5) sich ausdrücklich auf Ammonius (zu *π. ἑρμηνείας*) beruft, und der angebliche Commentar des letztern zu den Kategorieen, wenn auch in seiner jetzigen Gestalt nicht von Ammonius herrührend, doch aus einem von ihm verfassten geflossen zu sein scheint, halte ich Ammonius für David's nächste Quelle; und wenn dieser allerdings Aeltere (zunächst Alexander, den David 24, b, 33 bestreitet, und dem auch seine Anführung des aristotelischen Eudemus ebenso entnommen sein wird, wie die bei Philop. De an. E, 2 f. Ar. Fr. S. 1481, Nr. 41) benützt hat, wissen wir doch nicht, wie viel ihren Aussagen späteres beigemischt ist. Dagegen werden wir die Angaben bei Cicero, Strabo und Gellius (s. o. 115, 2—7) auf Tyrannio und Andronikus zurückführen müssen, und dass dieser selbst die Unterscheidung exoterischer und akroatischer Schriften und die Annahme, dass die letzteren nur den Schülern des Philosophen haben verständlich sein sollen, schon vorfand, beweisen die S. 116, 2. 4 besprochenen Briefe.

2) Polit. I, 5. 1254, a, 33: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως.* Aehnlich ebd. II, 6. 1264, b, 39: in der Republik habe Plato von der Gesetzgebung nur unvollständig gehandelt, *τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν λόγοις πεπλήρωκε τὸν λόγον.* Die *ἔξωθεν λόγοι* enthalten in diesem Fall gerade die spekulativsten Untersuchungen. Ebenso Eudemus Fr. 6 (Simpl. Phys. 18, b, u.), wo statt des aristotelischen *ἔχει δ' ἀπορίαν . . . ἴσως δὲ οὐ πρὸς τὸν λόγον* (Phys. I, 2. 185, b, 11) steht: *ἔχει δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀπορίαν ἐξωτερικήν.*

3) Phys. IV, 10, Anf.: *πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ (τοῦ χρόνου) καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων.* Die *ἐξωτ. λόγοι* bezeichnen hier die unmittelbar folgende Erörterung, welche in ähnlicher Weise exoterisch genannt wird, wie Arist. sonst das Logische dem Physischen entgegensetzt (s. u. 171, 2), weil sie noch nicht auf den

die „exoterischen Reden“ nicht immer und nicht nothwendig eine bestimmte Klasse von Schriften bezeichnen [1]), so finden sich doch Stellen, in denen wir allen Grund haben, sie auf solche zu beziehen [2]); und dass damit Werke von einer populäreren

scharfen und vollständigen Begriff der Zeit (das τί ἐστιν ὁ χρόνος, 218, a, 31) ausgeht, sondern nur vorläufig gewisse Eigenschaften derselben in Betracht zieht. Um exoterische Schriften handelt es sich hier nicht; ebensowenig wird aber Prantl (Arist. Physik 501, 32) Recht haben, wenn er nicht blos in unserer Stelle, sondern überall unter den exoterischen Reden immer nur jene Besprechungen verstanden wissen will, welche damals über pikantere Themata überall auch bei gesellschaftlicher Unterhaltung geführt wurden. Dass diess an anderen Stellen nicht angeht, wird sogleich gezeigt werden; an der unsrigen verbietet es schon die streng dialektische und ächt aristotelische Haltung der von S. 217, b, 32 — 218, a, 30 sich erstreckenden Erörterung.

1) So ausser der vor. Anm. besprochenen Stelle der Physik bei Eudemus, der Eth. II, 1. 1218, b, 33 die Eintheilung der Güter in äussere und geistige mit der Bemerkung einführt: καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. In der Parallelstelle Eth. N. I, 8. 1098, b, 10 sagt Aristoteles: er wolle über die Glückseligkeit reden καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς, womit nach dem folgenden nur die herrschenden Annahmen gemeint sein können. Auf eben diese müssen sich daher auch die ἐξωτ. λόγοι des Eudemus beziehen.

2) Diess gilt zunächst von Polit. VII, 1. 1323, a, 21: νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς. Dass hiemit nicht blos mündliche Aeusserungen in den Unterhaltungen des täglichen Lebens gemeint sind, geht aus dem nächstfolgenden klar hervor. Denn wenn Arist. fortfährt: ὡς ἀληθῶς γὰρ πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν u. s. w., wenn er also sagt: von dem in den ἐξωτερικοὶ λόγοι erörterten werde zunächst zwar das allgemein anerkannt werden, dass zur Glückseligkeit nicht allein äussere und leibliche, sondern vor allem auch geistige Güter nöthig seien, aber trotzdem pflege man sich mit einem viel zu kleinen Mass dieser geistigen Güter zu begnügen, so müssen die ἐξωτ. λόγοι, mit denen die herrschende Denkweise nur einige Schritte weit übereinstimmt, nothwendig etwas anderes sein, als die Aeusserungen eben dieser Denkweise (vgl. Bernays Dial. d. Arist. 40); und auch die Worte: πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν deuten auf bestimmte, in einer Schrift niedergelegte, nicht blos in dem unfassbaren Medium der mündlichen Gesprächführung sich herumtreibende Auseinandersetzungen. Eher könnte man (mit Oncken Staatsl. d. Arist. I, 44. 59) an mündliche Vorträge des Aristoteles selbst denken. Indessen kann man sich hiefür auf das Präsens λέγομεν (nebst dem διορίζόμεθα Pol. III, 6. 1278, b, 32) nicht stützen, da Arist. nicht allein sehr häufig fremde, sondern nicht selten auch eigene Schriften so anführt; vgl. Pol. VII, 13. 1332, a, 8: φαμὲν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς. Phys. VIII, 1. 251, a, 9: φαμὲν δὴ u. s. w. (Phys.

Haltung, als die unserer aristotelischen Schriften, gemeint sind,

III, 1). De coelo I, 7. 275, b, 21: *λόγος δ' ἐν τοῖς περὶ κινήσεως* (sc. *ἐστίν*). Metaph. V, 30 Schl.: *λόγος δὲ τούτου ἐν ἑτέροις*. Eth. VI, 3. 1139, b, 26: *ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν*. Ebd. 32: *ὅσα ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς*. Und andererseits spricht gegen diese Erklärung das *νῦν χρηστέον αὐτοῖς*, da das folgende dadurch als etwas den exoterischen Reden entnommenes bezeichnet wird, eben diess aber zu bemerken Arist. ungleich mehr Veranlassung hatte, wenn er aus einem früheren Werk etwas entlehnte, als wenn er in einer Schrift wiederholte, was er schon mündlich ausgesprochen hatte. Das letztere musste der Natur der Sache nach bei ihm gerade so gut, als bei einem heutigen Universitätslehrer, sehr oft vorkommen; wenn er in unserem Fall die Entlehnung aus den *ἐξωτερικοὶ λόγοι* ausdrücklich motivirt, so weist diess hier, wie De coelo II, 13. 295, a, 2. Meteor. III, 2. 372, b, 10, (wo mit dem gleichen *χρηστέον* einige unserer Schriften citirt werden) auf eine in schriftlicher Abfassung vorliegende Aeusserung hin. Eine aristotelische Schrift muss aber allerdings damit gemeint sein, da das, was im folgenden aus den *ἐξωτ. λόγοι* herübergenommen wird, durchaus aristotelisch lautet und mit dem, was Arist. in eigenem Namen vorträgt (*ἡμεῖς δὲ ἐροῦμεν* Z. 38), Ein Ganzes bildet. Wenn sich endlich ähnliches, wie das hier aus den *ἐξωτ. λόγοι* angeführte, in einigen Stellen der Ethik (I, 6 ff. X, 6 ff.) findet, auf welche ich in der 2. Auflage unsere Anführung beziehen zu können glaubte, muss ich doch BERNAYS (a. a. O. 71 f. vgl. ONCKEN a. a. O. 43, 5. VAHLEN arist. Aufs. II, 6) einräumen, dass Arist. der Ethik, welche er in der Politik wiederholt als *ἠθικὰ* anführt, und mit derselben in die engste Verbindung setzt (s. u. S. 127, 2 2. Aufl.), nicht mit der Bezeichnung: *ἐξωτερικοὶ λόγοι* erwähnt haben würde. Ist daher auch der Beweis dafür, dass das erste Kapitel des siebenten Buchs der Politik von dem sonstigen Styl der pragmatischen Werke auffallend abweiche und die deutlichen Spuren der Entlehnung aus einem Dialog trage (BERNAYS 73* ff.), nach VAHLEN's eindringenden Gegenbemerkungen (arist. Aufs. II) schwerlich für erbracht zu halten, so muss ich doch BERNAYS darin beitreten, dass mit den „exoterischen Reden" an unserer Stelle eine für uns verlorene Schrift des Philosophen gemeint ist, an welche sich Arist. in derselben ziemlich eng anzuschliessen, und ebendesshalb auf sie, und nicht auf die sinnverwandten Ausführungen der Ethik, zu verweisen scheint. — Weniger beweisend erscheint mir in dieser Beziehung, trotz BERNAYS' Einrede (a. a. O. 38. 51 ff.), Polit. III, 6. 1278. b, 30: *ἀλλὰ μὴν καὶ τῆς ἀρχῆς τοὺς λεγομένους τρόπους* (die *δεσποτεία*, die *οἰκονομικὴ* und die *πολιτικὴ ἀρχὴ*) *ῥᾴδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις*. Diese Worte könnten, für sich genommen, nicht allein (mit ONCKEN a. a. O.) auf mündliche Auseinandersetzungen des Aristoteles, sondern auch (indem das *διοριζόμεθα* communicativ genommen würde) auf solche Annahmen bezogen werden, die auch ausser der Schule und der wissenschaftlichen Untersuchung

wird theils durch die ausdrückliche Unterscheidung der exote-

vorkommen; denn dass sich Arist. hier „nicht für das Vorhandensein" (richtiger: die Unterscheidung) „verschiedener Arten der Herrschaft, sondern für die genaue Abgrenzung ihres Unterschiedes auf ἐξωτ. λόγοι berufe" (BERNAYS S. 38), kann man aus dem διοριζόμεθα nicht herauslesen, da dieser Ausdruck jede Unterscheidung, nicht blos die genaue Unterscheidung, die „abgewogen logische Antithese" bezeichnet. Vergleicht man aber freilich den ganz analogen Gebrauch des λέγομεν, διοριζόμεθα u. s. f. in den vorhin (S. 119 unt.) angeführten Stellen, so wird man dem διοριζόμεθα auch hier die gleiche Bedeutung zu geben geneigt sein, und hat man sich aus andern Stellen überzeugt, dass Arist. gewisse Schriften λόγοι ἐξωτερικοὶ nennt, so wird diese Bedeutung auch für unsere Stelle wahrscheinlich. Und es finden sich allerdings unter den verlorenen aristotelischen Schriften einige, in denen die hier berührte Unterscheidung besprochen worden sein kann; so namentlich der πολιτικὸς und π. βασιλείας (oben S. 61, 1. 63 u.). — Aehnlich verhält es sich mit Eth. VI, 4, Anf.: ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις· πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. Der Zusammenhang erlaubt hier unstreitig die Annahme, dass sie auf Erörterungen in aristotelischen Schriften von anderem Charakter, als die uns erhaltenen wissenschaftlichen Werke, wie etwa das Gespräch über die Dichter oder der Gryllos, verweisen wollen; aber dass er jede andere Annahme verbiete, davon hat mich BERNAYS (S. 39. 57 ff.) nicht überzeugt. Wenn jemand den fraglichen Worten statt des von Bernays angenommenen engern, den weiteren Sinn geben wollte: „es ist diess schon in meinen anderweitigen Schriften nachgewiesen worden", so stände dem an sich weder die Bedeutung von ἐξωτερικὸς noch der Zusammenhang im Wege, da jene den S. 118, 2 angeführten Beispielen analog wäre, und dieser von der Frage, ob Arist. hier auf wissenschaftliche oder populäre Schriften verweist, nicht berührt wird. Wollte man andererseits die ἐξωτ. λόγοι von den λεγόμενα, dem von andern gesagten verstehen, so könnte man sich, den Ausdruck betreffend, auf Eudemus (vor. Anm.) berufen; und wenn es BERNAYS, die Sache anbelangend, unglaublich findet, dass wir uns den Aufschluss über einen solchen Angelpunkt des peripatetischen Systems, wie das Verhältniss von ποίησις und πρᾶξις, aus der gebildeten Conversation holen sollen, so müsste er es nicht minder unglaublich finden, dass wir uns Aufschlüsse über den Schwerpunkt der ganzen Ethik, den Begriff der Eudämonie, ebendaher holen sollen. Und doch steht I, 8, Anf. unbestreitbar: σκεπτέον δὴ περὶ αὐτῆς . . . καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς. Aber so wenig damit gesagt ist, man solle die wissenschaftlichen Bestimmungen über die Glückseligkeit „aus der gebildeten Conversation holen", ebensowenig wäre diess Eth. VI, 4 Anf. von denen über die ποίησις und πρᾶξις gesagt, wenn man die ἐξωτ. λόγοι in dieser Stelle von den λεγόμενα verstände; sondern es wäre nur dafür, dass überhaupt zwischen ποίησις und πρᾶξις zu unterscheiden sei, auf die allgemeine Ueberzeugung verwiesen, wie diess ächt

rischen und der wissenschaftlichen Erörterungen [1]), theils auch

aristotelische Art ist: τῷ γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα (Eth. I, 8). — Viel bestimmter tritt Eth. I, 13. 1102, a, 26 die Absicht, auf aristotelische Schriften zu verweisen, in den Worten hervor: λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια καὶ χρηστέον αὐτοῖς. οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι τὸ δὲ λόγον ἔχον. Denn wenn es auch an sich gar nicht so undenkbar ist, wie Bernays S. 36 glaubt, dass die Unterscheidung des Vernünftigen und des Vernunftlosen in der Seele aus der platonischen Schule in weitere Kreise gedrungen sein kann (kommt ihr doch schon viel früher Epicharmus mit seinem νοῦς ὁρᾷ u. s. f. nahe genug), und wenn insofern der Deutung der ἐξωτ. λόγοι auf Annahmen, die ausser der Schule verbreitet waren, schwerlich eine sachliche Unmöglichkeit entgegenstände, so sind doch die Worte, mit welchen jene Unterscheidung hier eingeführt wird, den oben besprochenen aus Polit. VII, 1 zu ähnlich, und namentlich das λέγεται ἀρκούντως ἔνια καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς weist hier wie dort zu bestimmt auf schriftliche Erörterungen, als dass wir die Anführung auf blosse λεγόμενα beziehen könnten. Geht sie aber auf ein aristotelisches Werk, so wird diess eines der verlorenen, am wahrscheinlichsten der Eudemus sein; denn auf π. ψυχῆς III, 9. 432, a, 22 ff. passt das Citat nicht recht, und diese Schrift wäre auch schwerlich mit dieser Bezeichnung, sondern, wie sonst immer, mit ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς angeführt worden. — Ebensowenig werden wir Metaph. XIII, 1. 1076, a, 28 (über die Ideen als solche wolle er nur ἁπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν reden; τεθρύλληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων) bei den ἐξωτ. λόγοι an mündliche Erörterungen dritter Personen, sondern nur an die eigenen Ausführungen des Arist. denken können, da nur solche ihn einer eingehenderen Kritik der Ideenlehre überheben konnten; und dass wir diese weder in den Lehrvorträgen noch in den streng wissenschaftlichen Schriften des Philosophen zu suchen haben, macht ausser der Bezeichnung ἐξωτ. λόγοι namentlich das καὶ (καὶ ὑπὸ τ. ἐξ. λ.) wahrscheinlich, durch welches die ἐξωτ. λόγοι von andern, nicht exoterischen, unterschieden werden. Noch bestimmter erhellt es aber aus Eudemus, wenn dieser in augenscheinlicher Erinnerung an unsere Stelle Eth. I, 8. 1217, b, 22 gleichfalls von den Ideen sagt: ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Vgl. folg. Anm.

1) Diese ist, wie bemerkt, schon darin angedeutet, dass in den vor. Anm. angeführten Stellen, namentlich denen aus Polit. VII, 1. Eth. I, 13. Metaph. XIII, 1, ausdrücklich bemerkt ist, es sei etwas auch in den exoterischen Reden zur Genüge erörtert; sofern nämlich hiebei vorausgesetzt wird, dass man solche Erörterungen in ihnen weniger erwarten sollte. Bestimmter sagt es aber Eudemus, wenn er (vor. Anm. Schl.) den ἐξωτερικοὶ λόγοι die λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν gegenüberstellt. Da die letzteren wissenschaftliche Untersuchungen sind, können die ersteren nur populäre Besprechungen, und wenn mit ihnen (wie wir gesehen haben) Schriften gemeint sind, nur populäre

schon durch die Bezeichnung der ersteren wahrscheinlich [1]). Dass freilich mit den exoterischen Reden nur die aristotelischen Gespräche gemeint seien, ist weder in diesem Ausdruck angedeutet, noch in einer sachlichen Nothwendigkeit begründet, da es ausser ihnen auch noch andere auf das Verständniss weiterer

Schriften sein. Nun könnte es freilich scheinen, gerade die Kritik der Ideenlehre auf die sich Eth. Eud. I, 8 und Metaph. XIII, 1 a. d. a. O. beziehen, hätte sich für populäre Schriften am wenigsten geeignet; indessen haben wir schon S. 82, 2. 60, m. gesehen, dass er dieser Lehre in dem Gespräch über die Philosophie mit aller Entschiedenheit entgegengetreten war.

1) Ἐξωτερικὸς bedeutet bei Arist. 1) das, was sich aussen befindet, das Aeussere, und 2) das, was nach aussen geht, sich auf Aeusseres bezieht. Die erste Bedeutung hat das Wort z. B. wenn eine auswärtige Provinz eine ἐξωτερικὴ ἀρχὴ (Polit. II, 10. 1272, b, 19), oder wenn Hand und Fuss ἐξωτερικὰ μέρη (gen. an. V, 6. 786, a, 26) genannt werden; ebendahin gehören die ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ Pol. VII, 1. 1323, a, 25. In der zweiten Bedeutung wird der Ausdruck in der Verbindung: ἐξωτερικαὶ πράξεις (Pol. VII, 3. 1325, b, 22. 29) gebraucht. Gibt man ihm nun in unserem Fall die erste Bedeutung, so können unter exoterischen Reden an den Stellen, wo damit aristotelische Schriften einer bestimmten Gattung oder die in ihnen enthaltenen Untersuchungen gemeint sind, nicht solche Reden verstanden werden, die ausserhalb der Erörterung liegen, in der auf sie verwiesen wird, „anderweitige Reden" (wie die ἐξωτερικωτέρα σκέψις und die ἔξωθεν λόγοι S. 118, 2. 119, 1); auch nicht (wie Bernays will Dial. d. Ar. 92 f.) solche, die in den Kern der Sache nicht eindringen, ihr äusserlich bleiben (wie S. 118, 3), denn diess wäre theils überhaupt eine seltsame Bezeichnung für „populäre Abhandlungen", theils würde es namentlich für die Fälle nicht passen, in denen Arist. das in den ἐξωτερικοὶ λόγοι gesagte als sachgemäss und genügend in späteren Werken wieder aufnimmt, wie in den S. 119, 2 angeführten Stellen der Politik, der Ethik und der Metaphysik. Sondern exoterisch in dieser Bedeutung des Wortes müssten jene Schriften desshalb genannt sein, weil sie auch ausserhalb der aristotelischen Schule verbreitet und gebraucht waren. Auf das gleiche kommt man aber auch, wenn man (was ich vorziehe) von der zweiten Bedeutung des ἐξωτερικὸς ausgehend, unter den ἐξωτ. λόγοι Schriften versteht, welche für die Draussenstehenden, für das grössere Publikum, bestimmt waren, also im wesentlichen dasselbe, wie unter den λόγοι ἐκδεδομένοι oder ἐν κοινῷ γιγνόμενοι. Dass solche Schriften einen populäreren Charakter trugen, war mit dieser Bestimmung gegeben, aber es liegt nicht unmittelbar in dem ἐξωτερικὸς als solchem. Auch wenn Eudemus die λόγοι ἐξωτ. denen κατὰ φιλοσοφίαν entgegensetzt (vor. Anm.), könnte man die letzteren zunächst von solchen verstehen, welche dem wissenschaftlichen Unterricht dienen sollten; indessen steht auch der Erklärung: „sowohl in den für das grössere Publikum bestimmten als in den wissenschaftlichen Darstellungen" nichts im Wege.

Kreise berechnete Werke gegeben haben kann und wirklich gegeben zu haben scheint [1]); und wenn Spätere glauben, der Philosoph habe seine streng wissenschaftlichen Schriften überhaupt nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, oder er habe für sie absichtlich eine dunkle und den Laien unzugängliche Darstellungsform gewählt, so widerspricht die erste von diesen Annahmen der gleichzeitigen Angabe über die Vorwürfe, die dem Philosophen wegen der Herausgabe solcher Schriften gemacht worden sein sollen [2]), die andere der thatsächlichen Beschaffenheit der aristotelischen Werke; denn so weit diese nicht für blosse Aufzeichnungen zu eigenem Gebrauche zu halten sind, geben sie sich vielmehr alle Mühe, durch eine fest ausgeprägte wissenschaftliche Terminologie, durch scharfe Begriffsbestimmungen, durch Erläuterungen und Beispiele, durch methodischen Fortschritt der Gedanken, durch Abwehr von Unklarheiten, Zweideutigkeiten und Missverständnissen dem Leser zu Hülfe zu kommen; wenn daher doch manches einzelne darin dem Ausleger Mühe macht, wird der Grund davon in allem anderen eher, als in der Absicht des Schriftstellers zu suchen sein. Davon nicht zu reden, dass beide Annahmen dem Philosophen eine ganz kindische und aller vernünftigen Beweggründe entbehrende Geheimnisskrämerei zutrauen. Das scheint aber allerdings richtig zu sein, dass Aristoteles blos einen Theil seiner Schriften selbst herausgegeben, d. h. für ihre Verbreitung in einem grösseren Leserkreis ausdrückliche Fürsorge getroffen hatte, andere dagegen, an seinen mündlichen Unterricht sich anschliessend, zunächst nur Lehrschriften zum Gebrauch seiner Schüler sein wollten [3]); dass er nur bei den ersteren auf die Fülle des Ausdrucks, die künstlerische Vollendung und die Gemeinverständlichkeit ausgieng, die an den exoterischen Werken gerühmt werden, während die andern, der wissenschaftlichen Forschung als solcher gewidmet, sich von jenen durch eine strengere Haltung und eine schmucklosere Darstellung unterschieden; dass endlich die erste Klasse ganz überwiegend und vielleicht ausschliesslich

1) Vgl. S. 63, 1.

2) Vgl. S. 24, m. 116, 2.

3) Ohne dass man doch desshalb anzunehmen braucht, es sei diesen ihre Mittheilung an Dritte unbedingt verwehrt gewesen.

aus jenen bis auf einzelne Bruchstücke für uns verlorenen Schriften bestand, die Aristoteles vor der Eröffnung der peripatetischen Schule in Athen, grossentheils noch als Genosse des platonischen Kreises verfasst hatte[1]). So gross aber auch unter

1) In diesem Sinn habe ich mich schon in der 2. Auflage dieses Bandes S. 98 über den der Unterscheidung exoterischer und esoterischer Schriften wahrscheinlich zu Grunde liegenden Sachverhalt ausgesprochen. Dagegen glaubte ich damals in den aristotelischen Stellen, welche der *ἐξωτερικοὶ λόγοι* erwähnen, diesen Ausdruck durchweg von solchen Erörterungen verstehen zu können, welche nicht in den Bereich der eben vorliegenden Untersuchung gehören. (Ebenso Schwegler Gesch. d. griech. Phil. 194.) Hievon bin ich jetzt zurückgekommen, und finde es wahrscheinlicher, dass die allgemeine Bedeutung des *ἐξωτερικὸς*, wonach es etwas äusseres oder auf das Aeussere bezügliches bezeichnet, auch in der Verbindung: *ἐξωτερικοὶ λόγοι* sich je nach dem Zusammenhang näher modificirt, und daher dieser Ausdruck nicht blos auf solche Erörterungen gehen kann, die ausserhalb eines bestimmten Gegenstandes liegen (wie S. 118, 2), oder die nur das Aeusserliche desselben betreffen (S. 118, 3), sondern auch auf solche, die ausserhalb eines bestimmten Kreises angestellt werden (S. 119, 1) oder für Aussenstehende bestimmt sind (S. 119, 2). Je nachdem nun von der einen oder der andern aristotelischen Stelle ausgegangen, und die von ihr an die Hand gegebene Bedeutung des Ausdrucks auch auf alle andern Fälle ausgedehnt wird, ergibt sich diese oder jene Auffassung der *ἐξωτ. λόγοι*, und es begreift sich so um so mehr, dass sich auch heute noch die verschiedenartigsten Ansichten darüber gegenüberstehen. Am weitesten entfernt sich unter diesen von der seit Andronikus herrschenden Erklärung, welche unter denselben eine bestimmte Gattung aristotelischer Schriften versteht, die Annahme von Madvig (Exc. VII zu Cic. De Fin.), Prantl (Arist. Physik S. 501, 32), Spengel (Arist. Studien. Abh. d. bayr. Akad. X, 181 f.), Forchhammer (Arist. und die exoter. Reden, vgl besonders S. 15. 64), Susemihl (Philol. Anz. V, 674 f.), dass mit den *ἐξωτ. λόγοι* nur die Unterhaltungen nichtphilosophischer Kreise bezeichnet werden sollen. Etwas näher kommen ihr Ravaisson (Métaph. d'Arist. I, 209 ff.) und Thurot (Études sur Aristote 209 ff.), wenn sie dieselben auf die dialektischen Erörterungen (im Unterschied von den streng wissenschaftlichen), die Beweisführungen *πρὸς δόξαν* deuten, welche theils in aristotelischen Schriften theils in den mündlichen Disputationen der Schule vorgekommen seien; mögen sie nun desshalb exoterische heissen, weil man es darin immer mit einem Andern zu thun habe (vgl. den *ἔξω* und *ἔσω λόγος* Anal. I, 10. 76, b, 24), oder weil sie dem Gegenstand äusserlicher bleiben. Ihnen schliesst sich Grote (Aristotle 63 ff.) an, nur dass er dabei neben den aristotelischen Gesprächen und einzelnen Abschnitten der akroamatischen Werke auch an Unterhaltungen ausserhalb der Schule gedacht wissen will. Ebenso (doch mit Weglassung der ausserphilosophischen Unterhaltungen) Ueberweg Gesch. d. Phil. I, 143

dieser Voraussetzung immerhin der formale Unterschied zwischen den exoterischen und den akroatischen Schriften erscheint, und so vielfach die ersteren, oder wenigstens manche von ihnen, auch ihrem Inhalt nach hinter dem Standpunkt zurückgeblieben sein können, auf welchem wir den Philosophen in seinen reiferen Jahren treffen, so wenig ist doch daran zu denken, dass er in den einen oder den andern seine Ansichten zu verbergen oder dem Verständniss der Leser zu entziehen versucht hätte.

Es ist aber nicht blos die Unterscheidung der „herausgegebenen“ oder „exoterischen“ Schriften von den übrigen, welche auf

5. Aufl. Nur an mündliche, neben den wissenschaftlichen Vorträgen, in denen der ἐξωτ. λόγοι erwähnt wird, herlaufende, aber der Gattung nach von ihnen verschiedene Erörterungen denkt ONCKEN (Staatsl. d. Arist. I, 43 f.). Dagegen hält sich RITTER (Gesch. d. Phil. III, 21 ff.) strenger an die Angaben der Alten über die zwei Klassen der aristotelischen Schüler und Schriften, wenn er annimmt (S. 29), die sämmtlichen streng wissenschaftlichen Werke seien von Arist. nur zum Behuf seiner Vorträge ausgearbeitet und erst später von ihm oder seinen Schülern, und vielleicht auch zuerst nur für seine Schüler herausgegeben worden; wogegen die übrigen (für uns verlorenen) Schriften, die für alle Bildungsbedürftige berechnet waren, ebenso, wie die entsprechenden Vorträge, exoterische genannt werden konnten. Auf dem gleichen Standpunkt befindet sich in der Hauptsache BERNAYS (Dial. d. Arist.), der bei den exoterischen Reden zunächst an die Gespräche denkt, HEITZ (Verl. Schr. d. Ar. 122 ff.), der in der Sache mit ihm einverstanden nur dem Ausdruck (mit Beziehung auf Phys. IV, 10, Anf.) die weitere Bedeutung geben will, einen der eigentlichen Wissenschaft ferner stehenden Standpunkt anzudeuten, und BONITZ (Ind. arist. 104, b, 44 ff. Ztschr. f. östr. Gymn. 1866, 776 f.). Schwankender äussern sich STAHR (Aristotelia II, 239 ff. vgl. besonders 275 f.) und BRANDIS (Gr.-röm. Phil. II, b, 101 ff.), wenn jener als exoterische Schriften theils solche bezeichnet glaubt, in denen etwas nur gelegentlich besprochen wurde, theils und hauptsächlich solche, die nicht wesentlich in den systematischen Zusammenhang der philosophischen Schriften gehörten, wie die Dialogen, theils endlich eine bestimmte Weise des Philosophirens; während dieser zwar im allgemeinen die exoterischen Schriften den populären gleichsetzt, aber auf genauere Bestimmungen über sie und über den Ausdruck: „exoterische Reden“ verzichtet. Ganz vereinzelt steht THOMAS De Arist. ἐξωτ. λόγοις (Gött. 1860) mit dem seltsamen Einfall, die exoterischen Reden des Arist. in der grossen Moral zu suchen. — Eine eingehendere Prüfung dieser verschiedenen Annahmen erlaubt mir der Raum nicht; die Entscheidungsgründe, von denen sie auszugehen hätte, sind im vorhergehenden enthalten. Die ältere Literatur über unsere Frage gibt STAHR a. a. O.

die Vermuthung führt, die uns erhaltenen, streng wissenschaftlichen Werke des Philosophen seien zunächst nur als Lehrbücher für seine Schüler verfasst worden; sondern auch in diesen Werken selbst findet sich manches, das mit der Voraussetzung, sie seien noch vor Aristoteles' Tod herausgegeben worden, schwer zu vereinigen ist.

Dahin gehört zunächst die merkwürdige Erscheinung[1]), dass nicht so ganz selten eine Schrift, die von einer andern angeführt wird, auf eben diese ihrerseits Bezug nimmt, oder dass die gleiche Untersuchung von einer früheren Schrift als bereits vorliegend behandelt, von einer späteren erst für die Zukunft in Aussicht gestellt wird. Die Topik, welche in den beiden Analytiken öfters angeführt ist[2]), nennt ihrerseits jene an vier Stellen[3]); und wenn diese auch sämmtlich ihren späteren Theilen angehören, können sie doch nicht jünger sein als die Analytiken, in denen diese Bücher ebenso angeführt werden, wie die früheren[4]). Kann ferner auch die Physik bei der Hinweisung auf Erörterungen, welche sich jetzt nur in der Metaphysik finden, einen Abschnitt im Auge haben, der schon vor der Abfassung der letzteren eine selbständige Schrift bildete[5]), so wird dagegen in den Büchern

1) Welche schon Ritter III, 29 und Brandis II, b, 113 in ähnlicher Weise, wie diess hier geschieht, erklärt haben.

2) Vgl. S. 72, 2. Im übrigen gibt Bonitz Ind. arist. 102 f. die Belege zu der folgenden Erörterung, so weit sie nicht ausdrücklich angegeben sind.

3) VII, 3. 153, a, 24: *ἐκ τίνων δὲ δεῖ κατασκευάζειν* (sc. *συλλογισμὸν ὅρου*) *διώρισται μὲν ἐν ἑτέροις ἀκριβέστερον* (vgl. Anal. post. II, 13). VIII, 11. 162, a, 11: *φανερὸν δ' ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν* (Anal. pr. II, 2). VIII, 13. 162, b, 32: *τὸ δ' ἐν ἀρχῇ . . . πῶς αἰτεῖται ὁ ἐρωτῶν, κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* (Anal. pr. II, 16) *εἴρηται, κατὰ δόξαν δὲ νῦν λεκτέον.* IX, 2 (soph. el.). 165, b, 8: *περὶ μὲν οὖν τῶν ἀποδεικτικῶν* (sc. *συλλογισμῶν*) *ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς εἴρηται.*

4) Anal. pr. II, 15. 64, a, 36 (*ἔστι δὲ δι' ἄλλων ἐρωτημάτων συλλογίσασθαι θάτερον ἢ ὡς ἐν τοῖς Τοπικοῖς ἐλέχθη λαβεῖν*) geht auf Top. VIII, Anal. pr. II, 17. 65, b, 15 (*ὅπερ εἴρηται καὶ ἐν τοῖς Τοπικοῖς*) auf die Stelle Top. IX, 4. 167, b, 21, an deren Wortlaut auch das folgende anknüpft.

5) Phys. I, 8. 191, b, 27 bemerkt Arist. nach einer Erörterung über die Möglichkeit des Werdens: *εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον.* Diese Verweisung wird allerdings mit der grössten Wahrscheinlichkeit auf eine Stelle der Metaphysik bezogen

vom Himmel eine zoologische Abhandlung angeführt [1]), von der sich nicht bezweifeln lässt, dass sie später, als jene, verfasst wurde [2]). Die Meteorologie verweist auf die Abhandlung über die Sinne [3]), wiewohl sie gleich in ihrem Eingang (I, 1) sich selbst als den Abschluss der Untersuchungen über die unorganische Natur bezeichnet hat, an welche die über Thiere und Pflanzen sich erst anschliessen sollen. In der Thiergeschichte wird das Pflanzenwerk angeführt, während es in anderen, nachweisbar späteren Büchern erst als künftig in Aussicht gestellt ist [4]); das gleiche Werk, welches die Schrift von der Entstehung der lebenden Wesen in einem der früheren Abschnitte als schon vorhanden, in einem späteren als noch ungeschrieben behandelt [5]). Die verlorene Schrift über die Ernährung wird in der über den Schlaf benützt [6]), in den späteren Werken

werden (denn an eine der verlorenen Schriften zu denken, verbietet die Erwägung, dass Arist. diese sonst nicht, wie die Lehrschriften, mit dem einfachen *ἐν ἄλλοις* anzuführen pflegt; vgl. S. 112 ff.); aber hier passt sie nicht blos auf IX, 6 ff., sondern auch auf V, 7. 1017, a, 35 ff., also die Abhandlung *περὶ τοῦ ποσαχῶς* vgl. S. 80, 1. Das gleiche gilt von gen. et corr. II, 10. 336, b, 29, vgl. Metaph. V, 7.

1) De coelo II, 2. 284, b, 13: wenn die Welt eine rechte und linke Seite hätte, müsste sie auch ein Oben und Unten, Vorne und Hinten haben; *διώρισται μὲν οὖν περὶ τούτων ἐν τοῖς περὶ τὰς τῶν ζῴων κινήσεις* (ingr. an. 2. 704, b, 18 ff. ebd. c. 4 f.) *διὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖα τῆς ἐκείνων εἶναι.*

2) Wie diess ausser Meteorol. I, 1 Schl. schon daraus hervorgeht, dass die Thiergeschichte und *π. ζῴων μορίων* darin angeführt werden; Ind. arist. 100, a, 55 f.

3) III, 2 Schl.: *ἔστω δὲ περὶ τούτων ἡμῖν τεθεωρημένον ἐν τοῖς περὶ τὰς αἰσθήσεις δεικνυμένοις·* (De sensu 3) *διὸ τὰ μὲν λέγωμεν, τοῖς δ᾽ ὡς ὑπάρχουσι χρησώμεθα αὐτῶν.* Um so weniger haben wir Grund Meteor. II, 3. 359, b, 21 dem *εἴρηται ἐν ἄλλοις* eine andere Beziehung zu geben, als auf De sensu 4.

4) H. an. V, 1. 539, a, 20: *ὥσπερ εἴρηται ἐν τῇ θεωρίᾳ τῇ περὶ φυτῶν.* Dagegen wird diese Schrift, wie S. 98, 1 gezeigt ist, in Werken, welche ihrerseits die Thiergeschichte öfters anführen, De vita et m., part. an., gen. an., erst versprochen.

5) I, 23. 731, a, 29: *ἀλλὰ περὶ μὲν φυτῶν ἐν ἑτέροις ἐπέσκεπται.* Dagegen V, 3. 783, b, 23: *ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων* (das Abfallen der Blätter im Winter) *ἐν ἄλλοις τὸ αἴτιον λεκτέον* (vgl. I, 1. 716, a, 1: *περὶ μὲν οὖν φυτῶν, αὐτὰ καθ᾽ αὐτὰ χωρὶς ἐπισκεπτέον* und S. 98, 1).

6) C. 3, 456, b, 5: *εἴρηται δὲ περὶ τούτων ἐν τοῖς περὶ τροφῆς.*

über die Theile und die Entstehung der lebenden Wesen erst versprochen [1]). Dieselben Werke stehen mit einigen andern von den kleineren physiologischen Schriften [2]) in einem solchen Verhältniss gegenseitiger Anführung, dass sich nicht entscheiden lässt, welche die früheren und welche die späteren sind. Die Schrift von den Theilen der lebenden Wesen wird in der über ihren Gang einmal, diese in jener dreimal citirt [3]). Wie sollen wir nun diese Erscheinung ansehen? Sollen wir in allen diesen Fällen die Anführungsformeln der früheren Schriften so umändern, dass die späteren darin erst für die Zukunft angekündigt, nicht als schon vorhanden angeführt würden? Allein diess wird theils durch die Anzahl der Fälle, welche immerhin erheblich genug ist, theils durch den Umstand verboten, dass in mehreren derselben die Berücksichtigung der späteren Schrift in den Text der früheren zu tief eingreift, um sich auf diesem Wege beseitigen zu lassen [4]). Die gleichen Gründe stehen der Annahme im Weg, dass alle jene auffallenden Citate erst nach Aristoteles' Tod in den Text seiner Schriften gekommen

1) Vgl. S. 96, m und über das Zeitverhältniss der Schriften *π. ὕπνου, π. ζῴων μορίων, π. ζῴων γενέσεως* Ind. arist. 103, a, 16 ff. 55 ff.

2) *Π. ζωῆς καὶ θανάτου* nebst der dazu gehörigen *π. ἀναπνοῆς*, vgl. S. 95 unt. f.

3) Ingr. an. 5. 706, a, 33: manche Thiere haben die vorderen und hinteren Theile bei einander, *οἷον τά τε μαλάκια καὶ τὰ στρομβώδη τῶν ὀστρακοδέρμων. εἴρηται δὲ περὶ τούτων πρότερον ἐν ἑτέροις* (part. an. IV, 9. 684, b, 10 ff. 34, wo dasselbe über die *μαλάκιά τε καὶ στρομβώδη τῶν ὀστρακοδέρμων* steht). Dagegen part. an. IV, 11. 690, b, 14: *ἡ δ' αἰτία τῆς ἀποδίας αὐτῶν* (der Schlangen) *εἴρηται ἐν τοῖς περὶ τῆς πορείας τῶν ζῴων* (c. 8. 708, a, 9 ff.) *διωρισμένοις*. Ebd. 692, a, 16: *περὶ δὲ τῆς τῶν καμπύλων κάμψεως ἐν τοῖς περὶ πορείας* (c. 7. 707, b, 7 ff.) *πρότερον ἐπέσκεπται κοινῇ περὶ πάντων*. Mit Beziehung auf dieselben Stellen IV, 13. 696, a, 11: *τὸ δ' αἴτιον ἐν τοῖς περὶ πορείας καὶ κινήσεως τῶν ζῴων εἴρηται.*

4) So Top. VII, 3. 153, a, 24, wo zur Entfernung des Citats zwei Zeilen ausgeworfen werden müssten, und Meteorol. III, 2 Schl. (s. o. 128, 3), wo das *ὡς ὑπάρχουσι, χρησώμεθα* deutlich zeigt, dass es sich nicht um eine erst zu erwartende Darstellung handelt. Noch gewaltsamer, als die hier bestrittenen Textesänderungen, ist die Auskunft (Rose Ar. libr. ord. 118 f.), nöthigenfalls *εἴρηται* die Bedeutung von *ῥηθήσεται* zu geben, und in Ausdrücken, wie: *εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*, die Beziehung auf die Zukunft zu läugnen.

seien [1]). Viel einfacher erklärt sich die Sache, wenn dieser selbst die Werke, in denen später abgefasste als schon vorhanden angeführt werden, nach ihrer Abfassung nicht sofort herausgegeben, sondern zunächst nur im Zusammenhang mit seinem persönlichen Unterricht seinen Schülern ihre Benützung gestattet hatte. In solche Handschriften konnten im Verfolge mit andern Zusätzen auch Hinweisungen auf später geschriebene Werke eingetragen werden; und wenn ihr Verfasser selbst nicht mehr dazu kam, einem Werke zum Zweck der Veröffentlichung die letzte Feile zu geben, konnte es auch geschehen, dass die bei seiner ersten Abfassung der Sachlage entsprechende Hinweisung auf eine erst zu erwartende Arbeit auch nach ihrer Ausführung in dieser Form stehen blieb, während vielleicht an einer anderen Stelle desselben Werks oder in einer vor ihm verfassten Schrift ein Zusatz Aufnahme gefunden hatte, welcher auf die gleiche Arbeit als eine bereits vorhandene hinwies. In derselben Weise lässt es sich erklären, dass die Politik, welche wir für ein von Aristoteles nicht vollendetes und erst nach seinem Tod, in ihrer unvollendeten Gestalt, herausgegebenes Werk zu halten allen Grund haben [2]), zugleich mit der in ihr erst versprochenen [3]) Poëtik, in der Rhetorik angeführt wird [4]): Aristoteles hatte einen Theil der Politik früher niedergeschrieben als die Rhetorik und Poëtik, und konnte desshalb die Poëtik in der Politik als zukünftig, die Stelle der Politik in der Rhetorik als schon vorhanden anführen; hätte er dagegen die Rhetorik selbst

1) Ausser den vor. Anm. angeführten Stellen erscheint diese Auskunft namentlich De coelo II, 2 (s. o. 128, 1) bedenklich, da hier dem *διώρισται μὲν οὖν* (Z. 13) das *εἰ δὲ δεῖ καὶ τῷ οὐρανῷ* u. s. f. (Z. 18) entspricht, so dass die ganze Stelle von *διώρισται — εὔλογον ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ* (Z. 20), die allerdings entbehrt werden könnte, ein nacharistotelisches Einschiebsel sein müsste.

2) Vgl. S. 520 ff. 2. Aufl.

3) VIII, 7. 1341, b, 39: über die Katharsis *νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ᾽ ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον*, was sich, wie ich mit Bernays (Abh. d. hist. phil. Ges. in Breslau S. 139) annehme, auf einen verlorenen Abschnitt unserer Poëtik, nicht auf einen solchen der Politik (Heitz Verl. Schr. 100 f.) beziehen wird.

4) Die Politik I, 8. 1366, a, 21 (*διηκρίβωται γὰρ ἐν τοῖς πολιτικοῖς περὶ τούτων*), die Poëtik öfters, s. o. 107, 1.

noch herausgegeben, so hätte er sich in ihr auf die noch nicht veröffentlichte Politik nicht in dieser Art berufen können[1]).

Dass die aristotelischen Lehrschriften zunächst für die Schüler des Philosophen bestimmt waren, scheint sich auch aus den Schlussworten der Topik[2]) zu ergeben. Wenn der Verfasser hier seine Leser anredet, um für die Theorie, die er ihnen auseinandergesetzt hat, theils ihre Nachsicht theils ihren Dank in Anspruch zu nehmen[3]), und sich dabei speciell an diejenigen von ihnen wendet, welche seine Vorträge angehört haben, so folgt daraus allerdings nicht, dass unsere Topik ein blosses Vorlesungsheft des Philosophen oder eine Nachschrift eines Zuhörers ist; diesen beiden Annahmen steht vielmehr neben den Worten unserer Stelle[4]) der Umstand entgegen, dass Aristoteles selbst in späteren Schriften nicht selten auf die Topik verweist[5]), wie diess weder in Beziehung auf eine andern nicht mitgetheilte, noch in Beziehung auf eine von einem andern herausgegebene Vorlesung möglich war. Andererseits passt aber eine solche Anrede auch nicht in ein Werk, das durch förmliche Herausgabe einem Leserkreis von beliebiger Ausdehnung vorgelegt wird; wogegen sie sich vollkommen erklärt, wenn die Topik zunächst

1) Schwieriger ist es, aus dieser Voraussetzung die eigenthümliche Erscheinung zu erklären, dass Rhet. III, 1. 1404, b, 22 von dem Schauspieler Theodorus gesprochen wird, als ob er noch lebte und aufträte, während ihn Polit. VIII, 17. 1336, b, 27 wie einen der Vergangenheit angehörigen behandelt. Hier fragt es sich aber, ob wir im 3. Buch der Rhetorik das eigene Werk des Aristoteles vor uns haben oder die Arbeit eines Späteren, der an unserer gut aristotelisch lautenden Stelle eine ältere Ausführung des Arist. (möglicherweise die *Θεοδέκτεια*) benützt haben könnte. Vgl. S. 78, 1.

2) Soph. el. 33 Schl.: Für seine Theorie der Beweisführung habe Arist. gar keinen Vorgänger gehabt; *εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν . . . ἔχειν ἡ μέθοδος ἱκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ηὐξημένας, λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην τοῖς δ' εὑρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν.*

3) Einige Handschriften lesen zwar statt *ὑμῖν* und *ὑμῶν* „*ἡμῖν*“ und „*ἡμῶν*“; aber Arist. konnte doch unmöglich sich selbst unter diejenigen, denen er dankt und bei denen er sich entschuldigt, mit einschliessen.

4) Welche ja unter den Lesern die *ἠκροαμένοι* von den übrigen unterscheidet; nur wenn man das *ἢ* vor *τῶν ἠκροαμένων* striche, erhielte man eine einfache Anrede an Zuhörer, aber die Handschriften haben es alle.

5) Ind. arist. 102, a, 40 ff.

nur den Schülern des Aristoteles zur Erinnerung an den Inhalt seiner Vorträge oder zum Ersatz für dieselben dienen sollte [1]). Und dass es sich wirklich mit einem Theil der aristotelischen Schriften so verhielt, müssen wir auch aus einigen anderen Beispielen schliessen. Die Uebersicht über die verschiedenen Bedeutungen der Wörter, welche jetzt das fünfte Buch unserer Metaphysik bildet, kann in dieser lexikalischen Gestalt, ohne Einleitung und Schluss, unmöglich von Aristoteles selbst veröffentlicht, sondern nur seinen Schülern als Hülfsmittel des Unterrichts in die Hand gegeben worden sein; und doch wird wiederholt, und nicht erst in der Metaphysik, auf sie verwiesen [2]). Das gleiche scheint bei den oft citirten anatomischen Beschreibungen [3]) der Fall gewesen zu sein, die schon wegen der Zeichnungen, die einen wesentlichen Bestandtheil derselben bildeten, auf einen engeren Kreis beschränkt bleiben mussten. Waren aber Schriften, auf die Aristoteles verweist, nur seinen Schülern mitgetheilt worden, so muss es sich auch mit denen, worin er auf sie verweist, ebenso verhalten haben, da man sich unmöglich in einer veröffentlichten Schrift auf eine nicht veröffentlichte mit der Bemerkung berufen kann, ein in jener berührter Punkt sei in dieser genauer erörtert.

Aus der gleichen Voraussetzung, wie die bisher besprochenen Erscheinungen, erklären sich noch einige weitere Eigenthümlichkeiten der aristotelischen Schriften. Jene vielbesprochenen Nachlässigkeiten ihres Styls, jene Wiederholungen, welche uns in diesen meist so knappen Darstellungen nicht selten überraschen, jene Einschiebsel, die einen sonst wohlgefügten Fortschritt der Rede unterbrechen, begreifen sich am leichtesten, wenn man annimmt, an die Schriften, worin sie sich finden, habe ihr Verfasser selbst die letzte Hand nicht mehr angelegt, und es sei bei ihrer Herausgabe ihrem ursprünglichen Text — sei es aus andern Aufzeichnungen, sei es aus den Vorträgen ihres Verfassers — das eine und andere beigefügt worden [4]).

1) Wie schon Stahr a. a. O. vermuthet.

2) Vgl. S. 80 unt. f. 127, 5.

3) Worüber S. 93, 1.

4) Eine Annahme, zu der eine Reihe von Gelehrten, unter verschiedenen näheren Modifikationen derselben, geführt wurde; so Ritter III, 29 (s. o.

Am nächsten liegt diese Vermuthung, wenn sich in grösseren Abschnitten eines Werks Spuren einer doppelten Recension finden, ohne dass wir doch[1]) eine der beiden Fassungen Aristoteles abzusprechen Grund haben, wie diess bei den Büchern von der Seele der Fall ist[2]); um von der Politik und Metaphysik nicht zu reden, die wir auch aus anderen Gründen für unvollendete und erst nach dem Tod ihres Verfassers erschienene Werke halten müssen[3]). Auch hier müssen wir aber von den Schriften, deren Herausgabe erst in die Zeit nach Aristoteles' Tod zu fallen scheint, auf alle die zurückschliessen, welche durch Anführungen der ersteren beweisen, dass sie später, als jene, verfasst sind. Sollte sich daher die obige Vermuthung auch nur für die Schrift von der Seele zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit erheben lassen, so würden daraus, da die letztere in mehreren anderen naturwissenschaftlichen Werken angeführt ist[4]), sehr weitgreifende Folgerungen hervorgehen.

Wie weit freilich diese Ansicht über die Entstehung der aristotelischen Werke auszudehnen und wie sie näher zu modificiren ist, lässt sich nur durch Untersuchung der einzelnen Schriften ausmachen. Da die oben besprochenen Erscheinungen, die Berufung auf herausgegebene oder exoterische Schriften, die Anführung späterer Werke in früheren, die Wiederholungen und Nachlässigkeiten, welche die abschliessende Arbeit des Verfassers vermissen lassen, sich durch alle oder fast alle Werke unserer Sammlung hindurchziehen, da schon die Topik und die Bücher von der Seele zu der Vermuthung Anlass geben, sie seien zunächst nur für die Schüler des Aristoteles niedergeschrieben worden[5]), eben diese Bücher aber von den späteren vielfach an-

S. 126, m.), Brandis II, b, 113. Ueberweg Gesch. d. Phil. I, 174 5. Aufl. Susemihl Arist. Poët. S. 1 f. Bernays Arist. Politik 212.

1) Wie im 7. Buch der Physik, über das Spengel Abh. d. Münchn. Akad. III, 2, 305 ff. Prantl Arist. Phys. 337 z. vgl.

2) Vgl. S. 93, 2. Anders mag es sich mit den in der Ethik, namentlich B. 5—7, vorkommenden Wiederholungen und Störungen des Zusammenhangs verhalten. Vgl. S. 102, 1.

3) Vgl. S. 80, 2 und S. 520 ff. 2. Aufl.

4) S. o. 93, 2. Ind. ar. 102, b, 60 ff.

5) Vgl. S. 131 ff.

geführt werden [1]), so ist es allerdings wahrscheinlich, dass unsere ganze aristotelische Sammlung, so weit sie ächt ist, nur aus solchen Werken besteht, die im Zusammenhang mit dem Unterricht im Lyceum entstanden und zunächst für die aristotelischen Schüler bestimmt, erst nach dem Tod ihres Verfassers durch förmliche Herausgabe allgemein zugänglich gemacht wurden. Von der überwiegenden Mehrzahl dieser Werke müssen wir nicht allein wegen ihrer inneren Beschaffenheit, sondern auch wegen der ausdrücklichen Beziehung, in welche sie sich zu einander setzen, annehmen, sie seien von Aristoteles selbst in schriftlicher Bearbeitung dessen, was er seinen Schülern bereits mündlich vorgetragen hatte, verfasst worden [2]); wenn auch bei ihrer Herausgabe durch Dritte da und dort Zusätze gemacht und selbst ganze Abschnitte aus aristotelischen Vorlesungen oder Handschriften in ihren Text aufgenommen worden sein können [3]). Einzelne mögen auch als Hülfsmittel des Unterrichts gedient haben, ohne dass sie selbst den Inhalt bestimmter Lehrvorträge wiedergaben [4]); eines unserer metaphysischen Bücher [5]) scheint eine Aufzeichnung gewesen zu sein, die aristotelischen Vorträgen zu Grunde gelegt wurde, aber in dieser Gestalt nicht zur Mittheilung an andere bestimmt war. Dass es sich aber mit einem grösseren Theil unserer Sammlung ebenso verhielt, lässt sich nicht annehmen. Denn diess verbieten theils die zahlreichen, durch unsere ganze Sammlung sich hindurchziehenden Verweisungen der Schriften auf einander, welche ihrer Zahl wie ihrer Form nach weit über das hinausgehen, was Aristoteles für den angegebenen Zweck sich selbst anzumerken veranlasst sein konnte [6]); theils erscheinen die aristotelischen Werke, bei

1) Ueber die Bedeutung dieses Umstandes vgl. m. S. 132, m.

2) M. vgl. was aus Anlass der Topik S. 131 f. bemerkt ist.

3) Wie diess nach dem S. 80, 2. 133 bemerkten bei der Metaphysik und der Schrift von der Seele der Fall gewesen zu sein scheint.

4) Wie die Schrift *περὶ τοῦ ποσαχῶς* (vgl. S. 80, 2. 132), weniger möchte ich es von den *Ἀνατομαὶ* vermuthen.

5) Das zwölfte vgl. S. 82.

6) B. XII der Metaphysik hat in seiner ersten Hälfte, so manche Veranlassung dazu gewesen wäre, gar keine, in der zweiten, bereits viel vollständiger ausgeführten, (da das *δέδεικται* c. 7. 1073, a, 5 auf c. 6. 1071, b, 20 geht) eine einzige Verweisung (c. 8. 1073, a, 32: *δέδεικται δ' ἐν τοῖς*

aller Gedrungenheit ihrer Darstellung und trotz aller der oben (S. 132) besprochenen Mängel, doch schriftstellerisch immer noch viel zu ausgearbeitet, als dass wir in ihnen nur Aufzeichnungen zu eigenem Gebrauch sehen könnten; und schon die ungemein häufigen Einleitungs-, Uebergangs- und Schlussformeln und ähnliche Wendungen beweisen, dass sie von ihrem Verfasser nicht blos für sich selbst, sondern auch für andere niedergeschrieben worden sind[1]). Ebensowenig empfiehlt sich mir die Vermuthung[2]), unsere aristotelischen Schriften bestehen alle oder einem erheblichen Theile nach aus Aufzeichnungen, in welchen Schüler des Philosophen den Inhalt seiner Lehrvorträge dargestellt hatten. Dass sie mit diesen Vorträgen in einem nahen Zusammenhang stehen, hat sich uns allerdings bereits als wahrscheinlich gezeigt[3]). Aber eine andere Frage ist es, ob sie eine blosse Auf-

φυσικοῖς περὶ τούτων). Anders verhält es sich in den meisten übrigen Werken. Noch entscheidender ist aber die Form der Verweisungen. Wendungen, wie das S. 119 unt. besprochene *φαμὲν*, umständliche Formeln, wie: *ἔκ τε τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τὰ ζῷα φανερὸν καὶ τῶν ἀνατομῶν καὶ ὕστερον λεχθήσεται ἐν τοῖς περὶ γενέσεως;* (part. an. IV, 10. 689, a, 18) und ähnliche (Beispiele bietet der Ind. ar. 97, b ff.), oder wie die S. 118, 3. 119, 2 angeführten, gebraucht niemand sich selbst gegenüber.

1) Dahin gehört der Schluss der Topik (worüber S. 131); das *νῦν δὲ λέγωμεν* (soph. el. c. 2, Schl. Metaph. VII, 12, Anf. XIII, 10. 1086, b, 16 u. o.), *ὥσπερ λέγομεν, ὥσπερ ἐλέγομεν* (Eth. N. VI, 3. 1139, b, 26. Metaph. IV, 5. 1010, a, 4. Rhet. I, 1. 1055, a, 28 u. o.), *καθάπερ ἐπήλθομεν* (Metaph. X, 2, Anf. XIII, 2. 1076, b, 39), *καθάπερ διειλόμεθα* (Metaph. VII, 1, Anf.), *ἃ διωρίσαμεν, ἐν οἷς διωρισάμεθα, τὰ διωρισμένα ἡμῖν* (Metaph. I, 4. 985, a, 11. VI, 4, Schl. I, 7. 1028, a, 4), *δῆλον ἡμῖν* (Rhet. I, 2. 1356, b, 9. 1357, a, 29), *τεθεώρηται ἡμῖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν* (Metaph. I, 3. 983, a, 33); ferner jene Sätze, in welchen früher erörtertes zusammengefasst, und weiter auszuführendes angekündigt wird (wie Metaph. XIII. 9. 1086, a, 18 ff. Rhet. I, 2. 1356, b, 10 ff. soph. el. c. 33. 183, a, 33 ff. Meteorol. Anf.). Oncken a. a. O. 58 verzeichnet allein aus der nikomachischen Ethik und der Politik 32 Stellen mit derartigen Formeln. Nun wird aber doch niemand glauben, dass Aristoteles, wie ein angehender Docent, der noch keines Wortes sicher ist, alle solche Redewendungen in sein Vorlesungsheft einzutragen nöthig gehabt hätte.

2) Oncken a. a. O. 48 ff. nach Scaliger. O. bemerkt dabei (62 f.), dass er diese Annahme zunächst nur für die Ethik und Politik wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, aber seine Gründe würden von der Mehrzahl unserer aristotelischen Schriften gelten.

3) Oncken beruft sich dafür neben anderem (S. 59 f.) mit Recht auch auf

zeichnung derselben oder eine freie Bearbeitung ihres Inhalts sein wollten, ob sie es auf eine möglichst getreue Wiedergabe der aristotelischen Worte oder auf eine geistige Reproduktion der Gedanken abgesehen hatten, ob sie von Schülern des Aristoteles oder von ihm selbst niedergeschrieben wurden. Die erste von diesen Annahmen könnte für sich anführen, dass sie die Nachlässigkeiten der aristotelischen Darstellung am besten erkläre [1]). Allein dieser Vortheil verliert sich bei näherer Untersuchung. Denn es handelt sich hier nicht blos um solche Mängel, wie sie in einem sonst regelrechten Vortrag bei ungenauer Wiedergabe desselben durch einzelne Auslassungen oder Wiederholungen und ungeschickte Herstellung des gestörten Zusammenhangs zu entstehen pflegen; sondern um stylistische Eigenthümlichkeiten, deren Auswüchse der Schriftsteller zu beschneiden versäumt hat, die aber an sich selbst zu charakteristisch und constant sind, als dass wir nur den Zufall und die Nachlässigkeit dritter Personen dafür verantwortlich machen könnten [2]).

die Stellen der Ethik, worin von Zuhörern gesprochen wird: Eth. I, 1. 1095, a, 2. 11: *διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος περὶ μὲν ἀκροατοῦ . . . πεφροιμιάσθω τοσαῦτα.* Ebd. c. 2. 1095, b, 4: *διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ . . . τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον.* (Eth. X, 10. 1079, b, 23. 27. VII, 5. 1147, b, 9 gehören nicht hierher; auch Pol. VII, 1. 1323, b, 39: *ἑτέρας γάρ ἐστιν ἔργον σχολῆς ταῦτα* will wohl nur besagen: diess gehört zu einer andern Untersuchung.) Weiter macht O. geltend, dass bei der Verweisung einer Stelle auf andere Ausführungen nur Wendungen vorkommen, die einem im Sprechen begriffenen anstehen, wie *εἴρηται, λεκτέον, ἄλλος λόγος* u. s. w.; was aber freilich auch bei der Berufung auf Schriften (wie die Probleme und die *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, oben S. 100, 4. 119, 2) geschehen kann und heute noch zu geschehen pflegt. Auch auf den Titel der *πολιτικὴ ἀκρόασις* b. Diog. V, 24 verweist er; ebenso ist für die Physik *φυσικὴ ἀκρόασις* allgemein gebräuchlich (s. o. 85, 1); da wir aber nicht wissen, von wem diese Titel herrühren, kann nicht zu viel daraus geschlossen werden.

1) Und eben diess ist für Oncken der Hauptgrund, auf den er sie stützt. „Aus den naturgemässen Mängeln einmal des peripatetischen Monologs (sagt er S. 62) und sodann eilig nachgeschriebener, später schlecht redigirter Zuhörerhefte" seien die Mängel unserer Texte am leichtesten zu erklären.

2) Dahin gehört die (von Bonitz arist. Stud. II, 3 ff. eingehend besprochene) Art der Satzbildung, namentlich die zahlreichen und oft ziemlich langen parenthetisch eingeschobenen Erläuterungen und die dadurch veranlassten Anakoluthe; der häufige Gebrauch oder das Fehlen gewisser Par-

Das letztere wäre nur dann möglich, wenn sie blos in einzelnen Schriften vorkämen; da sie dagegen zwar nicht in allen gleich stark hervortreten, aber sich doch thatsächlich durch alle hindurchziehen, können sie nicht von den voraussetzlichen Herausgebern der aristotelischen Vorlesungen, sondern nur von Aristoteles selbst hergeleitet werden. Gerade der Styl und die Form unserer aristotelischen Werke bietet daher ein erhebliches Anzeichen dafür, dass sie nicht blos ihrem Inhalt sondern auch ihrer Abfassung nach von Aristoteles selbst herrühren. Das gleiche ergibt sich, wie schon früher bemerkt wurde [1], aus den durchgreifenden Verweisungen der Schriften auf einander; da man in einer Vorlesung wohl an die eine oder die andere frühere Auseinandersetzung, aber nicht an ganze Reihen von Vorträgen erinnern kann, die der Zeit nach weit auseinanderliegen müssten, von denen man daher nicht voraussetzen könnte, ihr Inhalt sei der Erinnerung der Zuhörer selbst in seinen Einzelheiten noch gegenwärtig [2]. Für mündliche Vorträge geht ferner

tikeln (wofür sich bei EUCKEN De Arist. dicendi ratione und in BONITZ' Anzeige dieser Schrift, Ztschr. f. d. östr. Gymn. 1866, 804 ff. Belege finden); das οὖν und ὥστε zur Einführung des Nachsatzes (worüber BONITZ arist. Studien III, 59 ff. 106 ff.) und ähnliches. Ebenso sind die in allen aristotelischen Schriften so oft vorkommenden Fragen zu beurtheilen, die bald in einfacher bald (wie De an. I, 1. 403, b, 7 ff. gen. et corr. II, 11. 337, b, 5 und in der von BONITZ arist. Stud. II, 16 f. erläuterten Stelle ebd. 6. 333, b, 30) in disjunktiver Form gestellt, aber nicht beantwortet werden. Dass solche unbeantwortete Fragen in einer Schrift nicht hätten vorkommen können (ONCKEN a. a. O. 61), kann ich nicht einräumen (wie viele finden sich z. B., um nur Einen zu nennen, bei Lessing!), und daher auch der Vermuthung (ebd. 59) nicht beitreten, sie seien im mündlichen Vortrag von den Zuhörern oder dem Lehrer beantwortet worden; sie scheinen mir vielmehr bei Aristoteles wie bei Lessing eine für einen scharfen und lebendigen Dialektiker ganz natürliche Wendung zu sein, die von unselbständigen Zuhörern eher verwischt als erhalten worden sein würde.

1) S. 134. 131.

2) Man beachte nur in dieser Beziehung, wie Eine und dieselbe Schrift nicht selten an den entlegensten Orten, und andererseits in derselben Schrift das verschiedenartigste angeführt wird. So wird die Physik De coelo, gen. et corr., Meteor., De anima, De sensu, part. an., an vielen Stellen der Metaphysik und in der Ethik angeführt, die Bücher vom Entstehen und Vergehen in der Meteorologie, der Metaphysik, De anima, De sensu, part. an. gen. an.; die Metaphysik ihrerseits citirt die Analytik, die Physik,

der Inhalt mancher Werke, namentlich der naturwissenschaftlichen, zu tief in Einzelheiten ein, deren Fülle auch den aufmerksamsten Zuhörern das Festhalten im Gedächtniss unmöglich machen musste, von denen sich daher schwer einsehen lässt, wie sie ihnen bei der Aufzeichnung jener Vorträge so vollständig hätten zur Hand sein können [1]; und doch werden auch solche Werke, z. B. die Thiergeschichte, in der gleichen Weise, wie die übrigen, angeführt. Weiter hören wir, dass Theophrast und Eudemus in ihren Analytiken die des Aristoteles im Ganzen und im Einzelnen berücksichtigten [2], und wir selbst können noch den Nachweis führen, dass diese aristotelischen Schüler sich manche Stellen unserer Metaphysik bis auf den Wortlaut hinaus aneigneten [3], Eudemus die aristotelische Ethik und in noch weiterem Umfang die Physik [4] grossentheils wörtlich in die seinige herübergenommen hatte; ja wir besitzen noch Auszüge aus Briefen, in denen sich Eudemus bei Theophrast nach dem Text einer gewissen Stelle erkundigt und dieser seine Anfrage beantwortet [5]. BRANDIS hat gewiss Recht mit der Bemerkung [6]: die Weise, in welcher diese aristotelischen Schüler sich an die Schriften ihres Meisters anschlossen, setze die Annahme voraus, dass sie es in denselben mit seinen eigenen Worten zu thun haben. Dass endlich die Topik nur eine Schrift des Aristoteles, nicht eine blosse Nachschrift eines Zuhörers sein kann und sich selbst auch so gibt, ist schon S. 131 gezeigt worden.

Waren aber die Lehrschriften des Aristoteles beim Tod ihres Verfassers noch nicht über den Kreis seiner persönlichen

De coelo, die Ethik, die ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων; in der Rhetorik wird die Topik, die Analytik, die Politik, die Poëtik und die Θεοδέκτεια angeführt.

1) Denn an förmliche Diktate wird man natürlich nicht denken können; wollte man es aber doch thun, so erklärte man ebendamit unsere aristotelischen Schriften für das eigene Werk des Arist., nicht für Aufzeichnungen seiner Schüler.

2) Vgl. S. 71.

3) Vgl. S. 83, 1.

4) Hierüber S. 699 ff. 2. Aufl.

5) Dieselben betreffen Phys. V, 2. 226, b, 14 und finden sich bei SIMPL. Phys. 216, a, o. Schol. 404, b, 10.

6) Gr.-röm. Phil. II, b, 114.

Schüler hinausgedrungen, so scheint ebendamit die Möglichkeit gegeben zu sein, dass sie auch nach diesem Zeitpunkt der Oeffentlichkeit noch längere Zeit vorenthalten blieben, und durch einen unglücklichen Zufall selbst der peripatetischen Schule wieder abhanden kommen konnten. Und eben diess wäre nach einer bekannten Erzählung für zwei Jahrhunderte wirklich der Fall gewesen. Wie STRABO und PLUTARCH berichten, kamen die Werke des Aristoteles und Theophrast nach dem Tode des letzteren an seinen Erben, Neleus in Skepsis; | von den Erben des Neleus in einem Keller versteckt, wurden sie erst nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts im verdorbensten Zustand durch den Tejer Apelliko entdeckt und nach Athen, dann von Sulla als Kriegsbeute nach Rom gebracht, wo sie in der Folge von Tyrannio, und durch dessen Vermittlung von Andronikus, benützt und herausgegeben wurden [1]). Von diesem Schicksal der aristotelischen Schriften wollen es die Genannten herleiten, dass den alten Peripatetikern nach Theophrast mit den Hauptwerken ihres Meisters auch seine ächte Lehre unbekannt geblieben sei; worauf aber diese Annahme sich gründet, ob nur auf eigene Vermuthung oder auf bestimmte Zeugnisse, und welche diess waren, wird uns nicht gesagt [2]). Neueren war dasselbe

1) Die Zeit, in der diess geschah, muss im allgemeinen in das zweite Drittheil des letzten Jahrhunderts v. Chr. fallen. Denn da Tyrannio 71 v. Chr. in Amisus zum Gefangenen gemacht und von Muräna freigelassen wurde (vgl. Th. III, a, 550, 1), konnte er schwerlich vor Lucullus' Rückkehr nach Rom (66 v. Chr.) in diese Stadt kommen. Andererseits wird die dortige Thätigkeit des Mannes, der bei seiner Gefangennahme schon ein Gelehrter von Ruf war, 57 v. Chr. Cicero's Söhne unterrichtete und mit ihm und Attikus verkehrte (CIC. ad Qu. Fr. II, 4. ad Att. IV, 4. 8), nicht allzu weit über die Mitte des Jahrhunderts herabreichen, wenn er auch dessen letztes Drittheil vielleicht noch erlebt hat. (Er starb nach SUID. u. d. W. γηραιὸς, im 3. Jahr einer Olympiade, deren Zahl leider verschrieben ist.) Ueber Andronikus vgl. m. Th. III, a, 549, 3 und oben S. 51, 8.

2) Unsere Quellen für die obige Erzählung sind, wie bemerkt, STRABO (XIII, 1, 54. S. 608) und PLUTARCH (Sulla 26), denn SUID. Σύλλας schreibt nur Plutarch aus. Dieser selbst aber hat seinen Bericht unverkennbar aus Strabo, und auch das einzige, was sich bei dem letzteren nicht findet, die Bemerkung, dass Andronikus durch Tyrannio Abschriften der aristotelischen Werke erhalten, dieselben veröffentlicht und τοὺς νῦν φερομένους πίνακας verfasst habe, kann er aus seiner sonstigen Kenntniss beigefügt, oder auch (wie STAHR Arist. II, 23 annimmt) in Strabo's (unmittelbar nachher für

ein willkommener Erklärungsgrund für die Unvollständigkeit und Unordnung unserer jetzigen Sammlung [1]). Und wenn es sich damit wirklich so verhielte, wie Strabo und Plutarch sagen, so könnten wir uns über den gegenwärtigen Zustand derselben so wenig verwundern, dass wir vielmehr eine viel tiefere und unheilbarere Verderbniss befürchten müssten, als sie in Wahrheit vorzuliegen scheint. Denn wenn gerade für die wichtigsten Werke des Philosophen die einzige Quelle unseres jetzigen Textes in jenen Handschriften lag, welche ein Jahrhundert und länger im Keller von Skepsis moderten, bis sie Apelliko, von Würmern zerfressen und durch Feuchtigkeit zu Grunde gerichtet, ungeordnet und durcheinandergeworfen an sich nahm; wenn Apelliko selbst, wie Strabo sagt, das fehlende schlecht ergänzte, wenn auch Tyrannio und Andronikus keine weiteren handschriftlichen Hülfsmittel zu Gebot standen: wer verbürgt uns, dass nicht in unbestimmbar vielen Fällen fremdes, was sich

einen Vorfall aus Sulla's Aufenthalt in Athen benütztem) Geschichtswerk gefunden haben; eine von Strabo unabhängige Quelle für seinen Bericht über Apelliko's Bücherfund anzunehmen (Heitz Verl. Schr. 10), haben wir kein Recht. Unser einziger selbständiger Zeuge hiefür ist daher Strabo. Wem aber dieser seine Mittheilungen verdankte, wissen wir nicht; die Annahme, dass es Andronikus gewesen sei, ist sehr unsicher. Strabo bemerkt nämlich nach den Angaben über den Ankauf der aristotelischen Bücher durch Apellikon und über die fehlerhaften Ausgaben des letzteren: *συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων, τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν· τοῖς δ' ὕστερον, ἀφ' οὗ τὰ βιβλία ταῦτα προῆλθεν, ἄμεινον μὲν ἐκείνων φιλοσοφεῖν καὶ ἀριστοτελίζειν, ἀναγκάζεσθαι μέντοι τὰ πολλὰ εἰκότα λέγειν διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν.* Diess kann aber nur dann dem Andronikus entnommen sein, wenn man die jüngeren Peripatetiker (*τοῖς δ' ὕστερον* u. s. f.) auf diejenigen Vorgänger des Andronikus beschränkt, welche die Ausgaben des Apellikon und Tyrannio noch benützen konnten, und ob diesen uns ganz unbekannten Männern eine Verbesserung der peripatetischen Lehre und ein engerer Anschluss an Aristoteles beigelegt werden konnte, die sich Andronikus freilich mit Grund zuschreiben liessen, ist doch sehr fraglich. Ebensowenig wird man Tyrannio oder Boëthus (an die Grote Aristotle I, 54 denkt) für Strabo's Quelle halten können, da jener über seine eigene Ausgabe und dieser über die jüngeren Peripatetiker sich anders geäussert haben würde, als Strabo.

1) So Buhle Allg. Encykl. Sect. I. Bd. V, 278 f., neuerdings Heitz s. S. 141, 2.

unter den Handschriften des Neleus befand, in die aristotelische Sammlung mitaufgenommen, zusammengehöriges auseinandergerissen, anderes irrthümlich verbunden, grössere und kleinere Lücken willkürlich ausgefüllt wurden? Indessen sind in neuerer Zeit gegen | jene Darstellung Strabo's Bedenken erhoben worden [1]), welche auch durch die Vertheidiger derselben [2]) nicht zum Schweigen gebracht sind. Dass Theophrast seine Büchersammlung dem Neleus vermacht hatte, ist allerdings unbestreitbar [3]); dass aus dieser Sammlung die aristotelischen und theophrastischen Schriften an die Erben des Neleus gekommen sind, dass sie von diesen vor der Bücherliebhaberei der pergamenischen Könige in einen Kanal oder Keller geflüchtet, und im verwahrlostesten Zustand von Apelliko aufgefunden wurden, brauchen wir gleichfalls nicht zu bezweifeln [4]); und insofern kann alles, was Strabo über diesen bestimmten Vorgang über-

1) Nachdem schon um den Anfang des 18. Jahrhunderts die vereinzelte und nicht weiter beachtete Stimme eines französischen Gelehrten diese Erzählung in Zweifel gezogen hatte (m. s. was Stahr Arist. II, 163 ff. aus dem Journal des Sçavans v. J. 1717, S. 655 ff. über die anonyme Schrift: Les Aménitez de la Critique mittheilt), war es zuerst Brandis (Ueb. die Schicksale d. arist. Bücher. Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis I, 236 ff. 259 ff. vgl. jetzt gr.-röm. Phil. II, b, 66 ff.), welcher dieselbe gründlich berichtigte; einen Nachtrag hiezu gab Kopp Rhein. Mus. III, 93 ff.; mit erschöpfender Ausführlichkeit hat endlich Stahr (Aristotelia II, 1—166 vgl. 294 f.) die Streitfrage erörtert. An diese Vorgänger haben sich die neueren Gelehrten ihrer grossen Mehrzahl nach angeschlossen.

2) Heitz Verl. Schr. d. Ar. 9 ff. 20. 29 ff. Grote Aristotle I, 50 ff. Grant Ethics of Ar. I, 5 ff. Aristotle 3 ff. Einzelne Unrichtigkeiten in Strabo's und Plutarch's Darstellung werden zwar auch von diesen Gelehrten eingeräumt, aber im wesentlichen soll sie doch richtig sein. Was für diese Ansicht geltend gemacht wird, kann ich hier nicht in alle Einzelheiten verfolgen; die sachlichen Entscheidungsgründe werden aber im nachstehenden vollständig zur Sprache kommen.

3) Theophrast's Testament b. Diog. V, 52. Athen. I, 3, a mit dem Zusatz: Ptolemäus Philadelphus habe die ganze Sammlung von Neleus gekauft und nach Alexandrien bringen lassen.

4) Denn wenn Athenäus, oder der Epitomator seiner Einleitung, a. a. O. die ganze Bibliothek des Neleus nach Alexandrien wandern lässt, so kann diess leicht ein ungenauer Ausdruck sein, ebenso wie es ungekehrt ungenau ist, wenn Derselbe V, 214, d den Apelliko die Bibliothek, nicht blos die Werke des Aristoteles besitzen lässt.

liefert, richtig sein. Ebenso steht es ausser Frage, dass Andronikus' Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften für das Studium wie für die Erhaltung derselben eine epochemachende Bedeutung gehabt hat. Wird nun aber weiter angenommen, diese Schriften seien ausser dem Keller zu Skepsis nirgends zu finden gewesen, und sie haben namentlich der peripatetischen Schule seit Theophrast's Tode gefehlt, so hat diese Voraussetzung die gewichtigsten Gründe gegen sich. Zunächst ist es schon fast unbegreiflich, dass ein so ungemein wichtiges Ereigniss, wie die Entdeckung der verlorenen aristotelischen Hauptwerke, von keinem der Männer auch nur mit einem Worte berührt sein sollte, welche sich seit jener Zeit als Kritiker und als Philosophen mit Aristoteles beschäftigt haben: nicht von Cicero, der so viele Veranlassung dazu gehabt hätte, der während der ersten Ausbeutung der sullanischen Bücherschätze durch Tyrannio in Rom lebte, und mit | Tyrannio selbst in lebhaftem Verkehr stand; nicht von Alexander, dem „Exegeten", nicht von einem einzigen jener griechischen Erklärer, welche die eigenen Schriften des Andronikus theils mittelbar theils unmittelbar benützt haben. Ja Andronikus selbst scheint Apelliko's Fund eine so geringe Bedeutung beigelegt zu haben, dass er weder bei der Untersuchung über die Aechtheit eines aristotelischen Buches, noch bei der Frage über die richtige Lesart, auf die Handschriften des Neleus zurückgieng [1]), und die Späteren glauben sich durch seine Lesarten, welche nach Strabo die einzig authentischen sein müssten, keineswegs gebunden [2]). Soll ferner das Verschwinden der aristotelischen Werke daran schuld sein, dass Theophrast's Nach-

1) M. vgl., das erstere betreffend, die S. 69, 1 angeführten Mittheilungen über seine Zweifel gegen die Schrift π. Ἑρμηνείας, hinsichtlich des zweiten Punkts Dexipp. in Arist. Categ. S. 25, Speng. (Schol. in Ar. 42, a, 30): *πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τὸ „ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας" πρόςκειται, ὡς καὶ Βοηθὸς μνημονεύει καὶ Ἀνδρόνικος* — dass dieser den Streit aus den sullanischen Handschriften (oder wenn diese selbst ihm nicht zu Gebote standen, wenigstens aus den nach Plutarch von ihm benützten Abschriften Tyrannio's) geschlichtet habe, wird nicht gesagt. Es scheint also, dass diese Handschriften weder die einzigen, noch auch nur die Urschriften der betreffenden Werke waren. Vgl. Brandis Rhein. Mus. I, 241.

2) Vgl. Simpl. Phys. 101, a, o.

folgern die ursprüngliche Lehre ihrer Schule fremd geworden sei, dass sie entartet seien und sich in ihrer Philosophie auf rednerische Ausführungen beschränkt haben, so steht diese Behauptung unverkennbar im Widerspruch mit den Thatsachen; denn wenn sich auch die Peripatetiker des dritten Jahrhunderts mit der Zeit von den naturwissenschaftlichen und metaphysischen Untersuchungen abwandten, so geschah dieses doch nicht schon seit Theophrast's Tod, sondern frühestens seit dem seines Nachfolgers Strato; dieser selbst dagegen hat sich so wenig auf Ethik und Rhetorik beschränkt, dass er sich vielmehr mit einseitiger Vorliebe der Physik zuwandte; auch die Metaphysik und die Logik hat er aber nicht vernachlässigt. Hat er dabei Aristoteles vielfach widersprochen, so kann es doch nicht Unbekanntschaft mit der aristotelischen Lehre gewesen sein, die ihn hiezu veranlasste, da er ja eben diese Lehre bestritt [1]). Und auch nach Strato scheint die wissenschaftliche Thätigkeit der Schule nicht sofort erloschen zu sein [2]). Ebendamit fällt aber auch die Voraussetzung, als ob die Abweichung der späteren Peripatetiker von Aristoteles durch die Entfernung seiner | Schriften aus Athen herbeigeführt sei; dieselbe wird vielmehr ebenso zu beurtheilen sein, wie die entsprechenden Erscheinungen in der Akademie, welcher es doch an den platonischen Werken nicht gefehlt hat. Wer wird es aber überhaupt glaublich finden, dass gerade die Hauptwerke des Philosophen beim Tod seines Nachfolgers in keinen anderen Abschriften vorhanden gewesen seien, als in denen, welche Neleus von Theophrast erbte? Dass nicht allein bei seinen Lebzeiten, sondern auch in den neun Olympiaden zwischen seinem und Theophrast's Tod, von den zahlreichen Schülern der beiden Männer auch nicht Einer den Versuch gemacht oder die Gelegenheit gefunden hätte, die wichtigsten Urkunden der peripatetischen Lehre sich zu verschaffen? Dass Eudemus, der treueste unter den aristotelischen Schülern, dass Strato, der scharfsinnigste unter den Peripatetikern, die Schriften des Meisters entbehrt, dass der Phalereer Demetrius seine gelehrte Sammlerthätigkeit auf sie nicht mit ausgedehnt, dass Pto-

1) Die Belege für das obige werden theils sogleich, theils in dem Abschnitt über Strato (S. 728 ff. 2. Aufl.) gegeben werden.

2) Vgl. S. 760 ff. 2. Aufl.

lemäus Philadelphus zwar die übrigen Bücher des Aristoteles und Theophrast für seine alexandrinische Bibliothek angekauft, von ihren eigenen Werken dagegen Abschriften zu erwerben versäumt hätte? Man müsste denn annehmen, diess sei ihnen von den Eigenthümern verwehrt worden, Aristoteles habe seine Schriften in strengem Verschluss gehalten, Theophrast, wiewohl für ihn jeder Grund dazu wegfiel, habe dasselbe Geheimniss bewahrt und seinen Erben zur Pflicht gemacht. Aber dieser Einfall wäre doch gar zu ungereimt, um ihn ernstlich zu widerlegen. Doch wir brauchen uns nicht auf Vermuthungen zu beschränken: so mangelhaft auch unsere Beweismittel für einen Zeitraum sind, dessen philosophische Literatur uns ein herbes Verhängniss fast vollständig geraubt hat, so können wir doch von einem grossen Theil der aristotelischen Werke genügend darthun, dass sie in den zwei Jahrhunderten zwischen Theophrast's Tod und der Eroberung Athens durch Sulla den Gelehrten nicht unbekannt waren. Mag nun Aristoteles seine streng wissenschaftlichen Werke selbst schon herausgegeben haben, oder nicht: jedenfalls waren sie als die Lehrschriften der Schule bestimmt, von den Mitgliedern derselben benützt zu werden; und schon die vielen Stellen, in denen sie sich auf einander beziehen, liefern den augenscheinlichen Beweis dafür, dass sie nach der Absicht ihres Verfassers von seinen Schülern nicht blos gelesen, sondern auch gründlich studirt und verglichen, also selbstverständlich auch in Abschriften erhalten und vervielfältigt werden sollten. Dass diess aber auch wirklich geschehen ist, erhellt, vorläufig noch abgesehen von den Nachrichten über einzelne Werke, schon aus einigen allgemeineren Erwägungen. Wenn der peripatetischen Schule mit der Büchersammlung Theophrast's die ächt aristotelische Lehre verloren gegangen sein soll, so setzt diess voraus, dass die Urkunden derselben ausser dieser Sammlung nirgends zu finden waren. Nun hören wir aber nicht allein von Theophrast, sondern auch von Eudemus, dass er in den Titeln und dem Inhalt seiner Schriften die seines Lehrers nachgeahmt habe[1]; und wie eng er sich dabei an den Wortlaut wie an den Gedankengang der letzteren anschloss, sehen wir

1) Vgl. S. 68. 71.

selbst noch an seiner Ethik und seiner Physik [1]). Dann muss er aber diese Schriften auch besessen haben; vollends wenn er dieselben, wie eine unverdächtige Nachricht [2]) angibt, zu einer Zeit benützt hat, in der er von Athen entfernt war [3]). Dass ferner die alexandrinische Bibliothek eine bedeutende Anzahl aristotelischer Werke enthielt, lässt sich kaum bezweifeln [4]); und gesetzt auch, die Verfasser des alexandrinischen Kanons, welche Aristoteles unter die philosophischen Musterschriftsteller aufnahmen [5]), haben dabei überwiegend die sorgfältiger stylisirten exoterischen Schriften im Auge gehabt, so können doch bei der Begründung jener grossartigen Büchersammlung die Lehrschriften des Philosophen nicht ausser Acht gelassen worden sein. Den thatsächlichen Beweis des Gegentheils liefert, wenn es wirklich aus der alexandrinischen Bibliothek stammt, das Schriftenverzeichniss des Diogenes [6]); wäre aber auch diese (an sich höchst

1) Vgl. S. 149, 2. S. 699 f. 704 f. 2. Aufl.

2) Oben S. 138, 5.

3) Heitz (Verl. Schr. 13) glaubt zwar, wenn die aristotelischen Werke allgemein bekannt und veröffentlicht gewesen wären, liesse es sich nicht begreifen, dass Eudemus sich in seiner Physik (und Ethik) den Worten des Aristoteles so genau anschloss. Mir scheint es jedoch, wenn Eudemus Bedenken getragen hätte, diess veröffentlichten Werken gegenüber zu thun, so hätte ihm ein Plagiat an nicht veröffentlichten noch viel unerlaubter erscheinen müssen. Aber unter diesen Gesichtspunkt dürfen wir sein Verfahren überhaupt nicht stellen, und wird er selbst es nicht gestellt haben; sondern seine Ethik und Physik wollten gar nichts anderes sein, als Bearbeitungen der in der peripatetischen Schule allgemein anerkannten aristotelischen Werke, die dem Bedürfniss seines eigenen Unterrichts angepasst waren.

4) Ausser dem, was S. 144 bemerkt wurde, gehört hieher die Angabe, Ptolemäus Philadelphus habe sich um aristotelische Bücher eifrig bemüht, hohe Preise dafür bezahlt, und ebendadurch zur Unterschiebung solcher Werke Anlass gegeben (Ammon. Schol. in Arist. 28, a, 43. David ebd. Z. 14. Simpl. Categ. 2, ε). Auch was S. 68. 71 von den zwei Büchern der Kategorieen und den 40 der Analytiken angeführt wurde, welche sich nach Adrast in alten Bibliotheken fanden, wird vor allem von der alexandrinischen gelten. Dass aber diese nur unterschobene Werke erworben, die ächten, deren Vorhandensein die Unterschiebung selbst doch beweist, entbehrt habe, lässt sich nicht annehmen.

5) M. s. hierüber Stahr a. a. O. 65 f.

6) Worüber S. 50 ff.

wahrscheinliche) Vermuthung unrichtig, so würde es immer noch beweisen, dass dem Urheber desselben, der jedenfalls jünger war als Theophrast und älter als Andronikus, ein grosser Theil unserer aristotelischen Sammlung vorlag [1]). Dass sein wahrscheinlicher Verfasser, Hermippus, mit Theophrast's Werken wohl bekannt war, die nach Strabo und Plutarch zugleich mit den aristotelischen in Skepsis begraben gewesen wären, erhellt aus seinem, wahrscheinlich von Diogenes aufbewahrten, Verzeichniss dieser Werke [2]); dass dieser Gelehrte von dem Verschwinden der aristotelischen Schriften nichts gewusst hat, müssen wir aus dem Stillschweigen des Diogenes über diese Thatsache schliessen [3]). Einen weiteren schwerwiegenden Beweis für den Gebrauch der aristotelischen Werke im dritten vorchristlichen Jahrhundert können wir der stoischen Lehre entnehmen, welche sich gerade in ihrer systematischeren Ausführung durch Chrysippus sowohl in der Logik als in der Physik so eng an Aristoteles anlehnt, wie diess ohne Kenntniss seiner Schriften kaum möglich war. Und auch von ausdrücklichen Zeugnissen für die Berücksichtigung dieser Schriften durch Chrysippus sind wir nicht ganz verlassen [4]). Wie könnte ferner von Kritolaus gesagt wer-

1) Vgl. S. 52, 1.

2) M. vgl. hierüber das Scholion am Schluss der theophrastischen Metaphysik: *τοῦτο τὸ βιβλίον Ἀνδρόνικος μὲν καὶ Ἕρμιππος ἀγνοοῦσιν· οὐδὲ γὰρ μνείαν αὐτοῦ ὅλως πεποίηνται ἐν τῇ ἀναγραφῇ τῶν Θεοφράστου βιβλίων.* Auf das gleiche Verzeichniss geht aber offenbar auch das Scholion am Anfang des 7. Buchs der Pflanzengeschichte (b. Usener Anal. Theophr. 23): *Θεοφράστου περὶ φυτῶν ἱστορίας τὸ ή. Ἕρμιππος δὲ περὶ φρυγανικῶν καὶ ποιωδῶν, Ἀνδρόνικος δὲ περὶ φυτῶν ἱστορίας.* Die Schrift über Theophrast, von der es einen Theil gebildet haben wird, nennt Diog. II, 55. Dass die Verzeichnisse des Diog. V, 46 ff. wenigstens theilweise und mittelbar aus ihm geflossen sind, ist um so wahrscheinlicher, da Hermippus unmittelbar vorher, V, 45, genannt wird.

3) Denn einerseits lässt sich nicht annehmen, dass Hermippus in seinem (S. 53, 3 besprochenen) ausführlichen Werk über Aristoteles dieses Vorgangs nicht erwähnt hätte, wenn er ihm bekannt war; andererseits ist es sehr unwahrscheinlich, dass der Schriftsteller, dem Diogenes seine vielen Anführungen des Hermippus verdankt, diese Nachricht übergangen, oder Diogenes, dessen Manier sie sich so sehr empfehlen musste, sie nicht begierig ergriffen hätte.

4) Denn will man auch auf die S. 58, 3 berührte Polemik gegen eines der Gespräche kein Gewicht legen, so setzt doch die Aeusserung bei Plut. Sto.

den, er habe die alten Meister seiner Schule (Aristoteles und Theophrast) nachgeahmt [1]), von dem Stoiker Herillus, er habe sich an sie angeschlossen [2]), von Panätius, er habe in seinen Schriften den Aristoteles und Theophrast beständig im Munde geführt [3]), wie könnte von der vielfachen Hinneigung des Posidonius zu Aristoteles gesprochen werden [4]), wie hätte Cicero's Lehrer Antiochus die peripatetische Lehre für einerlei mit der akademischen erklären, und ihre durchgängige Verschmelzung versuchen können [5]), woher könnten Gegner, wie Stilpo und Hermarchus, den Stoff zu ihren Streitschriften gegen Aristoteles [6]) | geschöpft haben, wenn die Werke dieses Philosophen erst durch Apelliko, und vollständig erst durch Tyrannio und Andronikus bekannt wurden? Wenn endlich schon Andronikus den Brief mitgetheilt hat, worin sich Alexander bei Aristoteles über die Veröffentlichung seiner Lehre beschwert [7]), so müssen schon längere Zeit vorher Schriften des Philosophen, und auch solche im Umlauf gewesen sein, die von den Späteren zu den esoterischen gerechnet werden. Wir selbst können, so dürftig die Quellen auch fliessen, doch neben vielen von den verlorenen Werken, die als exoterische oder hypomnematische nicht hieher gehören würden [8]), noch von der grossen Mehrzahl der aristote-

rep. 24, S. 1045 die Bekanntschaft mit Aristoteles' dialektischen Schriften voraus.

1) Cic. Fin. V, 5, 14.

2) Ebd. V, 25, 73.

3) Ebd. IV, 28, 79 vgl. Th. III, a, 503, 3 2. Aufl.

4) Vgl. Th. III, a, 514, 2 2. Aufl.

5) Das nähere a. a. O. 535 ff.

6) Stilpo schrieb nach Diog. II, 120 einen Ἀριστοτέλης, Hermarchus (ebd. X, 25) πρὸς Ἀριστοτέλην. Aus der Aeusserung des Kolotes freilich b. Plut. adv. Col. 14, 1. S. 1115 lässt sich nichts schliessen.

7) S. S. 24, m. 116, 2.

8) Die Briefe, s. o. 56, 2; die von Chrysippus, Teles, Demetrius (π. ἑρμην.), wahrscheinlich auch Karneades, berücksichtigten 4 Bücher π. δικαιοσύνης (58, 3); der Protreptikus, welcher schon Krates, Zeno und Teles bekannt ist (63, 1); der Eudemus (59, 1), den wenigstens Cicero, die Gespräche von der Philosophie (58, 2) und vom Reichthum (S. 62, m.), die vor ihm schon Philodemus, das letztere auch Epikur's Schüler Metrodor gebraucht hat; der ἐρωτικός, den nach Athen. XV, 674, b der Keer Aristo, der Dialog π. ποιητῶν (61, 1), den Eratosthenes und Apollodor benützt zu haben scheint, die Ὀλυμπιονῖκαι, die Eratosthenes b. Diog. VIII, 51, die Didas-

lischen Lehrschriften nachweisen, dass sie schon vor Andronikus gebraucht wurden. Für die Analytiken ergibt sich diess neben dem Verzeichniss des Diogenes auch durch die Angaben über den Gebrauch, den Theophrast und Eudemus von ihnen machten [1], für die Kategorieen und *π. ἑρμηνείας* aus dem ersteren [2]; die Kategorieen fand schon Andronikus um die unächten Postprädicamente vermehrt und kannte von ihnen verschiedene Abschriften mit abweichenden Titeln und Lesarten [3], sie müssen also schon längere Zeit vor ihm in den Händen der Abschreiber gewesen sein [4]. Die Topik enthält das Verzeichniss des Diogenes [5]; berücksichtigt hat sie nach Theophrast [6] auch sein Schüler Strato [7]. Die Rhetorik wird in Schriften, die aller Wahrscheinlichkeit nach älter sind, als Andronikus, nachgeahmt und angeführt [8], und das gleiche gilt von der theodektischen

kalieen, welche Didymus beim Scholiasten zu Aristoph. Av. 1379 (vgl. Heitz Verl. Schr. 56) anführt, die *Παροιμίαι*, wegen deren Arist. (nach Athen. II, 60, d) von Cephisodor angegriffen wurde; überhaupt (nach dem S. 50 ff. bemerkten) alle im Verzeichniss des Diogenes aufgeführten Stücke; von der unächten, aber viel benützten Schrift *π. εὐγενείας* (62, 2) nicht zu reden. Auch die Schriften über ältere Philosophen, darunter unsere Abhandlung über Melissus u. s. w., finden sich bei Diog. Nr. 92—101.

1) S. S. 71.

2) S. 67, 1. 69, 1.

3) S. S. 67, m. 69, m. 142, 1.

4) Das gleiche würde aus der Angabe (Simpl. Categ., Schol. 79, a, 1) folgen, dass Andronikus sich mit einer gewissen Bestimmung an die Kategorieen des Archytas anschliesse, da diese jedenfalls den aristotelischen nachgemacht sind; Simplicius redet aber hier ohne Zweifel nur aus seiner falschen Voraussetzung von ihrer Aechtheit heraus.

5) Vgl. S. 72, 2. 74, 7.

6) Von Theophrast erhellt diess aus Alex. in Top. S. 5, m. (vgl. 68, o.) 72, u. 31, o. in Metaph. 342, 30. 373, 2. (705, b, 30. 719, b, 27.) Simpl. Categ. Schol. in Ar. 89, a, 15.

7) Vgl. Alex. Top. 173, u. (Schol. 281, b, 2). Unter Strato's Schriften finden sich b. Diog. V, 59: *Τόπων προοίμια.*

8) Jenes in der Rhetorik an Alexander (s. o. 78, 2), die schon Diog. Nr. 79 neben unserer Rhetorik (worüber S. 76, 2 g. E.) kennt (vgl. S. 76, u.); dieses bei Demetrius De elocutione; Anführungen unserer Rhetorik finden sich hier c. 38. 41 (Rhet. III, 8. 1409, a, 1); c. 11. 34 (Rhet. III, 9. 1409, a, 35. b, 16); c. 81 (Rhet. III, 11, Anf.); auf dieselbe bezieht sich ebd. c. 34 schon vor dem Verfasser Archedemus, vielleicht der Stoiker (um 140 v. Chr.).

Rhetorik [1]). Die | Physik hatten Theophrast und Eudemus bearbeitet, und der letztere namentlich sich so genau an den aristotelischen Text gehalten, dass er geradezu als Zeuge für die richtige Lesart gebraucht wird [2]). Ein Schüler des Eudemus [3]) führt aus der Physik des Aristoteles die drei Bücher über die Bewegung an. Ebenso lässt sich von Strato darthun, dass ihm das aristotelische Werk vorlag [4]); auch der Stoiker Posidonius verräth seine Bekanntschaft mit demselben [5]). Die Bücher vom Himmel lassen sich zwar vor Andronikus mit Sicherheit nur bei Theophrast nachweisen [6]); dass aber dieses Werk nach Theo-

1) Welche (nach S. 76, 2) gleichfalls bei Diogenes aufgeführt und von der Rhet. ad Alex. genannt wird.

2) Wir sehen diess ausser anderem namentlich aus den äusserst zahlreichen Anführungen bei Simplicius zur Physik; beispielsweise vgl. m. über Theophrast Simpl. Phys. 141, a, m. b, u. 187, a. m. 201, b, u. Ders. in Categ., Schol. 92, b, 20 ff. Themist. Phys. 54, b, o. 55, a, m. b, o. (Schol. 409, b, 8. 411, a, 6. b, 28), und dazu Brandis Rhein. Mus. I, 282 f.; über Eudemus Simpl. Phys. 18, b, u. (Arist. Phys. I, 2. 185, b, 11). 29, a, o.: *ὁ Εὔδημος τῷ Ἀριστοτέλει πάντα κατακολουθῶν*. 120, b, o., wo zu Phys. III, 8. 208, b, 18 bemerkt wird: *κάλλιον γὰρ, οἶμαι, τὸ „ἔξω τοῦ ἄστεως“ οὕτως ἀκούειν, ὡς ὁ Εὔδημος ἐνόησε τὰ τοῦ καθηγεμόνος* u. s. w. 121, b, u.: *ἔν τισι δὲ* [sc. *ἀντιγράφοις*] *ἀντὶ τοῦ „κοινὴ“ „πρώτη“. καὶ οὕτω γράφει καὶ ὁ Εὔδημος*. 128, b, o.: *Εὔδημος δὲ τούτοις παρακολουθῶν* u. s. w. 178, b, m: Eud. schreibt Phys. IV, 13. 222, b, 18 nicht *Πάρων*, sondern *παρών*. 201, b, u.: *Εὔδ. ἐν τοῖς ἑαυτοῦ φυσικοῖς παραφράζων τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους*. 216, a, m: Eud. knüpft unmittelbar an das, was bei Aristoteles am Schluss des 5ten Buchs steht, den Anfang des 6ten. 223, a, u.: bei Aristoteles bringt (Phys. VI, 3. 234, a, 1) ein in verschiedener Beziehung wiederholtes *ἐπὶ τάδε* eine Unklarheit in den Ausdruck; Eudemus setzt für das zweite *ἐπὶ τάδε „ἐπέκεινα“*. 242, a, o. (Anfang des 7ten Buchs): *Εὔδ. μέχρι τοῦδε ὅλης σχεδὸν πραγματείας κεφαλαίοις ἀκολουθήσας, τοῦτο παρελθὼν ὡς περιττὸν ἐπὶ τὰ ἐν τῷ τελευταίῳ βιβλίῳ κεφάλαια μετῆλθε*. 279, a, m: *καὶ ὅ γε Εὔδ. παραφράζων σχεδὸν καὶ αὐτὸς τὰ Ἀριστοτέλους τίθησι καὶ ταῦτα τὰ τμήματα συντόμως*. 294, b, o.: Arist. zeigt, dass das erste Bewegende unbewegt sein müsse, Eudemus fügt bei: *τὸ πρώτως κινοῦν καθ᾽ ἑκάστην κίνησιν*. Weiteres S. 700 f. 2. Aufl. und oben S. 138, 5.

3) Damasus, s. o. S. 86 u.

4) M. vgl. Simpl. Phys. 153, a, o. (155, b, m.) 154, b, u. 168, a, o. 187, a, m ff., 189, b, u. (vgl. Phys. IV, 10). 214, a, m.

5) In dem Bruchstück b. Simpl. Phys. 64, b, m, von dem schon Simplicius bemerkt, dass er sich darin an Aristoteles (Phys. II, 2) anlehne.

6) S. o. S. 87, 1.

phrast verloren gewesen sein sollte, ist um so unwahrscheinlicher, da seine Fortsetzung, die Schrift vom Werden und Vergehen, im Verzeichniss des Diogenes steht [1]), und die mit beiden so eng | zusammenhängende Meteorologie in jener Zeit vielfach gebraucht wurde [2]); ihre Lehre von den Elementen hatte sich Posidonius angeeignet [3]), ihrer Theorie über die Schwere und Leichtigkeit der Körper Strato widersprochen [4]). Die (unächte) Mechanik und die Astronomie nennt das Verzeichniss des Diogenes [5]). Die Thiergeschichte wurde nach Theophrast [6]) von dem Alexandriner Aristophanes aus Byzanz bearbeitet [7]); dass sie während der alexandrinischen Periode nicht verschollen war, sieht man auch aus dem Verzeichniss des Diogenes (Nr. 102) und einer aus ihr geflossenen viel gebrauchten Compilation [8]). Die Schrift von der Seele benützt ausser Theophrast [9]) auch der Verfasser der Schrift über die Bewegung der lebenden Wesen, der letztere zugleich mit der unächten Abhandlung über das Pneuma [10]). Von den Problemen [11]) ist es mehr als unwahrscheinlich, dass ihre Ueberarbeitung in der peripatetischen Schule erst nach Andronikus begann. Die Metaphysik ist, wie wir gesehen haben [12]), nicht allein von Theophrast und Eudemus in aus-

1) Wenn nämlich Nr. 39: *π. στοιχείων α' β' γ'* auf sie geht; worüber S. 52, m.

2) S. o. 87, 2.

3) Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 517, a, 31.

4) Simpl. a. a. O. 486, a, 5.

5) Jene Nr. 123, diese 113; s. o. 90, 1.

6) Diog. V, 49 nennt von ihm *Ἐπιτομῶν Ἀριστοτέλους π. Ζῴων ϛ'*.

7) Nach Hierokl. Hippiatr. praef. S. 4 hatte dieser Grammatiker eine *Ἐπιτομή* derselben geschrieben, wofür Artemidor Oneirocrit. II, 14 *ὑπομνήματα εἰς Ἀριστοτέλην* sagt. (S. Schneider in s. Ausg. I, XIX.) Auch Demetr. De elocut. 97. 157 (vgl. H. an. II, 1. 497, b, 28. IX, 2. 32. 610, a, 27. 619, a, 16), oder der von ihm benützte Vorgänger kennt sie.

8) Worüber S. 92. Aus dieser Compilation sind vielleicht auch die vielen Anführungen der aristotelischen Thiergeschichte in Antigonus' Mirabilien (c. 16. 22. 27—113. 115) entnommen; für uns ist es unerheblich, ob sie mittelbare oder unmittelbare Zeugnisse für den Gebrauch derselben sind.

9) Ueber welchen Themist. De an. 89. b, u. 91, a, o. m. Philop. De an. C, 4, u.

10) Vgl. S. 93, 2. 94, 1.

11) Worüber S. 100 z. vgl.

12) S. 83, 1.

giebiger Weise, sondern auch nach ihnen von Strato und andern Peripatetikern benützt, vielleicht von Eudemus herausgegeben worden, wenn auch einige Abschnitte dieses Werkes erst durch Andronikus in die ältere Zusammenstellung der aristotelischen Schriften über die erste Philosophie aufgenommen worden zu sein scheinen. Von der Ethik ohnedem versteht es sich von selbst, dass sie nicht blos in Theophrast's Exemplar vorhanden war und nicht mit ihm verschwand, da sie ja in diesem Fall weder von Eudemus noch auch später von dem Verfasser der grossen Moral hätte bearbeitet werden können. Die Politik befand sich, nach dem Verzeichniss des Diogenes zu schliessen, zugleich mit dem ersten, auch von Philodemus [1]) angeführten, Buch unserer Oekonomik in der alexandrinischen Bibliothek [2]); dass die erstere Dicäarchus bekannt war, wird durch die Angaben über seinen Tripolitikus [3]) wahrscheinlich, dass der Verfasser des ersten Buchs unserer Oekonomik [4]) sie vor Augen hatte, liegt auf der Hand. Mag daher auch ihre Benützung in der grossen Moral nicht streng zu erweisen sein [5]), und wissen wir auch nicht, wem Cicero das verdankt, was er ihr für seine eigenen Darstellungen entnommen hat [6]), so lässt sich doch von

1) De vit. IX (Vol. Herc. II) col. 7, 38. 47. col. 27, 15, wo sie Theophrast zugeschrieben wird.

2) S. o. 104, 1. 105, 2.

3) Worüber S. 721, 5 2. Aufl.

4) Den wir nach S. 768 2. Aufl. eher in Eudemus oder einem seiner peripatetischen Zeitgenossen, als in Aristoteles zu suchen haben werden.

5) Wenn hier I, 4. 1184, b, 33 ff. die Glückseligkeit als *ἐνέργεια καὶ χρῆσις τῆς ἀρετῆς* definirt wird, so hat diess allerdings mit Polit. VII, 13. 1332, a, 7 (eine Stelle, an die NICKES De Arist. polit. libr. 87 f. erinnert) grössere Aehnlichkeit, als mit Eth. N. I, 6. X, 6. 7. Eud. II, 1, da die Glückseligkeit hier zwar *ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν* (oder *τῆς ἀρετῆς*) genannt wird, aber die Zusammenstellung der *ἐνέργεια* und *χρῆσις* fehlt. Indessen wird auch Eud. 1219, a, 12 ff. 23. Nik. I, 9. 1098, b, 31 von der *χρῆσις* gesprochen, und so ist es immerhin möglich, dass dem Verfasser der grossen Moral nur diese Stellen vorschwebten.

6) Dass in Cicero's politische Schriften das eine und andere aus der aristotelischen Politik übergegangen sei, habe ich schon 2. Aufl. S. 526 aus CIC. Leg. III, 6. Rep. I, 25 (vgl. Polit. III, 9. 1280, 6, 29. c. 6. 1278, b, 19. I, 2. 1253, a, 2). Rep. I, 26 (Pol. III, 1. 1274, b, 36. c. 6. 1278, b, 8. c. 7. 1279, a, 25 ff.) Rep. I, 27 (Pol. III, 9. 1280, a, 11. c. 10. 11. 1281, a, 28 ff. b, 28. c. 16. 1287, a, 8 ff.) Rep. I, 29 (Pol. IV, 8. 11) geschlossen, und auch

ihr gleichfalls nicht bezweifeln, dass sie den Gelehrten auch nach Theophrast zugänglich gewesen ist. Das gleiche gilt von den Politieen, für deren Benützung während der alexandrinischen Periode uns zahlreiche Beweise zu Gebote stehen [1]). Dass endlich auch die Poëtik den alexandrinischen Grammatikern wohl bekannt war, ist durch neuere Untersuchungen ausser Zweifel gestellt [2]). Alles zusammengenommen sind es daher von den ächten Bestandtheilen unserer aristotelischen Sammlung nur die Werke über Theile, Entstehung und Gang der lebenden Wesen und die kleineren anthropologischen Abhandlungen, von denen sich nicht durch bestimmte Zeugnisse nachweisen oder doch in hohem Grad wahrscheinlich machen liesse, dass sie auch nach der Entfernung der theophrastischen Büchersammlung aus Athen noch gebraucht worden sind. Auch von jenen haben wir aber keinen Grund diess zu bezweifeln, sondern wir können es nur nicht positiv beweisen; und diess hat bei der Lückenhaftigkeit unserer Ueberlieferungen über die philosophische Literatur nach Aristoteles nichts auffallendes. Wenn daher Strabo und Plutarch glauben, die aristotelischen Lehrschriften seien nach Theophrast's Tod der Benützung fast vollständig entzogen gewesen, so wird diese Voraussetzung durch den nachweisbaren Thatbestand entschieden widerlegt. Einzelne Schriften kann allerdings möglicherweise das Schicksal betroffen haben, das nach jenen fast

Susemihl Arist. Pol. XLIV, 81 stimmt mir bei. Da aber Cicero den Aristoteles in der Republik nicht nennt und Leg. III, 6 nur in ganz unbestimmten Ausdrücken auf ihn Bezug nimmt, scheint er nicht unmittelbar aus ihm geschöpft zu haben, und es fragt sich, woher er jenes Aristotelische hat. Susemihl S. XLV denkt an Tyrannio, man könnte aber auch auf Dicäarch rathen, den er bekanntlich mit Vorliebe benützt hat.

1) Der älteste Zeuge dafür ist Timäus b. Polyb. XII, 5—11 und dieser selbst; weiter, neben Diog. (Hermippus) Nr. 145, der Scholiast des Aristophanes, welcher (nach einer guten alexandrinischen Quelle) die Politieen sehr oft anführt; m. s. Arist. Fr. ed. Rose Nr. 352. 355—358. 370. 373. 407. 420 f. 426 f. 470. 485. 498 f. 525. 533.

2) Ihr Vorhandensein in der alexandrinischen Bibliothek erhellt aus dem Verzeichniss des Diog. (Nr. 83), ihre Benützung durch Aristophanes von Byzanz und Didymus aus den Belegen, welche Susemihl S. 20 f. s. Ausgabe nach Trendelenburg Grammat. graec. de arte trag. judic. rel. aus den Einleitungen und Scholien zu Sophokles und Euripides zusammengestellt hat.

alle heimgesucht hätte; es kann das eine oder das andere Werk mit Theophrast's Bibliothek der Schule in Athen verloren gegangen, von Andronikus nur nach einer Abschrift aus den verdorbenen Exemplaren der sullanischen Bibliothek herausgegeben worden sein. Allein dass diess bei irgend einem von den bedeutenderen Werken oder gar bei mehreren derselben der Fall gewesen sei, ist zum voraus nicht eben wahrscheinlich, da sich kaum annehmen lässt, es seien in der peripatetischen Schule zu Athen während Theophrast's langer Schulführung von ihren wichtigsten Lehrbüchern keine Abschriften genommen worden; und da sich auch Theophrast selbst nicht zutrauen lässt, dass er zwar in allen andern Beziehungen für seine Schule auf's beste besorgt gewesen wäre, dass er ihr Garten und Häuser und Museum und die Mittel zum Ausbau des letzteren vermacht, zugleich aber seine kostbarsten und für ihren Bestand unentbehrlichsten Schätze, seine eigenen und die aristotelischen Schriften ihr entzogen hätte, wenn nicht ein anderweitiger Ersatz für sie beschafft war. Sollte daher das eine oder das andere von unsern aristotelischen Büchern zu der Vermuthung Anlass geben, dass eine Handschrift aus der Bibliothek Apellikon's die einzige Grundlage seines Textes bilde, so müsste diese Vermuthung doch immer für den einzelnen Fall aus der Beschaffenheit dieses Werkes begründet werden: auf Strabo's und Plutarch's Behauptungen über das allgemeine Verschwinden der aristotelischen Lehrschriften nach Theophrast's Tod könnte sie sich nicht stützen.

Nun lässt sich allerdings nicht läugnen, dass ein bedeutender Theil der aristotelischen Werke Erscheinungen darbietet, welche zu der Vermuthung berechtigen, es seien bei der jetzigen Gestalt derselben noch andere Hände, als die ihres Verfassers, im Spiele gewesen: Verderbniss des Textes, Lücken der wissenschaftlichen Ausführung, Versetzung ganzer Abschnitte, Zuthaten, welche nur von Späteren herrühren können, andere, die zwar aristotelisch, aber ursprünglich nicht für diese Stelle bestimmt scheinen, Wiederholungen, die sich einem sonst so sparsamen Schriftsteller schwer zutrauen und doch auch kaum von späterer Interpolation herleiten lassen [1]). Zur Erklärung dieser

1) M. vgl. in dieser Beziehung, um anderes zu übergehen, was früher über die Kategorieen (S. 67, 1), π. ἑρμηνείας (69, 1), die Rhetorik (78, 1),

Erscheinungen reicht aber Strabo's Erzählung schon desshalb nicht aus, weil sie sich auch bei solchen Schriften finden, welche nachweisbar vor Apelliko im Umlauf waren. Die Gründe derselben werden vielmehr im wesentlichen theils in den Umständen, unter denen diese Schriften verfasst und veröffentlicht wurden [1]), theils in dem Gebrauch, der beim Unterricht von ihnen gemacht wurde [2]), theils endlich in der Nachlässigkeit der Abschreiber und den mancherlei Zufällen zu suchen sein, von denen die Abschriften betroffen werden konnten, und die von einer einzigen auf alle aus ihr abgeleiteten zurückwirken mussten.

Um schliesslich die Frage nach der Zeit und der Abfolge zu berühren, in welcher die aristotelischen Schriften verfasst wurden, so hat dieselbe bei ihnen lange nicht die gleiche Bedeutung, wie bei den platonischen. | Aristoteles war allerdings schon während seines ersten Aufenthalts in Athen als Schriftsteller aufgetreten [3]), und dass er diese Thätigkeit auch in Atarneus, Mytilene und Macedonien fortsetzte, lässt sich wenigstens vermuthen. Die uns erhaltenen Schriften jedoch scheinen alle dem zweiten athenischen Aufenthalt anzugehören, so vieles auch ohne Zweifel schon früher für sie vorbereitet war. Diess ergibt sich zunächst schon aus einzelnen Spuren ihrer Abfassungszeit, welche nicht blos für die Werke, in denen sie vorkommen, sondern auch für alle späteren beweisen [4]), sowie aus den | häufigen Be-

die Metaphysik (80, 2), das 7. Buch der Physik (86 u.), das 4te der Meteorologie (87, 2), das 10te der Thiergeschichte (91, 1), π. ψυχῆς (93, 2), B. V De gen. an. (97, 1), die Ethik (102, 1), die Poëtik (107, 1) bemerkt ist, und was S. 520 ff. 2. Aufl. über die Politik zu bemerken sein wird.

1) Vgl. S. 112 ff.

2) Wie leicht dadurch einzelne Erläuterungen und Wiederholungen in den Text kommen, für kleinere und grössere Abschnitte doppelte Recensionen entstehen konnten, liegt am Tage und wird im grossen durch das Beispiel der eudemischen Physik und Ethik bewiesen.

3) S. o. S. 59 ff.

4) So geschieht Meteor. I, 7. 345, a, 1 eines Kometen Erwähnung, welcher unter dem Archon Nikomachus (Ol. 109, 4. 341 v. Chr.) in Athen sichtbar war, indem sein Lauf und Standort genau, wie aus eigener späterer Erkundigung, angegeben wird. Die Politik berührt nicht blos den heiligen Krieg wie etwas vergangenes (V, 4. 1304, a, 10), und den Zug des Phaläkus nach Kreta, welcher am Schluss desselben, um Ol. 108, 3 stattfand (Diodor XVI, 62), mit einem νεωστὶ (II, 10, Schl.), sondern auch V, 10. 1311, b, 1 die Ermordung Philipp's (336 v. Chr.), und zwar letztere ohne jede

ziehungen auf Athen und selbst auf den Ort des aristotelischen Unterrichts, die sich schon in den frühesten von ihnen finden [1]). Wenn ferner richtig ist, was sich uns über die Bestimmung unserer aristotelischen Werke für die Schule des Philosophen, über ihren Zusammenhang mit seinem Unterricht, über die Verweisungen späterer Schriften auf frühere ergeben hat [2]),

Andeutung davon, dass sie der neuesten Zeit angehöre. Die Rhetorik bezieht sich II, 23. 1397, b, 31. 1399, b, 12 ohne Zweifel auf Vorgänge aus den Jahren 338—336 v. Chr.; III, 17. 1418, b, 27 führt sie Isokrates' Philippus (345 v. Chr.) an; von derselben zeigt Brandis (Philologus IV, 10 ff.), dass die vielen in ihr angeführten attischen Redner, welche jünger als Demosthenes sind, kleinsten Theils vor Aristoteles' erste Abreise von Athen gesetzt werden können, und das gleiche wird von den zahlreichen Werken des Theodektes gelten, welche hier und in der Poëtik benützt sind. Metaph. I, 9. 991, a, 17. XII, 8. 1073, b, 17. 32 wird von Eudoxus und dem noch jüngeren Kallippus, Eth. N. VII, 14. 1153, b, 5. X, 2, Anf. von Speusipp und Eudoxus so gesprochen, als wären sie nicht mehr am Leben. Von der Thiergeschichte hat Rose (Arist. libr. ord. 212 ff.) aus VIII, 9. II, 5, Anf. u. a. St. gezeigt, dass sie erst einige Zeit nach der Schlacht bei Arbela, in welcher den Macedoniern zuerst Elephanten zu Gesicht kamen, und wahrscheinlich nicht vor dem indischen Feldzug, verfasst (oder doch vollendet) sei. Dass aber andererseits auch viel früheres mit einem νῦν angeführt wird, wie Meteor. III, 1. 371, a, 30 der ephesinische Tempelbrand (Ol. 106, 1. 356 v. Chr.), Polit. V, 10. 1312, b, 10 der Zug Dio's (Ol. 105, 4 f.), kann bei der Unbestimmtheit dieses Ausdrucks nichts beweisen. Ebensowenig folgt aus Anal. pri. II, 24, dass Theben damals noch nicht zerstört war; eher könnte man aus Polit. III, 5. 1278, a, 25 für diese Schrift das Gegentheil abnehmen.

1) Vgl. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 116. Ich setze hier bei, was mir ausser dem eben angeführten derartiges aufgestossen ist. Kateg. 4. 2, a, 1. c. 9, Schl.: ποῦ, οἷον ἐν Λυκείῳ. Anal. pri. II, 24: Athen und Theben, als Beispiele von Nachbarn. Ebenso Phys. III, 3. 202, b, 13. Ebd. IV, 11. 219, b, 20: τὸ ἐν Λυκείῳ εἶναι. Metaph. V, 5. 30. 1015, a, 25. 1025, a, 25: τὸ πλεῦσαι εἰς Αἴγιναν, als Beispiel einer Geschäftsreise. Ebd. V, 24, Schl.: die athenischen Feste der Dionysien und Thargelien (auch der attischen Monate bedient sich Arist. z. B. Hist. an. V, 11 u. ö., doch will ich darauf kein Gewicht legen). Rhet. II, 7. 1385, a, 28: ὁ ἐν Λυκείῳ τὸν φορμὸν δούς. Ebd. III, 2. 1404, b, 22. Polit. VII, 17. 1336, b, 27: der Schauspieler Theodorus. Athen's und der Athener geschieht ohnediess ausserordentlich oft Erwähnung (Ind. ar. 12, b, 34 ff.) Auch die Bemerkung über die corona borealis Meteor. II, 5. 362, b, 9 passt, wie Ideler z. d. St. I, 567 f. zeigt, für die Breite von Athen.

2) S. 112 ff. vgl. besonders S. 126 f. 131 ff.

so können alle diese Werke nur in Athen während Aristoteles' letzter Anwesenheit in dieser Stadt verfasst sein. Nicht minder entscheidend ist endlich hiefür die Wahrnehmung, dass in dieser ganzen so umfassenden Sammlung kaum irgend eine nennenswerthe Aenderung in den Ansichten oder der Terminologie zu bemerken ist. Alles ist so reif und fertig, alles stimmt bis in's einzelste so vollständig überein, die wichtigsten Schriften sind untereinander, mit wenigen Ausnahmen, theils durch ausdrückliche Verweisungen, theils durch ihre ganze Anlage in einen so engen Zusammenhang gesetzt, dass wir in ihnen nicht weitauseinanderliegende Erzeugnisse verschiedener Lebensperioden, sondern nur das planmässig ausgeführte Werk einer Zeit sehen können, in der ihr Verfasser, mit sich selbst vollständig zum Abschluss gekommen, die wissenschaftlichen Früchte seines Lebens zusammenfasste, und auch von den früheren Arbeiten diejenigen, welche er mit den späteren verknüpfen wollte, einer nochmaligen Durchsicht unterwarf. Ebendesshalb ist es aber für diejenige Benützung dieser Schriften, welche uns obliegt, von keiner grossen Wichtigkeit, ob ein Werk früher oder später als ein anderes verfasst wurde. Doch muss auch diese Frage immerhin untersucht werden.

Einige Schwierigkeit macht nun zwar hiebei der schon früher [1]) besprochene Umstand, dass die Verweisungen der aristotelischen Werke | auf einander mitunter gegenseitig sind; doch werden dieselben dadurch nicht in dem Mass unbrauchbar, wie man wohl geglaubt hat, da es im Verhältniss zu der grossen Anzahl der Anführungen doch immer nur Ausnahmen sind, um die es sich hier handelt, und unser Urtheil über die Reihenfolge der Schriften nur in wenigen Fällen durch die Gegenseitigkeit der Verweisungen in's Schwanken gebracht wird. Im besonderen werden wir unter den uns erhaltenen Werken, so weit sie sich nicht jeder derartigen Bestimmung entziehen [2]), die logischen,

1) Vgl. S. 127 ff.

2) Was aber nur bei solchen Schriften der Fall ist, deren Aechtheit auch aus anderweitigen Gründen zu bestreiten ist. Von ihnen wird nicht allein selbstverständlich keine in den ächten, und nur eine einzige in einer unächten Schrift angeführt, sondern es verweisen auch nur die wenigsten auf andere Schriften, während unter den für ächt zu haltenden Werken kein einziges ist, das nicht andere anführte oder von ihnen angeführt oder doch

mit Ausnahme des Schriftchens über die Sätze[1]), für die ersten zu | halten haben. Denn theils ist es natürlich und dem methodischen Verfahren des Aristoteles entsprechend, dass er der materiellen Ausführung seines Systems jene formalen Untersuchungen voranschickte, durch welche die Regeln und Bedingungen alles wissenschaftlichen Denkens festgestellt werden sollten; theils erhellt auch aus seinen eigenen Anführungen, dass dieselben den naturwissenschaftlichen Werken, der Metaphysik, Ethik und Rhetorik vorangiengen[2]). Unter den logischen Schriften selbst scheinen die Kategorieen die erste zu sein; auf sie folgte die Topik, mit Einschluss des Buchs über die Trugschlüsse, dieser die zwei Analytiken; erst später ist die Abhandlung von den Sätzen beigefügt worden[3]). Jünger als die Analytik, aber älter als die Physik scheint die Erörterung zu sein, welche jetzt das

vorausgesetzt würde, bei den meisten aber beides der Fall ist. Näher verhält es sich damit so. I. Von den entschieden unächten Werken werden a) weder angeführt noch führen sie andere an: *π. κόσμου*; *π. χρωμάτων*; *π. ἀκουστῶν*; *φυσιογνωμονικά*; *π. φυτῶν* (vgl. S. 98, u.); *π. θαυμασίων ἀκουσμάτων*; *μηχανικά*; *π. ἀτόμων γραμμῶν*; *ἀνέμων θέσεις*; *π. Ξενοφάνους* u. s. w.; *ἠθικὰ μεγάλα*; *π. ἀρετῶν καὶ κακιῶν*; *οἰκονομικά*; *ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*. b) *Π. πνεύματος* führt keine andere an, wird aber in der unächten Abhandlung *π. ζῴων κινήσεως* angeführt. c) Umgekehrt wird die letztere selbst nie angeführt, während sie einige andere Schriften nennt; ebenso die eudemische Ethik, falls ihre Citate auf aristotelische Werke gehen. II. Unter den übrigen Schriften sind die Kategorieen die einzige, welche keine andere anführt, und sie werden auch nicht direkt angeführt (doch vgl. S. 67, u.); *π. ἑρμηνείας*, *π. τ. καθ' ὕπνον μαντικῆς* und die Rhetorik führen andere an, werden aber nicht angeführt; *π. ζῴων γενέσεως* hat viele Anführungen, wird aber nur Einmal als zukünftig genannt; von der Metaphysik wird nur B. V in ächten, B. I. XII und XIII in unächten Schriften angeführt oder benützt (vgl. S. 80, 2. 83, 1), sie ihrerseits citirt die Analytik, die Physik, De coelo, die Ethik.

1) Worüber S. 69, 1.

2) Ausser den S. 70, 1. 72, 2 gegebenen Nachweisungen gehört hieher die entscheidende Stelle Anal. post. II, 12. 95, b, 10: *μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν*. Die Physik aber ist das früheste von den naturwissenschaftlichen Werken. Auch das negative Merkmal trifft zu, dass in den Kategorieen, den Analytiken und der Topik keine von den übrigen Schriften angeführt wird.

3) S. S. 67, 1. 70, 1. 72 und die S. 69, m. angeführte Abhandl. von Brandis, welche S. 256 ff. durch eine Vergleichung der Analytiken mit der Topik die frühere Abfassung der letzteren darthut.

fünfte Buch der Metaphysik bildet [1]). An diese Untersuchungen schliessen sich die naturwissenschaftlichen, und unter ihnen zunächst die Physik an, welche in der Analytik erst für die Zukunft in Aussicht gestellt wird und die ebengenannte metaphysische Abhandlung berücksichtigt, welche aber nicht allein von der Metaphysik und Ethik, sondern auch von der Mehrzahl der übrigen naturwissenschaftlichen Werke angeführt oder vorausgesetzt wird, während sie ihrerseits keines von ihnen als schon vorhanden anführt oder voraussetzt [2]). Dass auf sie die Bücher vom Himmel [3]) und vom Entstehen und Vergehen nebst der Meteorologie in dieser Ordnung folgten, sagt die letztere sehr bestimmt [4]). Ob diesen Untersuchungen über die unorganische Natur die Thiergeschichte oder die Schrift von der Seele der Zeit nach näher steht, lässt sich nicht entscheiden; sehr möglich, dass das erstgenannte Werk, weitschichtig, wie es ist, vor dem zweiten begonnen, aber erst nach ihm vollendet wurde [5]). Mit der Schrift von der Seele sind jene kleineren Abhandlungen zu verbinden, welche | theils ausdrücklich [6]), theils durch ihren Inhalt auf sie zurückweisen; doch ist ein Theil derselben wohl erst nach den Werken über die Theile, den Gang und die Erzeugung der Thiere oder während der Ausarbeitung derselben verfasst worden [7]), welche sich im übrigen zunächst an sie anreihen; denn dass sie jünger sind, als die Thiergeschichte, die Schrift von der Seele und die ihr zunächst fol-

1) Denn sie wird einerseits in der Physik und De gen. et corr. berücksichtigt (s. o. 80 u. 127, 5), andererseits scheint sie c. 30 Schl. auf Anal. post. I, 6. 75, a, 18 ff. 28 ff. hinzudeuten; doch ist das letztere nicht sicher.

2) S. o. 85, 1. Ind. arist. 102, a, 53 ff. 98, a, 27 ff.

3) Welche man schon wegen der auf sie gehenden Verweisungen, aber auch aus anderen Gründen, nicht mit Blass (Rhein. Mus. XXX, 498. 505) für eine hypomnematische Schrift halten kann.

4) Meteor. I, 1, wozu man weiter S. 87, 1. Ind. arist. 98, a, 44 ff., und das Citat der Schrift *π. ζῴων πορείας* De coelo II, 2 betreffend S. 128 vergleiche.

5) Dass die Vollendung der Thiergeschichte nicht zu frühe gesetzt werden kann, wird aus dem hervorgehen, was S. 154, 4 angeführt wurde.

6) So *π. αἰσθήσεως, π. ὕπνου, π. ἐνυπνίων, π. ἀναπνοῆς* (Ind. ar. 102, b, 60 ff.)

7) S. o. 95 unt. folg.

genden Abhandlungen, steht ausser Zweifel [1]; dass sie andererseits der Ethik und Politik vorangehen, ist desshalb wahrscheinlich, weil sich nicht annehmen lässt, Aristoteles habe seine naturwissenschaftlichen Darstellungen durch ausführliche Arbeiten in so ganz anderer Richtung unterbrochen [2]. Eher könnte man fragen, ob die ethischen Schriften nicht überhaupt vor die physikalischen zu setzen seien [3]. Wiewohl sich aber diese Frage durch ausdrückliche Verweisungen der einen auf die andern (abgesehen von einer Anführung der Physik in der Ethik) [4] nicht entscheiden lässt, werden wir doch für die frühere Abfassung der naturwissenschaftlichen Bücher stimmen müssen; denn wer so, wie Aristoteles, überzeugt war, dass der Ethiker die menschliche Seele kennen müsse [5], von dem lässt sich erwarten, dass er die Untersuchung über die menschliche Seele der über die sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse voranstellte; und wirklich sind auch in der Ethik die Spuren der Seelenlehre und der ihr gewidmeten Schrift kaum zu verkennen [6]. An die Ethik schliesst sich unmittelbar die Politik | an [7]; später als beide wäre den Anführungen nach die Rhetorik zu setzen, vor dieser, aber nach der Politik, die Poëtik verfasst worden. Indessen gilt diess wahrscheinlich nur von einem Theil, oder höchstens von allen den Theilen der Politik, welche Aristoteles überhaupt ausgearbeitet hat; an der Vollendung des Ganzen dagegen scheint ihn der Tod verhindert zu haben [8]. Ebenso sind in unserer

1) S. S. 93, 2. 94, 1. 91, 1. Ind. arist. 99, b, 30 ff.

2) Die weitere Frage nach der Reihenfolge der genannten drei Schriften ist schon S. 96 f. erledigt.

3) So Rose Arist. libr. ord. 122 ff.

4) Eth. X, 3. 1174, b, 2 vgl. Phys. VI—VIII.

5) Eth. I, 13. 1102, a, 23.

6) Beruft sich auch Arist. Eth. I, 13. 1102, a, 26 ff. nicht auf De an. III, 9. 432, a, 22 ff. II, 3, sondern auf die ἐξωτερικοὶ λόγοι, so scheint doch II, 2, Anf. die Mehrzahl der theoretischen Schriften schon vorauszusetzen. Wenn es aber solcher Spuren nicht mehrere sind, haben wir uns diess vielleicht daraus zu erklären, dass Aristoteles bei der praktischen Abzweckung der ethischen Werke (Eth. I, 1. 1095, a, 4. II, 2, Anf.) keine Untersuchungen hereinziehen wollte, welche für diesen Zweck entbehrlich waren; vgl. I, 13. 1102, a, 23.

7) S. S. 104, 1.

8) Vgl. S. 130. S. 520 ff. 2. Aufl. Ist aber diese Annahme richtig, so

Metaphysik allen Anzeichen nach mit einem Werke, das Aristoteles unvollendet hinterliess, mehrere andere, theils ächte theils unächte Stücke verbunden worden[1]).

4. Standpunkt, Methode und Theile der aristotelischen Philosophie.

Wie Plato an die sokratische, so knüpft Aristoteles zunächst an die platonische Philosophie an. Auch die früheren Philosophen hat er zwar in umfassender Weise benützt. Vollständiger, als irgend ein anderer vor ihm, mit den Lehren und Schriften seiner Vorgänger vertraut, liebt er es, der eigenen Untersuchung eine Uebersicht über ihre Ansichten voranzuschicken; er lässt sich von ihnen die Aufgaben bezeichnen, um die es sich handelt, er will ihre Irrthümer widerlegen, ihre Bedenken lösen, das richtige, was sich bei ihnen findet, aufzeigen. Aber einen bedeutenderen Einfluss üben die vorsokratischen Systeme bei ihm weit mehr auf die Behandlung | einzelner Fragen, als auf das Ganze seines Standpunkts. Im Princip sind sie schon von Plato widerlegt; Aristoteles findet es nicht mehr nöthig, sich mit ihnen so eingehend auseinanderzusetzen, wie jener[2]). Noch weniger lässt er sich, wenigstens in den noch vorhandenen Schriften, auf jene propädeutischen Erörterungen ein, durch welche Plato das Recht der Philosophie und den Begriff des Wissens theils dem gewöhnlichen Bewusstsein, theils der Sophistik gegenüber erst festgestellt hatte. Er setzt den allgemeinen Standpunkt der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie voraus, und will nur innerhalb dieses Standpunkts durch

wird es auch dadurch unwahrscheinlich, dass die mit der Politik so eng zusammenhängende Ethik vor den naturwissenschaftlichen Werken verfasst sein sollte.

1) Vgl. S. 80 ff., und über die Citate der Metaphysik S. 156, 2. Rose's Annahme (Arist. libr. ord. 135 ff. 186 f.), dass die Metaphysik den sämmtlichen naturwissenschaftlichen Schriften, oder doch den zoologischen vorangehe, macht die thatsächliche Beschaffenheit dieser Schrift zum unerklärbaren Räthsel. Die Physik ohnedem nebst den Büchern vom Himmel wird in zahlreichen Stellen der Metaphysik (Ind. ar. 101, a, 7 ff.) als schon vorhanden, die Metaphysik Phys. I, 9. 192, a, 35 als erst zukünftig angeführt.

2) Auch Metaph. I, 8 werden ihre Principien nur kurz, vom aristotelischen Standpunkt aus, beurtheilt, und gerade die Eleaten und Heraklit, mit denen sich Plato so viel beschäftigt, übergangen.

genauere Bestimmung der leitenden Grundsätze, durch ein strengeres Verfahren, durch Erweiterung und Verbesserung der wissenschaftlichen Ergebnisse ein vollkommeneres Wissen gewinnen. Wiewohl daher in seinen eigenen Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Aeusserungen der Zustimmung fast verschwinden[1]), ist doch in der Hauptsache seine Uebereinstimmung mit Plato weit grösser, als sein Gegensatz gegen denselben[2]), und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehen, wenn wir es als eine Umbildung und Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weiter geführten Begriffsphilosophie betrachten.

Mit Plato stimmt Aristoteles zunächst schon in seiner Ansicht über den Begriff und die Aufgabe der Philosophie grossentheils überein. Ihr Gegenstand ist auch nach ihm nur das Seiende als | solches[3]), nur das Wesen, und näher das allgemeine Wesen des Wirklichen[4]); es handelt sich in ihr um die Ur-

1) Jene Polemik, wie sie namentlich gegen die Ideenlehre Metaph. I, 9. XIII. XIV u. o. geführt ist, wird uns noch später beschäftigen; Stellen, worin sich Arist. ausdrücklich mit Plato einverstanden erklärte, finden sich nur wenige; ausser dem, was S. 12. 15, 4 angeführt wurde, s. m. Eth. N. I, 2. 1095, a, 32. II, 2. 1104, b, 11. De an. III, 4. 429, a, 27. Polit. II, 6. 1265, a, 10.

2) M. vgl. hierüber auch die guten Bemerkungen von Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 177. Aristoteles selbst fasst sich, wie schon S. 15, 3 bemerkt wurde, nicht selten in der ersten Person mit der übrigen platonischen Schule zusammen. Sein gewöhnliches Verfahren ist aber freilich das Gegentheil des platonischen. Während Plato auch sein eigenes, selbst wo es dem ursprünglich sokratischen widerspricht, seinem Lehrer in den Mund gelegt hatte, bestreitet Aristoteles den seinigen nicht selten auch da, wo sie in der Hauptsache einverstanden und nur in Nebenpunkten verschiedener Meinung sind.

3) Anal. post. II. 19. 100, a, 6: ἐκ δ' ἐμπειρίας . . . τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. Metaph. IV, 2. 1004, b, 15: τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές. Ebd. 1005, a, 2. c. 3. 1005, b, 10.

4) Metaph. III, 2. 996, b, 14 ff., wo u. a.: τὸ εἰδέναι ἕκαστον . . . τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν. VII, 1. 1028, a, 36: εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ u. s. w. c. 6. 1031, b, 20: τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι. Ebd. Z. 6. XIII,

sachen und Gründe der Dinge[1]), und zwar um ihre höchsten und allgemeinsten Gründe, und in letzter Beziehung um das schlechthin Voraussetzungslose[2]); wesshalb er denn auch, mit Rücksicht auf diesen Einheitspunkt alles Wissens, dem Philosophen in gewissem Sinn ein Wissen um alles zuschreibt[3]). Wie ferner Plato das Wissen, als die Erkenntniss des Ewigen und Nothwendigen, von der Vorstellung oder Meinung, deren Gebiet das Zufällige ist, unterschieden hatte, so auch Aristoteles: das Wissen entsteht ihm, wie Plato, aus der Verwunderung, aus dem Irrewerden der gewöhnlichen Vorstellung an sich selbst[4]), und Gegenstand desselben ist auch ihm nur das Allgemeine und Nothwendige, das Zufällige kann nicht gewusst, sondern nur gemeint werden; wir meinen, wenn wir glauben, dass etwas auch anders sein könnte, wir wissen, wenn wir die Unmöglichkeit des Andersseins einsehen; beides ist daher so wenig einerlei, dass es vielmehr, nach Aristoteles, geradezu unmöglich ist, dasselbe zugleich | zu wissen und zu meinen[5]). Ebensowenig kann das

9. 1086, b, 5: die Begriffsbestimmung ist unerlässlich, *ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν*. c. 10. 1086, b, 33: *ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου*. III, 6, Schl.: *καθόλου αἱ ἐπιστῆμαι πάντων*. III, 4. 999, b, 26: *τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων*; ebd. a, 28. b, 1. XI, 1. 1059, b, 25. Anal. post. I, 11, Anf. II, 19. 100, a, 6. I, 24. 85, b, 13. Eth. N. VI, 6, Anf. X, 10. 1180, b, 15. Weiteres unten, in der Lehre vom Begriff.

1) Anal. post. I, 2, Anf.: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον . . . ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν . . . καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν*. Ebd. c. 14. 79, a, 23. II, 11, Anf. u. o. Eth. N. VI, 7. 1141, a, 17. Metaph. I, 1. 981, a, 28. 982, a, 1. c. 2. 982, a, 12. 982, b, 2 ff. VI, 1, Anf. Vgl. Schwegler Arist. Metaph. III, 9.

2) Phys. I, 1. 184, a, 12: *τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων*. Ebd. II, 3 Anf. Metaph. I, 2. 982, b, 9: *δεῖ γὰρ ταύτην* (diejenige Wissenschaft, welche den Namen der *σοφία* verdienen soll) *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*. c. 3, Anf.: *τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν*. III, 2. 996, b, 13. IV, 2. 1003, b, 16. IV, 3. 1005, b, 5 ff.

3) Metaph. I, 2. 982, a, 8. 21. IV, 2. 1004, a, 35.

4) Metaph. I, 2. 982, b, 12: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν* u. s. f. Ebd. 983, a, 12. vgl. 1. Abth. 511, 4.

5) Anal. post. I, 33 vgl. ebd. c. 6, Schl. c. 8, Anf. c. 30 ff. Metaph. VII,

Wissen in der Wahrnehmung bestehen, da uns die letztere nur über das Einzelne, nicht über das Allgemeine, nur über die Thatsachen, nicht über die Ursachen unterrichtet[1]; und ähnlich unterscheidet es sich von der blossen Erfahrung dadurch, dass uns diese nur von dem Dass eines Gegenstandes Kunde gibt, jenes auch von dem Warum[2]; das gleiche Merkmal, wodurch Plato das Wissen von der richtigen Vorstellung unterschieden hatte. Auch darin endlich begegnet sich Aristoteles mit seinem Lehrer, dass er ebenso, wie dieser, die Philosophie für die Beherrscherin aller andern Wissenschaften, und die Wissenschaft überhaupt für das höchste und beste, was der Mensch erreichen kann, für den wesentlichsten Bestandtheil seiner Glückseligkeit erklärt[3].

15. VI, 2. 1026, b, 2 ff. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 18. c. 6, Anf. Ebendahin gehört die Widerlegung des Satzes, dass für jeden wahr sei, was ihm als wahr erscheint, die Metaph. IV, 5. 6 ähnlich, wie im platonischen Theätet, geführt wird.

1) Anal. post. I, 31: *οὐδὲ δι᾽ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι.* Denn die Wahrnehmung geht immer auf Einzelnes (mehr hierüber tiefer unten). *τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι* u. s. w. Selbst wenn man sehen könnte, dass die Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich sind, oder dass bei der Mondsfinsterniss die Erde zwischen Sonne und Mond steht, wäre diess doch noch kein Wissen, so lange die allgemeinen Gründe jener Erscheinungen nicht erkannt wären.

2) Metaph. I, 1. 981, a, 28.

3) M. s. Metaph. I, 2. 982, b, 4: *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις.* Jene Wissenschaft aber sei die, welche die obersten Gründe und Ursachen untersucht, da ja das Gute und der höchste Zweck auch zu diesen gehöre. Ebd. Z. 24: *δῆλον οὖν, ὡς δι᾽ οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν· διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις . . . ἀλλ᾽ οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, . . οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν· ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ᾽ οὐδεμία.* XII, 7. 1072, b, 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Eth. N. X, 7: die Theorie ist der wesentlichste Bestandtheil der vollendeten Glückseligkeit; vgl. z. B. 1177, b, 30: *εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον· οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ*

| Vollkommen fällt aber allerdings der aristotelische Begriff der Philosophie mit dem platonischen nicht zusammen. Nach Plato ist die Philosophie ihrem Umfange nach der Inbegriff aller geistigen und sittlichen Vollkommenheit, sie umfasst daher bei ihm ebenso das Praktische, wie das Theoretische, um so schärfer wird sie dagegen ihrem Wesen nach von jeder andern Geistesthätigkeit unterschieden; Aristoteles hat sie einestheils gegen das praktische Leben genauer abgegrenzt, anderntheils mit den Erfahrungswissenschaften in ein näheres Verhältniss gesetzt. Die Philosophie ist nach seiner Ansicht ausschliesslich Sache des theoretischen Vermögens; von ihr unterscheidet er sehr bestimmt die praktische Thätigkeit, welche ihren Zweck in dem von ihr hervorzubringenden, nicht, wie jene, in sich selbst hat, und nicht rein dem Denken, sondern auch der Meinung und dem vernunftlosen Theil der Seele angehört; ebenso auch das künstlerische Schaffen (die *ποίησις*), welches gleichfalls auf etwas ausser ihm liegendes gerichtet ist [1]). Dafür verknüpft er nun aber die Philosophie enger mit der Erfahrung. Plato hatte alle Betrachtung des Werdenden und Veränderlichen aus dem Gebiete des Wissens in das der Vorstellung verwiesen, und auch den Uebergang von dieser zu jenem nur in der negativen Weise gemacht, dass die Widersprüche der Vorstellung von ihr wegführen und zur reinen Betrachtung der Idee hintreiben sollten; Aristoteles, wie wir sogleich sehen werden, gibt der Erfahrung ein positiveres Verhältniss zum Denken, er lässt dieses aus jener auf affirmativem Wege hervorgehen, indem das in der Erfahrung gegebene zur Einheit zusammengefasst wird. Plato hatte ferner geringes Interesse, von der Betrachtung des Begriffs zu dem einzelnen der Erscheinung herabzusteigen; der eigentliche Gegenstand des philosophischen Wissens sind ihm nur die reinen

ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ . . . τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. c. 8. 1178, b, 28: ἐφ᾽ ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία. Vgl. c. 9. 1179, a, 22. Eth. Eud. VII, 15, Schl. Weiteres in der Ethik.

1) M. s. ausser dem eben angeführten: Eth. N. VI, 2. c. 5. 1140, a, 28. b, 25. X, 8. 1178, b, 20. VI, 1. 1025, b, 18 ff. XI, 7. De an. III, 10. 433, a, 14. De coelo III, 7. 306, a, 16. Das gleiche wiederholt dann EUDEMUS Eth. I, 5 g. E. und der Verfasser von Metaph. II, 1. 993, b, 20.

Begriffe. Aristoteles gibt zwar gleichfalls zu, dass es die Wissenschaft mit dem allgemeinen Wesen der Dinge zu thun habe, aber er bleibt nicht hiebei stehen, sondern als ihre eigentliche | Aufgabe betrachtet er eben die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen (die ἀπόδειξις s. u.): die Wissenschaft soll mit dem Allgemeinen und Unbestimmten anfangen, aber zum Bestimmten fortgehen [1]), sie soll das Gegebene, die Erscheinungen erklären [2]), und sie soll hiebei nichts, auch das unbedeutendste nicht, geringschätzen, denn auch in solchem liegen unerschöpfliche Schätze des Erkennens [3]). Aus diesem Grunde macht er nun allerdings an das wissenschaftliche Denken selbst weniger strenge Anforderungen, als sein Vorgänger. Er gibt dem Wissen und dem wissenschaftlichen Beweis nicht blos das Nothwendige, sondern auch das Gewöhnliche (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) zum In-

1) Metaph. XIII, 10. 1087, a, 10: τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν . . . ἔχει μὲν μάλιστ᾽ ἀπορίαν τῶν λεχθέντων, οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς τὸ λεγόμενον, ἔστι δ᾽ ὡς οὐκ ἀληθές· ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττὸν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ· ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη [τοῦ] καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστὶν, ἡ δ᾽ ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος.

2) Metaph. I, 9. 992, a, 24 (gegen die Ideenlehre): ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) u. s. w. De coelo III, 7. 306, a, 16: τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν. De an. I, 1. 402, a, 16: ἔοικε δ᾽ οὐ μόνον τὸ τί ἐστι γνῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις . . . ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστιν· ἐπειδὰν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἕξομεν λέγειν κάλλιστα· πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστιν, ὥστε καθ᾽ ὅσους τῶν ὁρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν . . . δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς ἅπαντες. Vgl. c. 5. 409, b, 11 ff.

3) Part. an. I, 5. 645, a, 5: λοιπὸν περὶ τῆς ζωϊκῆς φύσεως εἰπεῖν, μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμιώτερον· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὅμως ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις . . . διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν· ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν u. s. w. De coelo II, 12. 291, b, 25.

halt[1]); er hält es für ein Zeichen wissenschaftlicher Unreife, wenn man für alle Arten der Untersuchung die gleiche wissenschaftliche Strenge verlange[2]), während es doch von der Natur des Gegenstands abhänge, welche Genauigkeit sich in jeder Wissenschaft erreichen lasse[3]); und wo ihm zwingende Beweisgründe fehlen, will er sich mit dem Möglichen und Wahrscheinlichen begnügen, die bestimmtere Entscheidung dagegen auf fer-

1) Anal. post. I, 30. II, 12, Schl. part. an. III, 2. 663, b, 27. Metaph. VI, 2. 1027, a, 20. XI, 8. 1064, b, 32 ff. Eth. N. I, 1. 1094, b, 19.

2) Eth. N. I, 1. 1094, b, 11—27. c. 7. 1098, a, 26. II, 2. 1104, a, 1. VII, 1, Schl. IX, 1. 1165, a, 12. (Polit. VII, 7, Schl. gehört nicht hieher.) Die ethischen Untersuchungen besonders sind es, für welche A. hier die Anforderung einer durchgängigen Genauigkeit abweist, weil die Natur der Sache sie nicht verstatte; denn bei der Beurtheilung der Menschen und der Erfolge unserer Handlungen beruhe vieles auf einer nur im allgemeinen und in der Regel zutreffenden Schätzung.

3) Genauer (*ἀκριβεστέρα*) ist nach Anal. post. I, 27 diejenige Wissenschaft, welche mit dem *ὅτι* zugleich das *διότι* feststellt, die, welche es mit rein wissenschaftlichen Bestimmungen, nicht mit ihrer Anwendung auf ein Gegebenes zu thun hat, (*ἡ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου [ἀκριβεστέρα] τῆς καθ᾽ ὑποκειμένου, οἷον ἀριθμητικὴ ἁρμονικῆς*), endlich die, welche ihre Ergebnisse aus einer kleineren Zahl von Voraussetzungen ableitet, (z. B. die Arithmetik im Vergleich mit der Geometrie) also die abstraktere (*ἡ ἐξ ἐλαττόνων τῆς ἐκ προσθέσεως*, wie auch Metaph. I, 2. 982, a, 26, unter Anführung des gleichen Beispiels sagt). Das letztere wird auch so ausgedrückt (Metaph. XIII, 3. 1078, a, 9): *ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ* (das dem Begriff oder seiner Natur nach frühere, den Principien näher stehende; vgl. S. 138, 2 2. Aufl.) *καὶ ἁπλουστέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τἀκριβές*. Hieraus folgt von selbst, dass die erste Philosophie nach Arist. der höchsten Genauigkeit fähig ist (vgl. Metaph. I, 2. 982, a, 25: *ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσί*), jede andere Wissenschaft einer um so geringeren, je mehr sie zum Sinnlichen herabsteigt (vgl. a. a. O. 1078, a, 11 f.); denn in diesem *πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει* (Metaph. IV, 5. 1010, a, 3; weiteres S. 250 ff. 2. Aufl.); und so sind denn die Naturwissenschaften nothwendig weniger genau, als diejenigen, welche sich mit dem Unbewegten beschäftigen, wie die erste Philosophie, die reine Mathematik und die Seelenlehre (an der De an. I, 1 Anf. ihre *ἀκρίβεια* rühmt), die, welche das Vergängliche zum Gegenstand haben, weniger, als die Astronomie (Metaph. 1078, a, 11 ff.). Wenn jedoch Kampe (Erkenntnisstheorie d. Ar. 254) sagt, in der Scala der *ἀκρίβεια* nehme die Wissenschaft der Natur die niederste Stelle ein, so wäre diess, nach dem vor. Anm. angeführten, eher von der Ethik und Politik zu sagen.

nere Betrachtung ausgesetzt | sein lassen[1]. Indessen sind es doch nicht die eigentlich philosophischen Fragen, bei denen sich Aristoteles so ausspricht, sondern immer nur speciellere ethische oder naturwissenschaftliche Bestimmungen, für die auch Plato von der Strenge des dialektischen Verfahrens nachgelassen, und die Wahrscheinlichkeit an die Stelle der wissenschaftlichen Beweise gesetzt hatte; sie unterscheiden sich nur dadurch, dass Aristoteles auch diesen angewandten Theil der Wissenschaft mit zur Philosophie rechnet, Plato dagegen alles andere, ausser der reinen Begriffswissenschaft, nur als eine Sache der geistreichen Unterhaltung oder eine nothgedrungene Anbequemung des Philosophen an das praktische Bedürfniss betrachtet wissen will[2]. Warum aber, fragt Aristoteles mit Recht, sollte der, welcher nach Wissen dürstet, nicht wenigstens einiges zu erkennen suchen, wo er nicht alles ergründen kann[3]? Ebensowenig möchte ich unsern Philosophen darüber tadeln, dass er durch die Unterscheidung der theoretischen Thätigkeit von der praktischen die Einheit der geistigen Bestrebungen beeinträchtigt habe[4]; denn diese Unterscheidung hat unstreitig ihr gutes Recht, jene Einheit aber ist bei Aristoteles dadurch hinreichend gewahrt, dass er die Theorie als die Vollendung des wahrhaft menschlichen Lebens, die praktische Thätigkeit dagegen gleichfalls als einen unentbehrlichen

1) De coelo II, 5. 287, b, 28 ff. c. 12, Anf. gen. an. III, 10. 760. b, 27, wo er einer Erörterung über die Entstehung der Bienen die Bemerkung beifügt: *οὐ μὴν εἴληπταί γε τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ᾽ ἐάν ποτε ληφθῇ, τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις, ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις.* H. an. IX, 37 Schl. c. 42. 629, a, 22. 27. Metaph. XII, 8. 1073, b, 10 ff. 1074, a, 15. Meteor. I, 7, Anf.: *περὶ τῶν ἀφανῶν τῇ αἰσθήσει νομίζομεν ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι κατὰ τὸν λόγον, ἐὰν εἰς τὸ δυνατὸν ἀναγάγωμεν.* Vgl. Eucken Meth. d. arist. Forsch. 125 f. Ich werde im nächsten Kapitel noch einmal hierauf zurückkommen.

2) Rep. VI, 511, B f. VII, 519, C ff. Theät. 173, E. Tim. 29, B f. u. a. Vgl. 1. Abth. S. 490. 516. 536 f.

3) De coelo II, 12, Anf.: *πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον, αἰδοῦς ἀξίαν εἶναι νομίζοντας τὴν προθυμίαν μᾶλλον ἢ θράσους* (dass er sich umgekehrt wegen unphilosophischer Bescheidenheit zu verantworten haben könnte, fällt ihm nicht ein), *εἴ τις διὰ τὸ φιλοσοφίας διψῆν καὶ μικρὰς εὐπορίας ἀγαπᾷ περὶ ὧν τὰς μεγίστας ἔχομεν ἀπορίας.* Vgl. a. a. O. 292, a, 14. c. 5. 287, b, 31. part. an. I, 5. 644, b, 31.

4) Ritter III, 50 ff.

Bestandtheil desselben, die sittliche Erziehung als eine unerlässliche Vorbedingung der ethischen Erkenntniss darstellt [1]). Hat aber allerdings jene Beschränkung der Theorie auf sich selbst, jene Ausscheidung alles praktischen Triebs und Bedürfnisses aus ihrem Begriffe, wie | sie namentlich in der aristotelischen Schilderung des göttlichen Lebens (s. u.) zum Vorschein kommt, der späteren Zurückziehung des Weisen aus der praktischen Thätigkeit vorgearbeitet, so dürfen wir doch nicht übersehen, dass Aristoteles auch hierin nur der von Plato vorgezeichneten Richtung gefolgt ist: auch der platonische Philosoph würde ja, sich selbst überlassen, ausschliesslich der Theorie leben, und nimmt nur gezwungen am Staatsleben Antheil. Am wenigsten ist es aber zu billigen, wenn Aristoteles darüber angegriffen wird, dass er sich in seiner Ansicht von der Aufgabe der Philosophie nicht nach einem der menschlichen Art unerreichbaren Ideal, sondern nach dem in der Wirklichkeit ausführbaren gerichtet habe [2]), und zwar von derselben Seite her, auf der man es an Plato löblich findet, dass er sein Ideal des Wissens von der menschlichen Wissenschaft zu unterscheiden gewusst habe [3]). Wäre jene Ansicht über das Verhältniss des Ideals zur Wirklichkeit an sich selbst und im Sinne des Aristoteles gegründet, so würde daraus nur folgen, dass er, wie der Philosoph soll, nicht abstrakten Idealen, sondern dem wirklichen Wesen der Sache nachgegangen sei. Diess ist aber nicht einmal der Fall; wie vielmehr die Idee in Wahrheit zwar über die Erscheinung übergreift, und in keiner einzelnen Erscheinung schlechthin aufgeht, darum aber doch kein unwirkliches Ideal ist, so hat auch Aristoteles wohl anerkannt, dass das Ziel der Weisheit hoch gesteckt, und nicht für jeden, ja auch für die Besten immer nur unvollkommen zu erreichen sei [4]), wie wenig er aber darum geneigt ist, es für schlechthin unerreichbar zu halten, und seine Anforderungen an

1) Ausser dem, was später, bei der Untersuchung über das höchste Gut, beizubringen sein wird, vgl. m. Eth. N. X, 10. 1179, b, 20 ff. I, 1. 1094, b, 27 ff.

2) Ritter a. a. O. und S. 56 f.

3) Ders. II, 222 ff.

4) Metaph. I, 2. 982, b, 28. XII, 7. 1072, b, 24. Eth. N. VI, 7. 1141, b, 2 ff. X, 7. 1177, b, 30. c. 8. 1178, b, 25; vgl. ebd. VII, 1.

die Philosophie nach der Schwäche der Menschen zu bemessen, und wie vollständig er gerade hier mit Plato übereinstimmt, muss schon unsere bisherige Darstellung gezeigt haben.

Auch in seinem wissenschaftlichen Verfahren folgt Aristoteles im wesentlichen der Richtung, welche Sokrates und Plato begründet hatten: seine Methode ist die dialektische, und er selbst ist es, der diese Dialektik zur höchsten Vollendung gebracht hat. Zugleich verbindet er aber mit derselben die Beobachtung des Naturforschers, und wenn es ihm auch nicht gelungen ist, diese beiden Elemente völlig in's Gleichgewicht zu bringen, so hat er doch durch ihre Verknüpfung unter den Griechen ein höchstes geleistet, | und die Einseitigkeiten der Begriffsphilosophie, so weit diess ohne eine gänzliche Umgestaltung ihrer Grundlagen möglich war, ergänzt. Wie Sokrates und Plato vor allem nach dem Begriff jedes Dings gefragt und seine Erkenntniss allem anderen Wissen zu Grunde gelegt hatten, so liebt es auch Aristoteles, mit der Untersuchung über den Begriff seines jeweiligen Gegenstandes zu beginnen [1]). Wie ferner jene hiebei in der Regel von dem einfachsten, von Beispielen aus dem täglichen Leben, von allgemein anerkannten Ueberzeugungen, von der Betrachtung der Wörter und des Sprachgebrauchs ausgehen, so pflegt auch er die Anhaltspunkte für seine Begriffsbestimmungen in den herrschenden Meinungen, den Ansichten der früheren Philosophen, vor allem aber im sprachlichen Ausdruck, in den für eine Sache üblichen Bezeichnungen und der Bedeutung der Wörter zu suchen [2]). Wie aber schon Sokrates die Unsicherheit dieser Grundlage durch eine allseitige dialektische Vergleichung der verschiedenen Vorstellungen und Erfahrungen zu verbessern gesucht hatte, so hat Aristoteles dieses Verfahren noch umfassender und mit bestimmterem Bewusstsein über seinen wissenschaftlichen Zweck angewendet; denn er eröffnet in der Regel jede wichtigere Untersuchung mit einer ein-

1) So werden z. B. Phys. II, 1. III, 1. IV, 1 ff. IV, 10 f. die Begriffe der Natur, der Bewegung, des Raumes, der Zeit, De an. I, 1 ff. II, 1 f. wird der Begriff der Seele, Eth. N. II, 4 f. der Begriff der Tugend, Polit. III, 1 ff. der Begriff des Staats gesucht u. s. f.

2) Es wird später noch gezeigt werden, welche Bedeutung die allgemeine Meinung und der aus ihr abgeleitete Wahrscheinlichkeitsbeweis, als Grundlage der Induktion, für Aristoteles hat.

gehenden Erörterung der Gesichtspunkte, aus denen ihr Gegenstand betrachtet werden kann, der Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich aus den verschiedenen Annahmen über denselben ergeben, der Gründe, welche für und gegen jede Annahme sprechen; und er stellt der Wissenschaft nun eben die Aufgabe, durch eine schärfere Bestimmung der Begriffe eine Lösung jener Schwierigkeiten zu finden[1]). Aristoteles bewegt sich so wesentlich auf dem Boden und in der Richtung der sokratisch-platonischen Dialektik; er hat die sokratische Induktion zur bewussten Technik | entwickelt, hat sie durch die Lehre von der Beweisführung, deren eigentlicher Schöpfer er ist, und durch alle damit zusammenhängenden Erörterungen ergänzt, hat in seinen Schriften das vollkommenste Muster von einer nach allen Seiten hin streng und scharf durchgeführten dialektischen Untersuchung gegeben. Wenn wir es auch nicht vorher wüssten, schon an seinem wissenschaftlichen Verfahren würden wir den Schüler Plato's erkennen.

Mit diesem dialektischen Element verknüpft sich nun aber bei ihm eine Meisterschaft in der Beobachtung der Thatsachen, ein Streben nach ihrer physikalischen Erklärung, welches in diesem Masse nicht allein Sokrates, sondern auch Plato fremd war. Die vollkommenste Begriffsbestimmung ist seiner Ansicht nach diejenige, welche die Gründe der Dinge aufzeigt[2]), die

1) Auch hierüber werden später die näheren Nachweisungen gegeben werden.

2) De an. II, 2, Anf.: *οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν . . . ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι. νῦν δ᾽ ὥσπερ συμπεράσμαθ᾽ οἱ λόγοι τῶν ὅρων εἰσίν· οἷον τί ἐστι τετραγωνισμός; τὸ ἴσον ἑτερομήκει ὀρθογώνιον εἶναι ἰσόπλευρον. ὁ δὲ τοιοῦτος ὅρος λόγος τοῦ συμπεράσματος. ὁ δὲ λέγων ὅτι ἐστὶν ὁ τετραγωνισμὸς μέσης εὕρεσις, τοῦ πράγματος λέγει τὸ αἴτιον.* Anal. post. II, 1 f.: Es handelt sich bei jeder Untersuchung um vier Stücke, das *ὅτι*, das *διότι*, das *εἰ ἔστι*, das *τί ἐστιν*. Diese lassen sich jedoch auf die zwei Fragen: *εἰ ἔστι μέσον* und *τί ἐστι τὸ μέσον* zurückführen. *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται.* Und nachdem einige Beispiele angeführt sind: *ἐν ἅπασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν* u. s. w. Ebd. c. 3, Anf. c. 8, Anf. Ebd. I, 31. 88, a, 5: *τὸ δὲ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.* Metaph. VI, 1. 1025, b, 17: *διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν.* Ebd. VII, 17, wo u. a. 1041, a, 27: *φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ τί ἦν*

Philosophie soll die Erscheinungen erklären [1]); dazu darf sie aber nach Aristoteles, wie wir später noch finden werden, nicht blos ihren Begriff und ihren Zweck, sondern sie muss ebensosehr auch die bewegenden und die stofflichen Ursachen in's Auge fassen; und je entschiedener nun (s. u.) daran festzuhalten ist, dass jedes aus seinen eigenthümlichen Gründen erklärt werde, um so weniger kann dem Philosophen eine solche Betrachtungsweise genügen, welche nur das Allgemeine des Begriffs berücksichtigt, die nähere Bestimmtheit der Dinge dagegen vernachlässigt [2]). Daher hier diese sorgfältige Beachtung der That-

εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς. ὃ ἐπ' ἐνίων μέν ἐστι τίνος ἕνεκα, . . . ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον. Vgl. Anal. post. II, 11, Anf.: *ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν, αἰτίαι δὲ τέτταρες . . . πᾶσαι αὗται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται.*

1) S. o. S. 165.

2) In diesem Sinn setzt Aristoteles nicht selten die logische Betrachtung einer Sache, d. h. diejenige, welche sich nur an das allgemeine ihres Begriffs hält, theils der analytischen, in die Eigenthümlichkeit des gegebenen Falls näher eingehenden, die er desshalb auch *ἐκ τῶν κειμένων* nennt, theils der physikalischen Untersuchung entgegen, welche ihre Ergebnisse nicht blos aus dem Begriff einer Erscheinung, sondern aus den konkreten Bedingungen derselben ableitet. Jenes z. B. Anal. post. I, 21, Schl. c. 23. 84, a, 7 vgl. c. 24. 86, a, 22. c. 32. 88, a, 19. 30. Metaph. VII, 4, 1029, b, 12. 1030, a, 25. c. 17. 1041, a, 28. Dieses Phys. III, 5. 204, b, 4. 10 (vgl. a, 34. Metaph. XI, 10. 1066, b, 21) c. 3. 202, a, 21. De coelo I, 7. 275, b, 12. Metaph. XII, 1. 1069, a, 27. XIV, 1. 1087, b, 20 (ähnlich *φυσικῶς* und *καθόλου* De coelo I, 10, Schl. c. 12. 283, b, 17). Hiebei gilt ihm aber das Logische in demselben Mass für das unvollkommenere, in dem es sich von der konkreten Bestimmtheit des Gegenstandes entfernt. Vgl. Phys. VIII, 8. 264, a, 7: *οἷς μὲν οὖν ἄν τις ὡς οἰκείοις πιστεύσειε λόγοις, οὗτοι καὶ τοιοῦτοί τινές εἰσιν· λογικῶς δ' ἐπισκοποῦσι κἂν ἐκ τῶνδε δόξειέ τῳ ταὐτὸ τοῦτο συμβαίνειν.* gen. an. II, 8. 747, b, 28: *λέγω δὲ λογικὴν [ἀπόδειξιν] διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλονποῤῥωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν.* Und nachdem ein solcher Beweis geführt ist, 748, a, 7: *οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός. οἱ γὰρ μὴ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν λόγοι κενοί* u. s. w. (Aehnlich De an. I, 1. 403, a, 2: *διαλεκτικῶς καὶ κενῶς.* Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 21: *λογικῶς καὶ κενῶς.*) In solchen Fällen zieht er daher die physikalische Behandlung der logischen weit vor (z. B. gen. et corr. I, 2. 316, a, 10: *ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες* u. s. w. s. 1. Abth. S. 869, 1), wogegen ihm bei der metaphysischen Untersuchung über die Ideen Metaph. XIII, 5, Schl. die *λογικώτεροι λόγοι* auch die *ἀκριβέστεροι* sind. Weiteres bei Waitz Arist.

sachen, | welche dem Philosophen nicht selten sogar den Vorwurf eines unphilosophischen Empirismus zugezogen hat [1]). Aristoteles ist nicht blos einer der spekulativsten Denker, er ist auch einer der genausten und unermüdlichsten Beobachter, einer der fleissigsten Gelehrten, welche wir kennen; wie er überhaupt in der Erfahrung die Vorbedingung des Denkens, in der Wahrnehmung den Stoff sieht, aus dem die Gedanken sich entwickeln (s. u.), so hat er es auch | nicht versäumt, seinem eigenen System einen breiten Unterbau von erfahrungsmässigem Wissen zu geben, und seine philosophischen Sätze durch eine allseitige Betrachtung des thatsächlich Gegebenen zu begründen. Für die Naturforschung vor allem verlangt er, dass man zuerst die Erscheinungen kenne, und dann erst nach ihren Ursachen sich umsehe [2]). Diejenige Sicherheit und Genauigkeit des Verfahrens dürfen wir allerdings bei ihm noch nicht suchen, welche die Erfahrungswissenschaft in der neueren Zeit erreicht hat; hiefür war dieselbe in seinen Tagen noch zu jung, es fehlte ihr auch noch zu sehr an den Hülfsmitteln der Beobachtung und an der Unterstützung durch eine ausgebildetere Mathematik; es wird endlich bei Aristoteles die empirische Forschung noch vielfach von jener spekulativen und dialektischen Behandlung gekreuzt, welche er zunächst aus der platonischen Schule herübergenommen hat. Man könnte insofern, was seine naturwissenschaftlichen

Org. II, 353 f. Bonitz Arist. Metaph. II, 187. Ind. arist. 432, b, 5 f. Rassow Arist. de not. def. doctr. 19 f.

1) So Schleiermacher, wenn er Gesch. d. Phil. S. 120 von A. sagt: „grossen Mangel an speculativem Geist kann man nicht verkennen“ u. s. w., und S. 110 die älteren Akademiker als die „speculativeren“ ihm entgegenstellt, auf Grund des Satzes, bei dem er freilich übel wegkommen muss: „nie ist einer, der eine grosse empirische Masse zuerst bearbeitet hat, ein eigentlicher Philosoph gewesen.“ So noch Strümpell Theoret. Phil. d. Gr. S. 156 mit dem Urtheil, das aber mit der S. 184 ff. gegebenen Auseinandersetzung sich schwerlich ganz verträgt und noch weniger an sich selbst begründet erscheint, dass seine allgemeine Richtung unsern Philosophen „mehr zur sammelnden Auffassung des Empirischen und Historischen, als zur Beseitigung metaphysischer Schwierigkeiten geneigt gemacht habe“ u. s. w.

2) So part. an. I, 1. 639, b, 7 ff. 640, a, 14. Hist. an. I, 7. 491, a, 9 f. Meteor. III, 2. 371, b, 21. Anal. pr. I, 30. 46, a, 17 ff. Arist. beruft sich hier (wie part. an. 639, b, 7) namentlich auf den Vorgang der Astronomie (über den S. 344, 3 2. Aufl.) Vgl. Eucken Methode d. arist. Forsch. 122 f.

Untersuchungen betrifft, weit eher über das Zuwenig als über das Zuviel seines Empirismus Klage führen [1]). Das richtigere ist aber vielmehr, dass er beide Methoden so weit gefördert hat, als diess von ihm zu erwarten war. Da die griechische Wissenschaft mit der Spekulation angefangen hatte, und die Erfahrungswissenschaften erst spät, hauptsächlich durch Aristoteles selbst, zu einiger Ausbildung gelangten, so war es natürlich, dass das dialektische Verfahren eines Sokrates und Plato, die von der gemeinen Vorstellung und der Sprache ausgehende logische Zergliederung und Verknüpfung der Begriffe, einer strengeren Empirie den Rang ablief. Auch Aristoteles hält sich zunächst an dieses Verfahren, ja er bringt es theoretisch und praktisch, wie bemerkt, zur Vollendung. Dass die Kunst der empirischen Forschung bei ihm eine gleichmässige Ausbildung erfahren werde, liess sich nicht erwarten, und ebenso lag ihm eine schärfere Unterscheidung beider Methoden noch ferne; diese ist erst durch die höhere Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, und von philosophischer Seite durch die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen herbeigeführt worden, welche die neuere Zeit in's Leben gerufen hat. Nur um so grössere Anerkennung verdient es aber, dass Aristoteles mit dem unbefangenen und umfassenden wissenschaftlichen Sinn, der ihn auszeichnet, auch der Beobachtung sich zugewendet, und sie, so weit er es | vermochte, mit der dialektischen Verarbeitung der Begriffe verbunden hat [2]).

Indem nun das dialektische Verfahren von Aristoteles auf einen viel umfangreicheren erfahrungsmässigen Stoff angewandt wird, als von Plato, so erhält es von selbst das formal logische Gepräge, durch welches die aristotelischen Darstellungen sich auf den ersten Blick von den platonischen unterscheiden. Aristoteles geht nicht auf jene rein begriffliche Entwicklung aus, welche Plato von dem Philosophen verlangt [3]), wiewohl er selbst

1) Wie diess ja auch bekanntlich schon von Baco, und seit das obige zuerst niedergeschrieben wurde, von Lewes (Aristot. § 91. 97), und mit einer bei ihm nicht seltenen Einseitigkeit von Lange Gesch. d. Mater. I, 61 ff. geschehen ist.

2) Genaueres über die methodologischen Grundsätze des Arist. und ihre Anwendung im nächsten Kapitel und bei Eucken Die Methode d. arist. Forschung (1872); vgl. namentlich S. 29 ff. 122 ff. 152 ff.

3) S. 1. Abth. S. 490 f. 516, 3, 521.

sie im Grunde doch nur in einzelnen Fällen und nur unvollkommen versucht hat; sondern die begrifflichen Erörterungen sind bei ihm fortwährend durch Belege aus der Erfahrung, durch Erörterungen über vieldeutige Ausdrücke, durch Kritik fremder Ansichten durchbrochen, und je umfassender der Stoff ist, den er wissenschaftlich zu bewältigen hat, um so grösseren Werth legt er darauf, dass jeder Schritt in seinen weitschichtigen Untersuchungen theils durch eine reichhaltige Induktion, theils durch genaues Einhalten der logischen Regeln gesichert sei. Auch seine Darstellungsform erscheint im Vergleich mit der platonischen trocken und nicht selten ermüdend; von der Fülle und Anmuth, welche den aristotelischen Schriften, wie den platonischen, nachgerühmt wird, geben die, welche wir noch haben, nur selten eine Probe; jene dramatische Lebendigkeit, jene künstlerische Vollendung, jene anziehenden mythischen Bildungen, die wir bei Plato bewundern, fehlen ihnen [1]). Aber die eigenthümlichen Vorzüge einer wissenschaftlichen Sprache besitzen sie in so hohem Grade, dass sich Aristoteles nach dieser Seite hin, wenn wir auch nur die Darstellung in Betracht ziehen, nicht allein nicht als „schlechter Schriftsteller" [2]), sondern seinem grossen Lehrer sogar weit überlegen zeigt. Und auch seinen angeblichen Formalismus, | der ohnedem in den konkreteren naturwissenschaftlichen und ethischen Untersuchungen bedeutend zurücktritt, wird man anders beurtheilen, wenn man erwägt, wie nothwendig auch nach Plato noch diese strenge logische Zucht war, wie viele Verwirrung in den Begriffen durch schärfere Unterscheidung der Wortbedeutungen, wie mancher Fehlschluss durch eine genauere Analyse der Schlussformen beseitigt werden musste, welches unsterbliche Verdienst sich Aristoteles dadurch erworben hat, dass er die unabänderlichen Grundlagen alles wissenschaftlichen Verfahrens festgestellt und dem Denken eine Sicherheit in denselben verschafft hat, deren Werth wir nur desshalb leicht zu verkennen geneigt sind, weil sie uns zu geläufig ist, um uns als etwas grosses zu erscheinen.

Fassen wir endlich, so weit diess hier schon geschehen kann, die hauptsächlichsten Ergebnisse und den ganzen Standpunkt

1) Vgl. S. 110 f.

2) Ritter III, 28.

der aristotelischen Weltansicht in's Auge, so werden wir auch hier einestheils die sokratisch-platonische Grundlage nicht übersehen, andererseits aber eine so bedeutende und folgerichtig durchgeführte Eigenthümlichkeit wahrnehmen, dass die Meinung, als ob Aristoteles nur ein unselbständiger Nachtreter Plato's gewesen wäre, der dessen Gedanken nur formell zu verarbeiten und zu ergänzen gewusst habe [1]), als das ungerechteste Missverständniss erscheinen muss. Aristoteles hält nicht allein an dem sokratischen Satze fest, dass es die Wissenschaft nur mit dem Begriff der Dinge zu thun habe, sondern auch an der weiteren Folgerung, welche in den Mittelpunkt des platonischen Systems führt, dass nur das im Begriff gedachte Wesen derselben das schlechthin Wirkliche an ihnen, alles andere dagegen nur in dem Masse wirklich sei, in dem es an der begrifflichen Wesenheit theilnimmt. Aber während Plato dieses wesenhafte Sein als ein Fürsichseiendes aus der Erscheinung hinaus in eine besondere Ideenwelt verlegt hatte, erkennt sein Nachfolger, dass die Idee als das Wesen der Dinge von den Dingen selbst nicht getrennt sein könne, und er will aus diesem Grunde den Begriff nicht als fürsichseiende Allgemeinheit, sondern als das den Einzeldingen selbst inwohnende gemeinsame Wesen derselben gefasst wissen; er verlangt statt des gegensätzlichen und ausschliessenden Verhältnisses, zu welchem die Unterscheidung des Begriffs und der Erscheinung | bei Plato geführt hatte, ihre positive Beziehung aufeinander, ihre gegenseitige Zusammengehörigkeit: das Sinnliche soll der Stoff, das unsinnliche Wesen die Form sein, es soll Ein und dasselbe Sein hier zur Wirklichkeit entwickelt, dort unentwickelt als blosse Anlage, gesetzt sein, und es soll desshalb der Stoff mit innerer Nothwendigkeit zur Form hinstreben, die Form im Stoffe sich darstellen. Man wird in dieser Umbildung der platonischen Metaphysik den naturwissenschaftlichen Realismus, den auf die Erklärung des Thatsächlichen gerichteten Sinn des Philosophen nicht verkennen. Gerade das ist ja seine stärkste immer wiederkehrende Einwendung gegen die Ideenlehre, dass sie die Erscheinungen, das Werden und die Veränderung, unerklärt lasse; während er seinerseits die Grundbestimmungen seiner Metaphysik an erster Stelle aus der Betrachtung der Vor-

1) Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 179 ff. 207 f.

gänge gewinnt, in denen alle Hervorbringung und Veränderung, die natürliche wie die künstliche, besteht. Aber sein System in dieser Richtung zu vollenden, verbietet dem Aristoteles jener begriffsphilosophische Dualismus, den er von Plato geerbt hat. So sehr er sich auch bemüht, Form und Stoff einander zu nähern, in letzter Beziehung bleiben es doch immer zwei Principien, von welchen sich weder eines aus dem andern noch beide aus einem dritten ableiten lassen; und so vielfach sie in den endlichen Dingen verflochten sind, das höchste von allem ist doch blos der reine, ausserweltliche, nur sich selbst denkende Geist, und das höchste im Menschen die Vernunft, welche von aussen her in ihn eintritt und mit der individuellen Seite seines Wesens nie wahrhaft zur Einheit zusammengeht. Die aristotelische Philosophie ist insofern zugleich die Vollendung und das Ende des sokratisch-platonischen Idealismus: jenes, weil sie der tiefste Versuch ist, ihn durch das ganze Gebiet des Wirklichen durchzuführen, die gesammte Erscheinungswelt vom Standpunkt der Idee aus zu erklären; dieses, weil sich in ihr die Unmöglichkeit herausstellt, den Begriff und die Erscheinung zu einer wirklichen Einheit zusammenzufassen, nachdem einmal in der Bestimmung der letzten Gründe ihr ursprünglicher Gegensatz ausgesprochen ist.

Wollen wir nun die weitere Ausführung dieses Standpunkts im aristotelischen System näher kennen lernen, und versuchen wir es zu dem Ende, zunächst eine vorläufige Uebersicht über die Gliederung desselben zu gewinnen, so tritt uns der Umstand höchst störend entgegen, dass uns weder in den aristotelischen Schriften noch in einer zuverlässigen Ueberlieferung über die Eintheilung, welcher der Philosoph selbst folgte, eine genügende Auskunft ertheilt | wird [1]). Wenn wir den späteren Peripatetikern und den neuplatonischen Auslegern trauen dürften, so hätte Aristoteles die ganze Philosophie in die theoretische und die praktische getheilt, indem er jener die Bestimmung zuwies, den erkennenden, dieser, den begehrenden Theil der Seele zu vervollkommnen. In der theoretischen Philosophie hätte er dann

1) M. vgl. zum folgenden Ritter III, 57 ff. Brandis II, b, 130 ff. Teichmüller Arist. Forsch. II, 9 ff. Walter Die Lehre v. d. prakt. Vern. 537 ff.

wieder drei Theile unterschieden: die Physik, die Mathematik, und die Theologie, welche auch erste Philosophie oder Metaphysik genannt wird. Die praktische Philosophie zerfiele in die Ethik, die Oekonomik und die Politik [1]). Auch fehlt es diesen Angaben nicht an Anhaltspunkten in den aristotelischen Schriften. Aristoteles stellt nicht selten die theoretische und die praktische Vernunft einander entgegen [2]), er unterscheidet solche Untersuchungen, welche am Erkennen, und solche, welche am Handeln ihr Ziel haben [3]), und dem entsprechend findet sich schon frühe in seiner Schule die Eintheilung der Wissenschaft in die theoretische und die praktische [4]); | er selbst freilich pflegt beiden die poietische Wissenschaft beizufügen [5]), indem er das Hervor-

1) So Ammon. in qu. voc. Porph. 7, a ff. (welcher noch die vierfache Eintheilung der Mathematik in Geometrie, Astronomie, Musik und Arithmetik beifügt), und nach ihm David Schol. 25, a, 1. Simpl. Phys. Anf. Categ. 1, ε. Philop. Schol. in Ar. 36, a, 6. Phys. Anf. Anatol. in Fabric. Bibl. III, 462 H. Eustrat. in Eth. N. Anf. Anon., Schol. in Arist. 9, a, 31. Die Eintheilung in die theoretische und die praktische Philosophie hat schon Alex. in Anal. pri. Anf. und Diog. V, 28. Im weiteren theilt der letztere, theilweise abweichend von den andern, die theoretische Philosophie in Physik und Logik (welche jedoch nicht eigentlich als Theil, sondern als Werkzeug der Philosophie zu betrachten sei), die praktische in die Ethik und die Politik, die Politik in die Lehre vom Staat und die Lehre vom Hauswesen. Alex. Top. 17, m. nennt als philosophische Wissenschaften die Physik, Ethik, Logik und Metaphysik; über die Logik vgl. m. aber unten S. 182, 5.

2) De an. III, 9. 432, b, 26. c. 10. 433, a, 14. Eth. VI, 2. 1139, a, 6 vgl. I, 13 g. E. Polit. VII, 14. 1333, a, 24. Das nähere hierüber im 11ten Kap.

3) Eth. I, 1. 1095, a, 5: *ἐπειδὴ τὸ τέλος [τῆς πολιτικῆς] ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις.* Ebenso X, 10. 1179, a, 35. II, 2, Anf.: *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)* u. s. w.

4) Metaph. II (*α*), 1. 993, b, 19: *ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ* (zu der aber hienach die gesammte Philosophie gerechnet wird) *τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον.* Eth. Eud. I, 1. 1214, a, 8: *πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων . . . τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γνῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν ἔχει φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικήν* u. s. w.

5) Metaph. VI, 1. 1025, b, 18 ff.: *ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη . . . δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ*

bringen (ποίησις) vom Handeln (πρᾶξις) theils durch seinen Ursprung, theils durch sein Ziel unterscheidet: denn jener liegt bei dem einen im künstlerischen Vermögen, bei dem andern im Willen [1]), dieses bei dem Hervorbringen ausser ihm selbst in dem zu erzeugenden Werke, beim Handeln in der Thätigkeit des Handelnden als solcher [2]). Im Gegensatz gegen die theoretische Thätigkeit kommen aber beide darin überein, dass sie es mit der Bestimmung eines solchen zu thun haben, was so oder anders sein kann, jene mit der Erkenntniss dessen, was nicht anders sein kann, als es ist [3]). Weiter nennt Aristoteles drei theo-

ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη. c. 2. 1026, b, 4 (XI, 7): οὐδεμιᾷ γὰρ ἐπιστήμῃ ἐπιμελὲς περὶ αὐτοῦ (sc. τοῦ συμβεβηκότος) οὔτε πρακτικῇ οὔτε ποιητικῇ οὔτε θεωρητικῇ. Die gleiche Eintheilung der ἐπιστήμη Top. VI, 6. 145, a, 15. VIII, 1. 157, a, 10. Weiter vgl. m. Eth. N. VI, 3—5. c. 2. 1139, a, 27. X, 8. 1178, b, 20, und über den Unterschied der poietischen und theoretischen Wissenschaft De coelo III, 7. 306, a, 16. Metaph. XII, 9. 1075, a, 1 vgl. IX, 2. 1046, b, 2 und Bonitz z. d. St. Redet Arist. hier auch nur von einer ἐπιστήμη (nicht einer φιλοσοφία) πρακτικὴ und ποιητικὴ, so würden doch schon diese Stellen uns berechtigen, uns auch des letzteren Ausdrucks zu bedienen, da φιλοσοφία mit ἐπιστήμη, wenn dieses nicht blos überhaupt das Wissen, sondern specieller die Wissenschaft bezeichnet, gleichbedeutend ist. Und wenn er Metaph. VI, 1 (s. u. 179, 1) drei φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ aufführt, so setzt diess unverkennbar voraus, dass es auch eine nicht theoretische, also praktische oder poietische Philosophie gebe. Dass nun aber mit der letzteren nicht die von der πρᾶξις und ποίησις handelnde Wissenschaft, die Ethik, Politik und Kunstlehre gemeint sei, sondern das Vermögen der πρᾶξις und ποίησις selbst, die φρόνησις und die τέχνη (Walter a. a. O. 540 f.) kann ich nicht glauben. Diese Bedeutung hat φιλοσοφία nie, und auch ἐπιστήμη kann sie in diesem Zusammenhang nicht haben; wenn vielmehr von der Physik, Mathematik und Metaphysik, als den theoretischen Wissenschaften, andere als praktische und poietische unterschieden werden, müssen diese gleichfalls wirkliche Wissenschaften sein. Und welche andere Stelle bliebe auch für die Ethik u. s. f. frei?

1) Metaph. VI, 1. 1025, b, 22: τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις. Daher Eth. VI, 5. 1140, b, 22: auf dem künstlerischen Gebiet sei es besser, freiwillig, auf dem sittlichen, unfreiwillig zu fehlen.

2) Eth. VI, 4, Anf.: ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. c. 5. 1140, b, 3: ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. Ebd. I, 1, Anf.

3) Eth. VI, 3. 1139, b, 18: ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν ἐντεῦθεν

retische Wissenschaften, von denen sich die erste auf das Bewegte und Körperliche beziehe, die zweite auf das Unbewegte am Körperlichen, die dritte auf das schlechthin Unkörperliche und Unbewegte: die Physik, die Mathematik und die erste Philosophie, welche er auch Theologie nennt[1]), und als den Gipfel alles Wissens betrachtet[2]). | Versuchen wir es jedoch, die hierin

φανερόν . . . πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν. c. 4, Anf.: *τοῦ δ᾽ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν* u. s. w. Vgl. c. 2. 1139, a, 2 ff. De coelo a. a. O.: s. o. 165, 2. part. an. I, 1. 640, a, 3: *ἡ γὰρ ἀρχὴ τοῖς μὲν* (den Theoretikern) *τὸ ὄν, τοῖς δὲ* (den Technikern) *τὸ ἐσόμενον.*

1) Metaph. VI, 1. (XI, 7.), wo u. a. 1026, a, 13: *ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ᾽ οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ᾽ ἴσως, ἀλλ᾽ ὡς ἐν ὕλῃ. ἡ δὲ πρώτη* (sc. *φιλοσοφία*) *καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα . . . ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.* Aehnlich XII, 1. 1096, a, 30. c. 6, Anf. De an. I, 1. 403, b, 7 ff. Ueber den Namen der ersten Philosophie vgl. auch S. 84 m.; über die Mathematik als die Wissenschaft der Zahlen und Grössen, und die ihr eigenthümliche Abstraktion, das Körperliche nicht nach seinen physikalischen Eigenschaften, sondern nur aus dem Gesichtspunkt der Raumgrösse zu betrachten, bei den Zahlen- und Grössenbestimmungen von der näheren Beschaffenheit dessen abzusehen, an dem sie vorkommen, s. m. Phys. II, 2. 193, b, 31 ff. Anal. post. I, 10. 76, b, 3. c. 13. 79, a, 7. Anal. pri. I, 41. 49, b, 35. Metaph. XI, 4. c. 3. 1061, a, 28. VII, 10. 1036, a, 9. XIII, 2. 1077, a, 9 — c. 3, Schl. III, 2, 997, b, 20. Ebd. 996, a, 29. De an. III, 7, Schl. Einzelne Aeusserungen über die Mathematik finden sich noch an manchen Orten, z. B. Metaph. I, 2. 982, a, 26. De coelo III, 1. 299, a, 15. c. 7. 306, a, 26. De an. I, 1. 402, b, 16. Vgl. Brandis S. 135 ff. Der Widerspruch, welchen Ritter III, 73 f. bei Aristoteles findet, dass der Mathematik ein sinnliches Substrat bald abgesprochen, bald zugeschrieben, und ihr Gegenstand bald als getrennt bald als nicht getrennt vom Sinnlichen bezeichnet werde, lässt sich theils durch die Unterscheidung der reinen mathematischen Wissenschaften von den angewandten, theils und besonders durch die Bemerkung beseitigen, dass Aristoteles nirgends sagt, der Gegenstand der Mathematik s e i ein *χωριστὸν*, sondern nur: er werde als solches, d. h. abgesehen von seiner sinnlichen Beschaffenheit, b e t r a c h t e t; Metaph. XII, 8. 1073, b, 3 ohnedem wird die Astronomie auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht „die eigentlichste Philosophie", sondern die *ο ἰ κ ε ι ο τ ά τ η*, die für die vorliegende Untersuchung wichtigste unter den mathematischen Wissenschaften genannt; Bonitz jedoch liest mit Recht: *τῆς οἰκειοτάτης φ ι λ ο σ ο φ ί ᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν.*

2) Metaph. VI, 1. 1026, a, 21 (und fast gleichlautend XI, 7. 1064, b, 1), nach dem vor. Anm. angeführten: *τὴν τιμιωτάτην* [*ἐπιστήμην*] *δεῖ περὶ τὸ*

angedeutete Eintheilung auf den Inhalt der aristotelischen Schriften anzuwenden [1]), so gerathen wir in vielfache Verlegenheit. Zur poietischen Wissenschaft würde von allem, was Aristoteles geschrieben hat, nur die Poëtik gehören; denn die Rhetorik stellt er selbst unter einen andern Gesichtspunkt, indem er sie als einen Seitenzweig der Dialektik und der Politik bezeichnet [2]),

τιμιώτατον γένος εἶναι. (Denn, wie es 1064, b, 5 heisst: *βελτίων καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν.*) *αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.* Ausführlich erörtert Metaph. I, 2, wesshalb die erste Philosophie den Namen der *σοφία* vorzugsweise verdiene: weil sie als Erkennen des Allgemeinsten das umfassendste Wissen gewähre; weil sie das erforsche, was am schwersten zu erkennen sei; weil die Wissenschaft von den letzten Gründen die genaueste (*ἀκριβεστάτη*) sei und die vollständigste Belehrung über die Ursachen gewähre; weil sie mehr als jede andere das Wissen als Selbstzweck verfolge; weil sie als die Wissenschaft von den Principien, und daher auch von den letzten Zwecken, alle andern zu beherrschen habe. Top. VIII, 1. 157, a, 9 wird als Beispiel einer Eintheilung angeführt: *ὅτι ἐπιστήμη ἐπιστήμης βελτίων ἢ τῷ ἀκριβεστέρα εἶναι ἢ τῷ βελτιόνων;* dass der Werth des Wissens sich nach dem seines Gegenstandes richte, setzt A. auch Metaph. XII, 9. 1074, b, 29 f. voraus. Der allgemeine Vorrang der theoretischen Wissenschaften vor den praktischen und poietischen beruht aber weder hierauf noch auf ihrer grösseren Genauigkeit, denn einzelne derselben (die zoologischen und psychologischen) haben in beiden Beziehungen vor der Ethik nichts voraus; sondern zunächst darauf, dass das Wissen hier Selbstzweck ist; vgl. Metaph. I, 1. 981, b, 17 ff. 982, a, 1.

1) So Ravaisson Essai sur la Métaphysique d'Aristote I, 244 ff., welcher die theoretische Philosophie weiter in die Theologie, Mathematik und Physik, die praktische in die Ethik, Oekonomik und Politik, die poietische in die Poëtik, Rhetorik und Dialektik theilen will.

2) Rhet. I, 2. 1356, a, 25: *ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν.* c. 3. 1359, b, 8: *ὅπερ γὰρ καὶ πρότερον εἰρηκότες τυγχάνομεν ἀληθές ἐστιν, ὅτι ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς, ὁμοία δ' ἐστὶ τὰ μὲν τῇ διαλεκτικῇ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις.* Eth. I, 1. 1094, b, 2: *ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην [τὴν πολιτικὴν] οὔσας, οἷον στρατηγικὴν, οἰκονομικὴν, ῥητορικήν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς τῶν πρακτικῶν ἐπιστημῶν* u. s. w. Diese Aeusserungen scheinen mir die Stelle der Rhetorik bestimmt zu bezeichnen: Aristoteles sieht in ihr eine Verwendung der Dialektik für Zwecke der Politik; und da nun der Charakter einer Wissenschaft von ihrem Zweck abhängt, zählt er sie zu den praktischen Fächern. Wiewohl sie daher an sich selbst eine

die Dialektik | ohnedem lässt sich von der Analytik, unserer Logik, nicht trennen [1]). Wollte man aber desshalb der Zweitheilung in die theoretische und die praktische Philosophie den Vorzug geben, so würde man sich von den eigenen Erklärungen des Aristoteles wieder entfernen. Die Mathematik ferner scheint er selbst bei der Darstellung seines Systems nicht berücksichtigt zu haben; die einzige mathematische Schrift wenigstens, auf welche er verweist und welche ihm mit Sicherheit beigelegt werden kann, das astronomische Werk, gehört nach der obigen Bestimmung eher zur Physik, von den andern ist theils die Aechtheit unsicher, theils lässt das Fehlen jeder Verweisung auf dieselben vermuthen, dass sie keinenfalls ein wesentliches Glied in der zusammenhängenden Ausführung der aristotelischen Lehre bildeten [2]). So wird auch die Physik, als ob keine Mathematik zwischen ihr und der ersten Philosophie stände, die zweite, nicht die dritte, Philosophie genannt [3]). Die mathematischen Axiome aber, welche den Philosophen allerdings angehen, weist er selbst der „ersten Philosophie“ zu [4]). Was weiter die praktische Philosophie betrifft, so theilt sie Aristoteles nicht, wie die Späteren [5]), welche durch die unächte Oekonomik dazu verleitet sind, in Ethik, Oekonomik und Politik [6]), sondern er unterscheidet | zu-

Kunstlehre ist, und auch von Arist. als solche bezeichnet wird (z. B. Rhet. I, 1. 1354, a, 11 f. b, 21. 1355, a, 4. 33. b, 11. c. 2. 1356, b, 26 ff.; τέχναι heissen ja auch die rhetorischen Theorieen, vgl. S. 76, 2. 77, 1), scheint er ihr doch eine selbständige Stellung im System, wie sie Brandis (II, b, 147), und noch entschiedener Döring (Kunstl. d. Arist. 78) ihr anweisen, der Rhetorik nicht zuzugestehen.

1) Auch Top. I, 1, Anf. c. 2 wird sie deutlich als eine Hülfswissenschaft der Philosophie überhaupt, und namentlich der theoretischen Untersuchungen bezeichnet.

2) M. vgl. über diese Schriften S. 90, 1.

3) Metaph. VII, 11. 1037, a, 14: τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας.

4) Metaph. IV, 3, Anf. (XI, 4).

5) Denen sich hierin ausser Ravaisson auch Ritter III, 302 anschliesst.

6) Aristoteles nennt allerdings Eth. VI, 9. 1142, a, 9 neben der auf den Einzelnen bezüglichen φρόνησις noch die οἰκονομία und πολιτεία, aber 1141, b, 31 hat er die Politik (d. h. die Lehre vom Gemeinwesen mit Ausschluss der Ethik) in οἰκονομία, νομοθεσία, πολιτική getheilt, so dass demnach die Oekonomik einen Theil der Politik bildet. Bestimmter stellt Eudemus Eth. Eud. I, 8. 1218, b, 13 die πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις als

nächst[1]) die ethische Hauptwissenschaft, die er Politik genannt wissen will[2]), von den blossen Hülfswissenschaften, der Oekonomik, Feldherrnkunst und Rhetorik[3]); sodann in der Politik den Theil, welcher von der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen, und den, welcher vom Staat handelt[4]). Nicht unbedenklich ist es endlich, dass in der obigen Eintheilung, ob wir sie nun zwei- oder dreigliedrig fassen, die Logik keinen Raum findet. Die jüngeren Peripatetiker helfen sich hier mit der Behauptung, welche einen Streitpunkt zwischen ihnen und den Stoikern bildet, dass die Logik nicht ein Theil, sondern nur ein Werkzeug der Philosophie sei[5]). Aristoteles selbst jedoch deutet diese Unterscheidung nirgends an[6]), wenn er auch die Logik allerdings zunächst als Methodologie fasst[7]), und sie würde auch nicht viel helfen: da er die Logik einmal mit solcher Sorgfalt wissenschaftlich bearbeitet hat, muss ihr auch in dem Ganzen seiner Philosophie ein bestimmter Ort angewiesen werden[8]). Das Fach-

die drei Theile der praktischen Wissenschaft zusammen; diese Eintheilung muss mithin den ältesten Peripatetikern angehören.

1) Eth. I, 1. 1094, a, 18 ff. VI, 9. 1141, b, 23 ff.

2) Eth. I, 1 a. a. O. und 1095, a, 2. I, 2, Anf. und Schl. II, 2. 1105, a, 12. VII, 12, Anf. vgl. I, 13. 1102, a, 23. Rhet. I, 2. 3. s. o. 180, 2.

3) Eth. I, 1. 1094, b, 2. Rhet. I, 2. 1356, a, 25. Ebenso wird in der Politik, B. I, die Oekonomik, soweit Aristoteles überhaupt auf sie eingegangen ist, zur Staatslehre gezogen.

4) Eth. I, 1. 1094, b, 7. So auch in der ausführlichen Erörterung X, 10.

5) Diog. V, 28. Alex. in pri. Anal. Anf., Schol. 141, a, 19, b, 25. in Top. 41, m. Ammon. b. Waitz Arist. Org. I, 44 med. Simpl. Categ. 1, ζ, Schol. 39, b, u. Philop. in Categ. Schol. in Ar. 36, a, 6. 12. 15. 37, b, 46. Ders. in Anal. pri. ebd. 143, a, 3. Anon. ebd. 140, a, 45 ff. David in Categ., Schol. 25, a, 1, wo auch theilweise weitere Abtheilungen der Logik und der logischen Schriften.

6) Denn dass er Top. I, 18, Schl. VIII, 14. 163, b, 9 die logische Fertigkeit ein Organ der Philosophie nennt, ist ganz unerheblich.

7) S. 185 f.

8) Nicht stichhaltiger ist auch Ravaisson's Auskunft (a. a. O. 252. 264 f.): die Analytik sei keine besondere Wissenschaft, sondern die Form aller Wissenschaft. Sie ist vielmehr das Wissen von dieser Form, welches ebensogut ein besonderes Fach ausfüllt, wie die Metaphysik als das Wissen von den allgemeinen Gründen alles Seins. Marbach Gesch. d. Phil. I, 247 meint gar, „es könne keinem Zweifel unterliegen, dass die Mathematik, welche einen Theil der Philosophie ausmacht, die jetzt sog. Logik sei."

werk, welches sich aus den oben angeführten | Aeusserungen des Philosophen ableiten lässt, erscheint so für den Stoff, der in seinen Schriften vorliegt, theils als zu weit, theils als zu eng. — Eine andere Eintheilung des philosophischen Systems könnte man auf die Bemerkung gründen, dass alle Sätze und Aufgaben theils ethische, theils physische, theils logische seien [1]). Unter dem Logischen fasst aber freilich Aristoteles hiebei die formale Logik mit der ersten Philosophie, unserer Metaphysik, zusammen [2]), was für sich allein schon beweisen würde, dass er es bei dieser Unterscheidung nicht darauf abgesehen haben kann, für die Darstellung seines Systems, in welcher beide Fächer so klar geschieden sind, den Plan zu verzeichnen. — Müssen wir aber hiernach darauf verzichten, über diesen in bestimmten Erklärungen einen mit der Ausführung übereinstimmenden Aufschluss von ihm zu erhalten, so bleibt nur übrig, dass wir die letztere selbst darauf ansehen, welchen Gesichtspunkten sie folgt. Und da treten nun in den Schriften des Philosophen, nach Abzug dessen, was blossen Vorarbeiten, geschichtlicher und naturgeschichtlicher Sammlung und wissenschaftlicher Kritik gewidmet ist, vier Hauptmassen hervor: die logischen, die metaphysischen, die naturwissenschaftlichen und die ethischen Untersuchungen. Eine fünfte Abtheilung bildet die Kunstlehre, von der aber Aristoteles nur die Theorie der Dichtkunst bearbeitet hat. Diese verschiedenen Zweige aus dem Begriff und der Aufgabe der Philosophie abzuleiten, oder sie auf eine einfachere Eintheilung

1) Top. I, 14. 105, b, 19: *ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσὶν, αἱ δὲ λογικαί . . . ὁμοίως δὲ καὶ τὰ προβλήματα . . . πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.* Ziemlich unerheblich ist dagegen, dass in Beziehung auf den Unterschied des Wissens und der Vorstellung Anal. post. I, 33, Schl. bemerkt wird: *τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπί τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἐστίν.*

2) Als ein Beispiel logischer Sätze nennt Top. a. a. O. den Satz, welcher der Sache nach ebenso zu der Methodologie oder Analytik gehört, wie zur Metaphysik (vgl. Metaph. IV, 2. 1004, a, 9 ff, 1005, a, 2), dass das Entgegengesetzte unter die gleiche Wissenschaft falle. Auch in den S. 171, 2 angeführten Fällen steht *λογικὸς* bald für logische bald für metaphysische Untersuchungen; für letztere auch Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 16.

zurückzuführen, hat Aristoteles, wie es scheint, unterlassen. Von ihnen selbst wird, wie in der Reihenfolge der wissenschaftlichen | Hauptwerke [1]), so auch in der Darstellung des Systems das Logische und Methodologische voranzustellen sein, welches Aristoteles selbst als eine Vorbedingung aller anderen Forschungen bezeichnet [2]). Auf diese Erörterungen über das wissenschaftliche Verfahren wird die „erste Philosophie“ zu folgen haben; denn mag auch ihre zusammenhängende Ausführung in unserer Metaphysik zu den letzten Arbeiten des Philosophen gehören [3]), so enthält sie doch den Schlüssel für das philosophische Verständniss der Physik und der Ethik, und alle jene Bestimmungen, ohne welche wir in diesen Wissenschaften keinen Schritt thun können, über die vier Ursachen, über Form und Stoff, über das Einzelne und Allgemeine, über die verschiedenen Bedeutungen des Seins, über Substanz und Accidens, über das Bewegende und das Bewegte u. s. w., haben in ihr ihren Ort. Auch schon der Name der ersten Philosophie drückt aber aus, dass dieselbe der Sache nach allen andern materialen Untersuchungen vorangehe, weil sie die allgemeinsten Voraussetzungen erörtert [4]). An die erste Philosophie schliesst sich zunächst die Physik an, und erst an diese die Ethik, da jene von dieser vorausgesetzt wird [5]). Zur

1) S. S. 156 f.

2) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2: *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.* Dabei ist es für die vorliegende Frage ziemlich gleichgültig, ob das *τούτων* auf *ἀναλυτικῶν* oder richtiger auf die in den Worten *περὶ τῆς ἀληθείας* u. s. f. angedeuteten Untersuchungen bezogen wird, da es der Sache nach auf das gleiche hinauskommt, ob ich sage: „man muss mit der Analytik bekannt sein“, oder: „man muss mit dem, was die Analytik zu erörtern hat, bekannt sein“; unzulässig ist dagegen Prantl's Erklärung (Gesch. d. Log. I, 137), welcher das *τούτων*, statt der Worte, womit es zunächst verbunden ist, auf die *ἀξιώματα* beziehen will, von denen früher die Rede war, und welcher es nun in Folge dieser Auffassung unverzeihlich findet, dass unsere Stelle als Beleg für die Voranstellung der Analytiken gebraucht werde.

3) S. o. S. 80 ff. 160, 1.

4) Noch deutlicher, als der Superlativ *πρώτη φιλοσοφία*, zeigt diess der Comparativ: *φιλοσοφία προτέρα* (*φυσικῆς, μαθηματικῆς*) Metaph. VI, 1. 1026, a, 13. 30. gen. et corr. I, 318, a, 5.

5) S. o. S. 159.

Ethik wird auch die Rhetorik zu rechnen sein[1]), wogegen die Lehre von der Kunst ein eigenes, mit den übrigen in keinen | bestimmten Zusammenhang gesetztes Fach ausfüllt, und daher von uns nur anhangsweise behandelt werden kann. Das gleiche gilt endlich von den gelegentlichen Aeusserungen des Philosophen über die Religion, da eine Religionswissenschaft als solche ihm noch fremd ist.

5. Die Logik.

Aristoteles wird von Alters her als der Schöpfer der Logik gepriesen, und dieser Ruhm ist auch wohlbegründet. Indessen dürfen wir nicht übersehen, dass er diese Wissenschaft nicht selbständig, sondern nur aus dem Gesichtspunkt der Methodologie, als wissenschaftliche Technik, behandelt, dass er mit derselben nicht eine vollständige und gleichmässige Darstellung der gesammten Denkthätigkeit, sondern zunächst nur eine Untersuchung über die Formen und Gesetze der wissenschaftlichen Beweisführung beabsichtigt. Von der einen Hälfte seiner Logik, der Topik, sagt er diess selbst[2]); bei dem anderen und wichtigeren Theile, der Analytik, ergibt es sich theils gleichfalls aus einzelnen Andeutungen, welche derselben die Stellung einer wissenschaftlichen Propädeutik anweisen[3]), theils aus der Analogie der Topik, theils und besonders aus ihrer ganzen Behandlung. Von den beiden Analytiken, diesen logischen Hauptwerken, beschäftigt sich die eine mit den Schlüssen, die andere mit der Beweisführung[4]); nur im Zusammenhang dieser Unter-

1) S. S. 180, 2.

2) Top. I, 1, Anf.: *ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ᾽ ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον.* Vgl. c. 2. c. 3: *ἕξομεν δὲ τελέως τὴν μέθοδον, ὅταν ὁμοίως ἔχωμεν ὥσπερ ἐπὶ ῥητορικῆς καὶ ἰατρικῆς καὶ τῶν τοιούτων δυνάμεων· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖν ἃ προαιρούμεθα.*

3) S. o. 184, 2.

4) Das gemeinsame Thema beider wird Anal. pri. Anf. so bezeichnet: *πρῶτον μὲν εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνος ἐστὶν ἡ σκέψις, ὅτι περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς.* Ebenso am Schluss, Anal. post. II, 19, Anf.: *περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεως, τί τε ἑκάτερόν ἐστι καὶ πῶς γίνεται, φανερὸν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς· ταὐτὸν γάρ ἐστιν.*

suchung und nur so weit es für dieselbe nothwendig ist, bespricht er die Sätze [1]; erst später [2], wenn überhaupt, hat sich ihm hieraus in der Schrift vom Ausdruck eine selbständige Erörterung über dieselben entwickelt. Ebenso kommt er zur logischen Betrachtung der Begriffe zunächst von der | Schlusslehre aus: die Definition behandelt er, als ein Ergebniss der Beweisführung, in der Analytik [3], und die logischen Eigenschaften der Begriffe überhaupt werden nur aus Anlass der Schlüsse berührt [4]. Die Kategorieenlehre aber gehört mehr zur Metaphysik, als zur Logik, da sie nicht aus der logischen Form der Begriffe oder dem bei ihrer Bildung beobachteten Verfahren abgeleitet, sondern durch die Unterscheidung der realen Verhältnisse gewonnen wird, auf welche sich die Kategorieen ihrem Inhalt nach beziehen [5]. Auch der Name der Analytik [6] weist darauf hin, dass es sich für Aristoteles bei den Untersuchungen, welche wir zur formalen Logik rechnen würden, zunächst darum handelt, die Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens, und näher des Beweisverfahrens, zu bestimmen [7]. Sokrates hatte

1) Anal. pri. I, 1—3. Anal. post. I, 2. 72, b, 7.

2) S. o. 69, 1.

3) Anal. post. II, 3 ff. vgl. besonders c. 10.

4) Das wenige, was in dieser Beziehung zu erwähnen ist, wird später beigebracht werden. Schon die Definition des *ὅρος* Anal. pri. I, 1. 24, b, 16 (*ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις*) zeigt, dass Aristoteles auf analytischem Wege, wie von den Schlüssen zu den Sätzen, so von den Sätzen zu den Begriffen gelangt: beide kommen nur als Bestandtheile des Schlusses in Betracht.

5) Einen reiner logischen Charakter scheinen einige andere auf die Begriffe bezügliche Schriften gehabt zu haben, die S. 73 f. genannt sind; wahrscheinlich stammte aber keine derselben von Aristoteles her.

6) Aristoteles nennt nicht allein die beiden logischen Hauptschriften *Ἀναλυτικά* (s S. 70, 1), sondern der gleichen Bezeichnung bedient er sich (s. o. 184, 2. 180, 2) auch für die Wissenschaft, mit der sich dieselben beschäftigen.

7) *Ἀναλύειν* heisst: ein Gegebenes auf die Bestandtheile, aus denen es zusammengesetzt ist, oder die Bedingungen, durch die es zu Stande kommt, zurückführen. In diesem Sinn gebraucht Aristoteles *ἀνάλυσις* und *ἀναλύειν* stehend für die Zurückführung der Schlüsse auf die drei Figuren, z. B. Anal. pri. I, 32, Anf.: *εἰ . . . τοὺς γεγενημένους [συλλογισμοὺς] ἀναλύοιμεν εἰς τὰ προειρημένα σχήματα*, wofür unmittelbar vorher stand: *πῶς δ' ἀνάξομεν τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τὰ προειρημένα σχήματα*. Vgl. Bonitz Ind. arist.

die | Methode der Begriffsbildung entdeckt, Plato die der Eintheilung hinzugefügt; Aristoteles hat die Theorie des Beweises erfunden, und diese ist ihm nun sosehr die Hauptsache, dass ihm die gesammte Methodologie darin aufgeht. Wenn daher die späteren Peripatetiker die Logik [1]) als Werkzeug der Philosophie bezeichneten [2]), und wenn desshalb in der Folge die logischen Schriften des Aristoteles unter dem Namen des Organon zusammengefasst wurden [3]), so ist diess nicht gegen den Sinn des Philosophen [4]); die Behauptung freilich, dass diese Wissen-

48, b, 16. Und da nun jede Untersuchung darin besteht, dass die Bestandtheile und Bedingungen dessen, worauf sie sich bezieht, aufgesucht werden, so steht *ἀναλύειν* neben *ζητεῖν* in der Bedeutung: untersuchen. So Eth. N. III, 5. 1112, b, 15: (*βουλεύεται οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους·*) *ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.* (Vgl. Trendelenburg Elem. Log. Arist. S. 47 f.) Die *ἀναλυτικὴ ἐπιστήμη* (Rhet. I, 4. 1359, b, 10) bezeichnet demnach die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung, oder die Anleitung zu derselben, die wissenschaftliche Methodologie, und ähnlich *τὰ ἀναλυτικὰ* das, was sich auf die wissenschaftliche Untersuchung bezieht, die Theorie derselben; so Metaph. IV, 3. 1005, b, 2.

1) Ueber diese seit Cicero nachweisbare Bezeichnung vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 514, 27. 535.

2) S. o. S. 182, 5.

3) Bei den griechischen Auslegern bis in's sechste Jahrhundert findet sich dieser Name für die Schriften noch nicht, erst später wird er für diese gebräuchlich (vgl. Waitz Arist. Org. II, 293 f.); dagegen werden dieselben auch schon von ihnen *ὀργανκὰ* genannt, weil sie sich auf das *ὄργανον* (oder das *ὀργανικὸν μέρος*) *φιλοσοφίας* beziehen; vgl. Simpl. in Categ. 1, ε. Philop. in Cat., Schol. 36, a, 7. 15. David ebd. 25, a, 3.

4) Prantl Gesch. d. Log. I, 136 eifert insofern ohne Grund gegen „die Schulmeister des späteren Alterthums", welche „inficirt von dem Blödsinn der stoischen Philosophie", die Logik als Werkzeug des Wissens um jeden Preis vorausstellen wollten. Diess ist wirklich die Stellung und Bedeutung, welche ihr Aristoteles anweist; dass sie ihren Zweck, ebenso wie die Physik und die Ethik, in sich selbst und ihrem eigenen Gegenstand habe, dass sie eine philosophisch begründete Darstellung der Thätigkeit des menschlichen Denkens und sonst nichts sein wolle (a. a. O. S. 138 f.), ist eine Behauptung, welche sich weder durch bestimmte Aussagen des Aristoteles noch durch die Beschaffenheit seiner logischen Schriften beweisen lässt. Die „reale metaphysische Seite der aristotelischen Logik" braucht man desshalb nicht

schaft als Organ der Philosophie nicht zugleich ihr Theil sein könne [1]), würde er schwerlich gebilligt haben. |

Um nun diese Methodologie richtig aufzufassen, wird es nöthig sein, dass wir zuerst auf die Ansichten des Aristoteles über die Natur und Entstehung des Wissens näher eingehen; denn durch den Begriff des Wissens ist dem wissenschaftlichen Verfahren sein Ziel und seine Richtung bestimmt, und die natürliche Entwicklung des Wissens im menschlichen Geiste muss seiner kunstmässigen Entwicklung in der Wissenschaft den Weg vorzeichnen.

Alles Wissen bezieht sich auf das Wesen der Dinge, auf die allgemeinen, in allen Einzeldingen sich gleichbleibenden Eigenschaften und die Ursachen des Wirklichen [2]). Andererseits aber lässt sich das Allgemeine nur aus dem Einzelnen, das Wesen nur aus der Erscheinung, die Ursachen lassen sich nur aus den Wirkungen erkennen. Es folgt diess theils aus den metaphysischen Sätzen unseres Philosophen über das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen, welche uns später noch begegnen werden; denn wenn nur das Einzelwesen das ursprünglich Wirkliche ist, wenn die allgemeinen Bestimmungen nicht als Ideen für sich sind, sondern nur als Eigenschaften den Einzeldingen anhaften, so muss die erfahrungsmässige Erkenntniss des Einzelnen der wissenschaftlichen Erkenntniss des Allgemeinen nothwendig vorangehen [3]). Noch unmittelbarer ergibt es sich aber für Aristoteles aus der Natur des menschlichen Erkennt-

ausser Acht zu lassen: auch als Methodenlehre betrachtet kann sie ihre Wurzeln in der Metaphysik haben, und auch wenn sie dieser vorangestellt wird, kann sich schliesslich die Nothwendigkeit ergeben, sie auf metaphysische Principien zurückzuführen.

1) S. o. 182, 5.

2) S. o. S. 161 f. 170 f.

3) Aristoteles selbst weist auf diesen Zusammenhang seiner Erkenntnisslehre mit seiner Metaphysik De an. III, 8. 432, a, 2: *ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι*, (vgl. c. 4. 430, a, 6: *ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*) *τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα* (die abstrakten Begriffe) *καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.*

nissvermögens. Denn so unbedenklich er zugibt, dass die Seele den Grund ihres Wissens in sich selbst tragen müsse, so wenig hält er es doch für möglich, dass ein wirkliches Wissen anders, als vermittelst der Erfahrung, zu Stande komme. Alles Lernen setzt schon ein Wissen voraus, an das es anknüpft [1]; aus diesem Satz entwickelt sich aber das | Bedenken, welches den Früheren so viel zu schaffen gemacht hatte [2], dass überhaupt kein Lernen möglich zu sein scheint. Denn entweder, scheint es, müssen wir dasjenige Wissen, aus dem alles andere abzuleiten ist, schon besitzen, diess ist aber eben thatsächlich nicht der Fall; oder wir müssen es uns erst erwerben, dann würde aber der obige Satz gerade von dem höchsten Wissen nicht gelten [3]. Dieser Schwierigkeit hatte Plato durch die Lehre von der Wiedererinnerung zu entgehen gesucht. Aristoteles weiss sich hiemit, ausser allem übrigen, was er gegen die Präexistenz der Seele geltend macht [4], schon desshalb nicht zu befreunden, weil es ihm undenkbar erscheint, dass wir ein Wissen in uns haben sollten, ohne uns dessen bewusst zu sein [5]; davon nicht zu reden, dass das Sein der Ideen in der Seele, wenn man es genauer zergliedert, zu mancherlei Ungereimtheiten führen würde [6]. Die Lösung liegt vielmehr für ihn in jenem Begriff, mit dem er

1) Anal. post. I, Anf.: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως*, was sofort an den einzelnen Wissenschaften sowohl hinsichtlich der Beweisführung durch Schlüsse, als hinsichtlich des Induktionsbeweises nachgewiesen wird. Das gleiche Metaph. I, 9. 992, b, 30. Eth. VI, 3. 1139, b, 26.

2) S. I, 996. II, a, 696.

3) Anal. post. II, 19. 99, b, 20: Jedes Wissen durch Beweisführung setzt die Kenntniss der höchsten Principien (der *ἀρχαὶ ἄμεσοι* s. u.) voraus. *τῶν δ᾽ ἀμέσων τὴν γνῶσιν . . . διαπορήσειεν ἄν τις καὶ πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις* (eben jene *γνῶσις*) *ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν. εἰ μὲν δὴ ἔχομεν αὐτὰς, ἄτοπον· συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως; ἀδύνατον γὰρ . . . φανερὸν τοίνυν, ὅτι οὔτ᾽ ἔχειν οἷόν τε, οὔτ᾽ ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίνεσθαι.*

4) Vgl. S. 377 2. Aufl.

5) Anal. post. a. a. O. und Metaph. I, 9. 992, b, 33.

6) Top. II, 7. 113, a, 25: die Ideen müssten, wenn sie in uns wären, sich auch mit uns bewegen u. s. w. Doch hätte Arist. selbst wohl diesem blos dialektischen Einwurf schwerlich grosse Bedeutung beigelegt.

so viele metaphysische und naturphilosophische Fragen beantwortet: dem Begriff der Entwicklung; in der Unterscheidung von Anlage und Vollendung. Die Seele, sagt er, muss allerdings ihr Wissen in gewissem Sinn in sich tragen; denn wenn schon die sinnliche Wahrnehmung nicht einfach als ein leidentliches Aufnehmen des Gegebenen, sondern vielmehr als eine durch dasselbe veranlasste Thätigkeit zu betrachten ist [1]), so muss diess von dem Denken, | welches keinen äusseren Gegenstand hat, noch weit mehr gelten [2]): da das reine Denken von dem Gedachten nicht verschieden ist [3]), so liegt in seiner Natur als solcher die Möglichkeit jener unmittelbaren Erkenntniss der höchsten Principien, die von allem abgeleiteten und vermittelten Wissen als Anfang und Bedingung desselben vorausgesetzt wird [4]). Die Seele kann insofern als der Ort der Ideen be-

1) De an. II, 5. 417, b, 2 ff. Arist. sagt hier, weder die Wahrnehmung noch das Denken dürfe ein *πάσχειν* und eine *ἀλλοίωσις* genannt werden, ausser wenn man zwei Arten des Leidens und der Veränderung unterscheide: *τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.* Aehnlich III, 5. 429, b, 22 ff. III, 7. 431, a, 5.

2) A. a. O. 417, b, 18: *καὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν [αἰσθάνεσθαι] δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δὲ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατόν* u. s.w. *αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ ὅταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.*

3) De an. III, 4. 430, a, 2 (nach dem S. 192, 3 anzuführenden: *καὶ αὐτὸς δὲ [ὁ νοῦς] νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.* Ebd. III, 7 Anf. *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.* Metaph. XII, 7. 1074, b, 38: *ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα; ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* (hierüber S. 247, 2 g. E. 2. Aufl.), *ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις.*

4) Anal. post. II, 19. 100, b, 8: *ἐπεὶ δὲ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν . . . εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθὲς, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* Eth. VI, 6: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* c. 7. 1141, a, 17. b, 2. c. 9. 1142, a, 25: *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* c. 12. 1143, a, 35 (wozu Trendelenburg Histor. Beitr.

II, 375 ff. Walter Die Lehre v. d. prakt. Vernunft u. s. w. 38 ff. z. vgl.): *ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου* u. s. w. (Hierüber später, S. 450. 503 ff. 2. Auflage.) Diese Erkenntniss der Principien ist ein unmittelbares (*ἄμεσον*) Wissen, denn die Principien aller Beweisführung lassen sich nicht wieder beweisen (Anal. post. I, 2. 3. 72. a, 7. b, 18 ff. c. 22. 84, a, 30. II, 9, Anf. c. 10. 94, a, 9. Metaph. IV, 4. 1006, a, 6. c. 6. 1011, a, 13; das genauere später). Ebendesshalb ist sie aber auch immer wahr. Denn der Irrthum besteht nur in einer falschen Verknüpfung von Vorstellungen, und kann desshalb erst im Satz, in der Verbindung des Prädikats mit einem Subjekt vorkommen (Kateg. 4, Schl. De interpr. 1. 16, a, 12. De an. III, 8. 432, a, 11), das unmittelbare Wissen dagegen hat es mit reinen, auf kein von ihnen selbst verschiedenes Subjekt bezüglichen Begriffen zu thun, die man nur kennen oder nicht kennen, hinsichtlich deren man sich aber nicht täuschen kann; De an. III, 6, Anf.: *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὡς ἓν ὄντων.* Ebd. Schl.: *ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τὶ κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.* Metaph. IX, 10: *ἐπεὶ δὲ . . . τὸ . . . ἀληθὲς ἢ ψεῦδος . . . ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι . . . πότ' ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος, ... περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; . . . ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθὲς . . . τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός . . . ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή . . . τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν αὐτά· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια.* Nach diesen Stellen würden wir auch unter den *προτάσεις ἄμεσοι*, welche die letzten Principien ausdrücken (Anal. post. I, 2. 23. 33. 72, a, 7. 84, b, 39. 88, b, 36), nur solche Sätze verstehen dürfen, in denen das Prädikat im Subjekt schon enthalten ist, nicht solche, in denen es zu einem von ihm verschiedenen Subjekt hinzutritt, also analytische Urtheile *a priori*. Ebenso ist der *ὁρισμὸς τῶν ἀμέσων* (ebd. II, 10. 94, a, 9) eine *θέσις τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος*, worin nichts über das Sein oder Nichtsein eines Begriffs oder seine Verbindung mit gewissen Subjekten ausgesagt wird. Wenn endlich Metaph. IV, 3 f. 1005, b, 11. 1006, a, 3 der Satz des Widerspruchs als die *βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον* bezeichnet wird, so handelt es sich auch in diesem nur um den Grundsatz aller analytischen Urtheile, die formelle Identität jedes Begriffs mit sich selbst.

zeichnet[1]) | und es kann von dem Denkvermögen gesagt werden, dass es an sich alles Denkbare sei[2]). Aber zum wirklichen Wissen kann dieser Inhalt erst in der Erkenntnissthätigkeit selbst werden; es bleibt also nur übrig, dass er vor | derselben blos der Möglichkeit und der Anlage nach in der Seele sei; und diess ist er, sofern sie die Fähigkeit hat, ihre Begriffe selbstthätig aus sich zu bilden[3]).

Durch diese ganze Lehre zieht sich aber freilich eine Unklarheit hindurch, deren Gründe wir zwar aufzeigen, die wir

1) De an. III, 4. 429, a, 27: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν* (Plato, s. Abth. 1, 696, 4), *πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

2) De an. III, 8, Anf.: *νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.* (Vgl. II, 5, Schl. III, 7, Anf.)

3) De an. III, 4. 429, a, 15: *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι* (der Nus muss, ehe er die Einwirkung des *νοητὸν* erfährt, ohne *πάθος* sein; vgl. Bonitz Ind. ar. 72, a, 36 ff.), *δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον* [sc. *οἷον τὸ εἶδος*] *ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά . . . ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν . . . καὶ εὖ δὴ* u. s. f. (s. o. Anm. 1). Ebd. b, 30: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.* Hier (b, 5) und II, 5. 417, a, 21 ff. wird dann noch genauer zwischen einer doppelten Bedeutung des *δυνάμει* unterschieden: *δυνάμει ἐπιστήμων* kann man nicht allein denjenigen nennen, welcher noch nichts gelernt hat, aber die Anlage besitzt, etwas zu lernen, sondern auch den, welcher etwas weiss, aber sich dieses Wissen in einem gegebenen Zeitpunkt nicht in wirklicher Betrachtung vergegenwärtigt. Nach der letzteren Analogie hatte sich Plato das angeborene Wissen gedacht, Aristoteles denkt es sich nach der erstern, und eben diess soll auch die Vergleichung der Seele mit dem unbeschriebenen Buch ausdrücken; wogegen es ein Missverständniss war, wenn diese Vergleichung im Sinne des späteren Sensualismus verstanden wurde. (Vgl. Hegel Gesch. d. Phil. II, 342 f. Trendelenburg z. d. St. S. 485 f.) Arist. will damit nur den Unterschied des *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* erläutern; in welcher Weise das potentielle Wissen zu einem wirklichen wird, gibt er hier nicht näher an; nach dem vorhergehenden (429, a, 15) sind es aber nicht die *αἰσθητά*, sondern die *νοητά*, durch deren Einwirkung die an sich leere Tafel des *νοῦς* beschrieben wird, wir haben es also mit einer vom Sensualismus weit abliegenden Ansicht zu thun.

aber nicht beseitigen können, ohne den eigenen Erklärungen des Philosophen Gewalt anzuthun. Einerseits bestreitet Aristoteles die Möglichkeit eines angeborenen Wissens und behauptet, alle unsere Begriffe entspringen aus der Wahrnehmung [1]; andererseits spricht er von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten, von denen alle anderen abhängen [2], und lässt alle Erkenntnisse, die wir im Lauf unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach von Anfang an in der Seele liegen [3]. Das letztere wird nun allerdings nicht so zu verstehen sein, als ob die Seele jene Erkenntnisse ihrem Inhalt nach vor aller Erfahrung in sich trüge und durch die Erfahrung nur veranlasst würde, sie sich zum Bewusstsein zu bringen [4]. Denn damit kämen wir auf die von Aristoteles so entschieden verworfene Annahme an-

1) Vgl. S. 188 f. 197 f.

2) S. 190, 4.

3) S. 189. 3. 190, 2. 192, 1. 2.

4) Auch die oben angeführten Stellen sind wir nicht genöthigt so aufzufassen. Wenn vielmehr De an. III, 8 (S. 192, 2) gesagt wird, die Seele sei gewissermassen alles, wird diess doch sofort (431, b, 28) dahin erläutert: *ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.* Da die Hand die Werkzeuge zwar bildet und gebraucht, aber sie doch nur aus gegebenen Stoffen bilden kann, führt diese Vergleichung nicht über den Gedanken hinaus, dass die Seele alles sei, sofern sie die Formen (oder Bilder) aller Dinge in sich zu haben fähig ist. Dass sie diese aus sich selbst erzeuge, wird nicht gesagt; wie vielmehr das Wahrnehmungsvermögen desshalb *εἶδος αἰσθητῶν* genannt wird, weil es die Formen der *αἰσθητὰ* in sich aufnimmt, kann auch der *νοῦς* in dem gleichen Sinn *εἶδος εἰδῶν* heissen, sofern er das Vermögen ist, die unsinnlichen Formen aufzunehmen; und dasselbe kann der *τόπος εἰδῶν* (S. 192, 1) bedeuten. Dass ferner die allgemeinen Begriffe in der Seele selbst seien (S. 190, 2), wird De an. II, 5 im Zusammenhang einer Erörterung bemerkt, welche den Fortgang vom Wahrnehmungsvermögen zum wirklichen Wahrnehmen am Beispiel des Fortgangs von der *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν* erläutert (S. 417, b, 5: *θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην*); auf die erste Entstehung des Wissens bezieht es sich nicht. Findet es endlich Arist. Anal. post. II, 19 (S. 190, 4) undenkbar, dass wir zur Kenntniss der höchsten Principien kommen sollten, ohne vorher schon ein Wissen zu besitzen, so sucht er doch dieses vorgängige Wissen hier nicht in Gedanken, welche der Seele vor aller Erfahrung inwohnen, sondern in der Induktion. Vgl. S. 175 f. 2. Aufl.

geborener Ideen zurück [1]). Ebensowenig darf man aber unsern Philosophen zum reinen Empiriker machen, und ihm die Ansicht beilegen, dass das Allgemeine „ohne alle Einschränkung der Seele aus der Aussenwelt zukomme“ [2]). Wäre diess seine Meinung, so könnte er unmöglich die höchsten Begriffe, die Principien alles Wissens, von jenem unmittelbaren Erkennen herleiten, durch das sich der Nus von allen andern Formen der Denkthätigkeit unterscheiden soll [3]); denn Begriffe, welche wir erst durch das Aufsteigen von dem Einzelsten zum Allgemeinsten, durch eine lange Reihe sich wiederholender Abstraktionen gewinnen, sind nicht die Frucht eines unmittelbaren, sondern des allervermitteltsten Erkennens. So gewiss er vielmehr annimmt, dass unsere Erkenntnissthätigkeit thatsächlich diesen Weg nehme, um zu den Principien zu gelangen, so wenig kann er doch die Gedanken, in denen uns die Principien zum Bewusstsein kommen, für den blossen Niederschlag einer stufenweise geläuterten Erfahrung, den Akt, durch den wir sie bilden, blos für die letzte von den aufeinanderfolgenden Verallgemeinerungen gehalten haben, deren Stoff durch die Erfahrung geliefert werde. Jede von diesen Verallgemeinerungen besteht ja in einem Induktionsschluss [4]), dessen Ergebniss nur in einem Urtheil, dem Schlussatz, ausgesprochen werden kann, ebendesshalb aber, wie jedes Urtheil, entweder wahr oder falsch ist; die Erkenntnissthätigkeit des Nus dagegen soll sich von allem vermittelten Erkennen unterscheiden, und was wir ihr zu verdanken haben, sollen nicht Urtheile sein, sondern Begriffe; daher auch nicht solches, das wahr oder falsch sein kann, sondern solches, das immer wahr ist, das man wohl haben oder nicht haben, hinsichtlich dessen man sich aber, wenn man es einmal hat, nicht täuschen kann [5]). Da ferner alle Induktion von der Wahrneh-

1) Wie Kampe die Erkenntnisstheorie d. Arist. S. 192 nicht ohne Grund einwendet; Metaph. I, 9. 993, a, 7 ff. durfte er freilich nicht dafür anführen.

2) Kampe a. a. O., womit sich aber schlecht verträgt, dass doch zugleich (S. 194) die wahrste, für alles Wissen grundlegende Erkenntniss auf „das von Wissen und Meinen wesentlich verschiedene intuitive Denken“ zurückgeführt wird.

3) Vgl. S. 190, 4.

4) Worüber S. 167 f. 2. Aufl.

5) Vgl. S. 190, 4.

mung ausgeht, und diese sich auf Sinnliches, aus Form und Stoff zusammengesetztes bezieht, von dem Stoff aber immer die Zufälligkeit, die Möglichkeit des Seins und Nichtseins, unzertrennlich ist [1]), so liesse sich durch sie allein niemals zu einem unbedingt Nothwendigen kommen; denn Begriffe, die ausschliesslich auf der Erfahrung beruhen, können keine höhere Gewissheit haben, als die Erfahrungen, auf denen sie beruhen. Von der Erkenntniss der Principien dagegen behauptet Aristoteles, sie sei die allergewisseste [2]); und als Princip lässt er nur das Nothwendige gelten [3]). Jenes unmittelbare Erkennen wird daher nur eine Anschauung, und im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung nur eine geistige Anschauung sein können. Da aber doch der menschliche Geist die Begriffe nicht als angeborene in sich hat, wird auch die Anschauung, durch die er sie findet, nicht in einer Selbstanschauung, einem Akt der Selbstbeobachtung bestehen, durch den er sich der Principien als einer vorher schon in ihm liegenden Wahrheit bewusst würde [4]); sondern darin, dass gewisse Gedanken und Begriffe jetzt erst durch eine Einwirkung des Gedachten auf den denkenden Geist in ähnlicher Weise entstehen, wie die Wahrnehmung durch eine Einwirkung des Wahrgenommenen auf das Wahrnehmende entsteht. Und an diese Analogie hält sich Aristoteles wirklich, wenn er sagt, der Nus verhalte sich zum Denkbaren, wie der Sinn zum Wahrnehmbaren [5]); er erkenne das Denkbare, indem er sich mit demselben berühre [6]); und wie die Wahrnehmung

1) Hierüber S. 238, 5. 253, 5 2. Aufl.

2) Anal. post. I, 2. 71, b, 19. 72, a, 25 ff. II, 19. 100, b, 9.

3) Anal. post. I, 6 Anf.

4) Wie meine 2. Aufl. S. 135 annahm.

5) De an. III, 4. 429, a, 15 s. S. 192, 3.

6) Metaph. IX, 10. 1051, b, 24 (s. o. S. 191 m): bei der Erkenntniss der *ἀσύνθετα* ist *τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθὲς . . . τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν*. XII, 7. 1072, b, 20: *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς* (der göttliche Nus) *κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ·* (indem er sich selbst als ein *νοητὸν* ergreift.) *νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν.* Ohne Zweifel in Erinnerung an die erste von diesen Stellen sagt auch Theophrast Fr. 12 (Metaph.), 25: Bis zu einem gewissen Grade vermögen wir, von den Wahrnehmungen ausgehend, die Dinge aus ihren Ursachen zu erklären. *ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα μεταβαίνωμεν οὐκέτι δυνάμεθα*, sei es, weil diese keine Ursachen haben, sei es weil unser Auge in das volle Licht zu sehen nicht vermöge.

als solche immer wahr sei, so sei es auch das Denken, sofern es sich auf die Begriffe als solche beziehe [1]). Erhalten wir aber auch dadurch eine Theorie, welche in ihren nächsten Bestimmungen verständlich und in sich einstimmig ist, so bleibt doch die Frage ganz unbeantwortet, was wir uns eigentlich unter dem zu denken haben, durch dessen Anschauung wir die Principien alles vermittelten Wissens, die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze gewinnen; welches Sein ihm an sich zukommt, und in welcher Weise es auf unsern Geist wirkt; welcher Art endlich die Principien sind, die wir auf diesem Weg erhalten: ob sie nur die formalen Gesetze des Denkens ausdrücken, wie diess bei dem Satze des Widerspruchs der Fall ist, oder ob uns auch metaphysische Begriffe, wie der des Seins, der Ursache, der Gottheit, auf diesem Wege gegeben werden. In der Consequenz der aristotelischen Theorie würde diess vielleicht liegen; aber wir näherten uns damit auf bedenkliche Weise der platonischen Lehre von der Anschauung der Ideen; nur dass ebenso, wie die „Formen" den Dingen nicht jenseitig sein sollen (s. u.), auch ihre Anschauung aus einem jenseitigen Leben in das gegenwärtige verlegt wäre. Den letzten Grund dieser Unklarheit werden wir aber darin zu suchen haben, dass der Philosoph, wie sich noch zeigen wird, von der platonischen Hypostasirung der Begriffe sich nur zur Hälfte befreit hat. Die Formen haben für ihn, wie die Ideen für Plato, als Bedingung der Einzeldinge eine eigene metaphysische Existenz, und so eingehend er das allmähliche Hervorwachsen der Begriffe aus der Erfahrung zu verfolgen weiss, werden diese schliesslich doch wieder, wenigstens da, wo sie sich am weitesten von der unmittelbaren Erfahrung entfernen, aus einem logischen Erzeugniss des menschlichen Denkens zum unmittelbaren Abbild einer übersinnlichen Welt und als solches zum Gegenstand einer intellektuellen Anschauung.

Hatte aber schon Plato das Bild der Ideen, das in uns schlummert, erst an der sinnlichen Anschauung zur wirklichen Erinnerung erwachen, das geistige Auge erst nach vielfacher

τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ.

1) De an. III, 6 Schl. s. o. S. 191 m.

Vorbereitung an das Licht der Idee sich gewöhnen lassen, so betrachtet es Aristoteles vollends als selbstverständlich, dass wir am Anfang unserer geistigen Entwicklung von dem Wissen, welches ihr Ziel bildet, noch am weitesten entfernt sind; dass mithin die Erhebung zum Wissen nur in einer stufenweisen Annäherung an dieses Ziel, einer zunehmenden Vertiefung unserer Erkenntniss, im Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen, von der Erscheinung zum Wesen, von den Wirkungen zu den Ursachen, bestehen kann. Das Wissen, welches uns weder als ein fertiges | gegeben ist, noch aus einem höheren abgeleitet werden kann, muss aus dem niedrigeren, aus der Wahrnehmung, hervorgehen [1]). Die zeitliche Entwicklung unserer Vorstellungen steht daher mit ihrer begrifflichen Abfolge im umgekehrten Verhältniss: was an sich das erste ist, ist für uns das letzte; während seiner Natur nach das Allgemeine grössere Gewissheit hat, als das Einzelne, das Princip grössere, als das, was daraus folgt, so hat für uns das Einzelne und Sinnliche grössere Gewissheit [2]),

1) Anal. post. II, 19. 100, a, 10: *οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις* (s. o. 189, 3), *οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως.*

2) Anal. post. I, 2. 71, b, 33: *πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον· λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πoῤῥώτερον· ἔστι δὲ πoῤῥωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.* Phys. I, 1. 184, a, 16: *πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς.* I, 5, Schl. Vgl. Metaph. I, 2. 982, a, 23. V, 11. 1018, b, 29 ff. VII, 4. 1029, b, 4 ff. IX, 8. 1050, a, 4. Top. VI, 4. 141, b, 3. 22. De an. II, 2, Anf. III, 7, Anf. Eth. I, 2. 1095, b, 2. (Noch stärker, aber mehr an Plato, Rep. VII, Anf., als an Aristoteles erinnernd, drückt sich Metaph. II, 1. 993, b, 9 aus.) Nur scheinbar widerspricht diesem, dass Phys. I, 1 fortgefahren wird: *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.* Denn (wie auch Trendelenburg z. Arist. De an. S. 338. Ritter III, 105 u. a. bemerken) es handelt sich hier nicht von dem logisch, sondern von dem sinnlich Allgemeinen, der noch unbestimmten Vorstellung eines Gegenstandes, wie wir z. B. die Vorstellung

und es ist uns aus diesem Grunde diejenige Beweisführung einleuchtender, welche vom Einzelnen, als die, welche vom Allgemeinen ausgeht [1]).

Die Art aber, wie sich aus der Anlage zum Wissen ein wirkliches Wissen entwickelt, ist diese. Das erste ist immer, wie bemerkt, die sinnliche Wahrnehmung. Ohne sie ist kein Denken möglich [2]); wem ein Sinnesorgan fehlt, dem fehlt nothwendig auch das entsprechende Wissen, denn die allgemeinen Grundsätze jeder | Wissenschaft lassen sich nur durch Induktion finden, die Induktion aber beruht auf der Wahrnehmung [3]). Die Wahrnehmung hat nun zunächst das Einzelne zum Inhalt [4]); sofern jedoch im Einzelnen immer auch das Allgemeine enthalten ist, wenn auch noch nicht für sich abgelöst, so richtet sie sich mittelbar auch auf dieses [5]). Oder genauer: was die Sinne wahrnehmen ist nicht die Einzelsubstanz als solche, sondern immer nur gewisse Eigenschaften derselben; diese aber verhalten sich zur Einzelsubstanz selbst bereits wie das Allgemeine, sie sind nicht ein „Dieses“ (*τόδε*), sondern ein „Solches“ (*τοιόνδε*); wiewohl sie daher in der Wahrnehmung nie unter der Form der Allgemeinheit, sondern immer nur an einem Diesen, in einer individuellen Bestimmtheit angeschaut werden, so sind sie doch an sich ein Allgemeines, und es kann sich aus ihrer Wahrnehmung der Gedanke des Allgemeinen entwickeln [6]). Diess ge-

eines Körpers früher haben, als wir seine Bestandtheile deutlich unterscheiden. An sich sind aber immer die einfachen Elemente früher, als das, was aus ihnen zusammengesetzt ist; De coelo II, 3. 286, b, 16. Metaph. XIII, 2. 1076, b, 18. c. 3. 1078, a, 9.

1) Anal. pr. II, 23, Schl.: *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμὸς, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.*

2) De an. III, 8. 432, a, 4 (s. o. 188, 3). De sensu c. 6. 445, b, 16: *οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.*

3) An. post. I, 18.

4) An. post. I, 18. 81, b, 6: *τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις.* Dasselbe oft, z. B. An. post. I, 2 (s. o. 197, 2). c. 31 (s. Anm. 6). Phys. I, 5 Schl. De an. III, 5. 417, b, 22. 27. Metaph. I, 1. 981, a, 15.

5) De an. III, 8, s. S. 188, 3.

6) An. post. I, 31, Anf.: *οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος* (nur das *τόδε* aber ist Einzelsubstanz: *οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε*, Metaph. VII, 13. 1039, a, 1; weiteres unten), *ἀλλ' αἰσθάνεσθαί*

schieht nun so: schon in der sinnlichen Wahrnehmung selbst werden die einzelnen sinnlichen Eigenschaften, also die relativ allgemeinen Bestimmungen, welche der Einzelsubstanz anhaften, unterschieden [1]; aus der Wahrnehmung erzeugt sich sofort mittelst des Gedächtnisses ein allgemeines Bild, indem dasjenige festgehalten wird, was sich in vielen Wahrnehmungen gleichmässig wiederholt, und es entsteht so zunächst die Erfahrung, weiterhin, wenn viele Erfahrungen zu | allgemeinen Sätzen zusammengefasst werden, die Kunst und die Wissenschaft [2]; bis

γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου . . . ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φανερὸν ὅτι οὐδ' ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν. II, 19. 100, a, 17: αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστὶν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίας ἀνθρώπου (die Wahrnehmung hat zwar ein bestimmtes Individuum, Kallias, zu ihrem unmittelbaren Gegenstand; aber was sie uns liefert, ist das Bild eines Menschen mit diesen bestimmten Eigenschaften, dass dieser Mensch Kallias ist, hat auf ihren Inhalt keinen Einfluss). Vgl. weiter De an. II, 12. 424, a, 21 ff. Phys. I, 5. 189, a, 5. Die Uebereinstimmung dieser Stellen mit der sonstigen Lehre des Aristoteles, deren Herstellung noch Heyder (Vergl. der Aristotel. und Hegel'schen Dialektik I, 160 ff.) zu viel zu schaffen macht, wird das im Text gesagte darthun. Auch Metaph. XIII, 10. 1087, a, 15 ff. steht mit derselben nicht wie Kampe (Erkenntnissth. d. Ar. 85) glaubt, im Widerspruch. Das Wissen als δύναμις, heisst es hier, sei τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος. Damit ist aber doch nur gesagt: die Anlage zum Wissen gehe auf das Erkennbare überhaupt, jedes wirkliche Erkennen dagegen sei Erkennen eines bestimmten Gegenstandes; ob dieser Gegenstand ein Einzelding oder ein allgemeiner Begriff ist, kommt nicht in Betracht. Das καθόλου bezeichnet hier das Unbestimmte; vgl. XII, 4. 1070, a, 32. gen. an. II, 8. 748, a, 7. Eth. II, 7. 1107, a, 29.

1) De an. III, 2. 426, b, 8 ff. Daher wird die αἴσθησις An. post. II, 19. 99, b, 35 vgl. De an. III, 3. 428, a, 4. c. 9, Anf. eine δύναμις σύμφυτος κριτική genannt.

2) Anal. post. II, 19. 100, a, 2: ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία. αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. Metaph. I, 1. 980, b, 28: γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦ-

man am Ende zu den allgemeinsten Gründen gelangt, deren wissenschaftliche Erkenntniss desshalb (s. u.) nur durch die methodische Nachbildung desselben Verfahrens, durch die Induktion möglich ist. Während also Plato dadurch zur Idee hinführen will, dass er den Blick von der Erscheinungswelt abkehrt, in der seiner Meinung nach höchstens eine Abspieglung der Idee, nicht diese selbst, angeschaut wird, so besteht nach aristotelischer Ansicht die Erhebung zum Wissen vielmehr darin, dass wir zum Allgemeinen der Erscheinung als solcher vordringen; oder sofern beide die Abstraktion vom unmittelbar Gegebenen und die Reflexion auf das ihm zu Grunde liegende Allgemeine verlangen, so ist doch das Verhältniss dieser Elemente hier und dort ein verschiedenes: bei dem einen ist die Abstraktion vom Gegebenen das erste, und nur unter Voraussetzung dieser Abstraktion hält er ein Erkennen des allgemeinen Wesens für möglich, bei dem andern ist die Richtung auf das gemeinsame Wesen des empirisch Gegebenen das erste, und nur eine nothwendige Folge davon ist es, dass vom sinnlich Einzelnen abstrahirt wird. Aristoteles nimmt desshalb auch die Wahrheit der Sinneserkenntniss gegen ihre Tadler in Schutz: er zeigt, dass trotz ihrer Widersprüche und Täuschungen doch eine richtige Wahrnehmung möglich sei, und trotz ihrer Relativität die Wirklichkeit der Dinge, die wir wahrnehmen, sich nicht bestreiten lasse, dass überhaupt die Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung nur von mangelnder Vorsicht in ihrer Benützung [1]) | herrühren [2]); ja er behauptet sogar, die Wahrnehmung führe

σιν ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθέκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, . . . τέχνης. An denselben Orten findet sich auch das weitere. Phys. VII, 3. 247, b, 20: *ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην.*

1) Hierauf bezieht sich Metaph. IV, 5. 1010, b, 3 ff. 14 ff. XI, 6. 1062, b, 13 ff.

2) Vgl. Metaph. IV, 5. 6. 1010, b, f., wo unter anderem (1010, b, 30 ff.) ausgeführt wird: wenn man auch in gewissem Sinn sagen könne, ohne die wahrnehmenden Wesen gäbe es keine *αἰσθητὰ* als solche, so sei doch undenkbar, dass die *ὑποκείμενα, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν*, ohne die *αἴσθησις*

uns für sich genommen niemals irre, erst in unsern Einbildungen und unsern Urtheilen seien wir dem Irrthum ausgesetzt[1]). Er hat somit im wesentlichen dasselbe unbefangene Zutrauen zu der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen, welches dem unkritischen Bewusstsein überhaupt so natürlich ist; was sich bei ihm um so leichter begreift, da er so wenig, wie die andern griechischen Philosophen, den Antheil unserer subjektiven Thätigkeit an ihrer Erzeugung näher untersucht, sondern sie einfach auf eine Wirkung der Objekte zurückführt, durch welche diese der Seele ihr Bild aufprägen[2]); und auch die von einzelnen seiner Vorgänger gegen die Zuverlässigkeit der Sinne erhobenen Einwürfe hat der Philosoph, welcher der Beobachtung einen so hohen Werth beilegt, der Naturforscher, der einer so breiten Grundlage von erfahrungsmässigem Wissen bedarf, nicht genügend zu würdigen gewusst[3]). Die Sinnestäuschungen will er

nicht vorhanden sein sollten. *οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστιν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου πρότερόν ἐστι.* Ebenso Kat. c. 7. 7, b, 36: *τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι. τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν αἴσθησιν, ἡ δὲ αἴσθησις τὸ αἰσθητὸν οὐ συναναιρεῖ . . . ζῴου γὰρ ἀναιρεθέντος αἴσθησις μὲν ἀναιρεῖται, αἰσθητὸν δὲ ἔσται, οἷον σῶμα, θερμὸν, γλυκὺ, πικρὸν καὶ τἄλλα ὅσα ἐστὶν αἰσθητά.*

1) De an. III, 3. 427, b, 11: *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθὴς καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος.* Ebd. 428, a, 11: *αἱ μὲν* (die *αἰσθήσεις*) *ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς.* Aehnlich II 6. 418, a, 11 ff. Metaph. IV, 5. 1010, b, 2: *οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστὶν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.*

2) Vgl. S. 416 f. 2. Aufl.

3) Es ist S. 200, 2 gezeigt worden, wie Arist. Kat. 7 gerade diejenigen sinnlichen Eigenschaften, die Demokrit für etwas blos subjektives erklärt hatte (s. Th. I, 772, 1. 783, 2), einfach als objektiv gegeben behandelt. Aehnlich hält er Phys. VIII, 3 der Ansicht (des Parmenides), *πάντα ἠρεμεῖν*, neben der treffenden Bemerkung, dass sie schon die *δόξα* und *φαντασία*, als Bewegungen der Seele, (genauer wäre: den Wechsel der Vorstellungen) nicht erklären könne, entgegen (254, a, 30): diess heisse *ζητεῖν λόγον ὧν βέλτιον ἔχομεν ἢ λόγου δεῖσθαι*, es sei ein *κακῶς κρίνειν τὸ πιστὸν καὶ τὸ μὴ πιστὸν καὶ ἀρχὴν καὶ μὴ ἀρχήν.* Das gleiche gelte gegen die Annahme, dass alles beständig bewegt sei, oder das eine immer, das andere nie bewegt. *πρὸς ἅπαντα γὰρ ταῦτα ἱκανὴ μία πίστις· ὁρῶμεν γὰρ ἔνια ὁτὲ μὲν κινούμενα ὁτὲ δ' ἠρεμοῦντα.* Denn, wie er S. 253, a, 33

trotzdem freilich nicht läugnen; er glaubt nur, dass nicht unsere Sinne als solche daran schuld seien: das eigenthümliche, sagt er, was jeder Sinn wahrnimmt, die Farbe, den Ton u. s. f. stellen sie immer oder fast immer getreu dar; eine Täuschung entstehe erst in der Beziehung dieser Eigenschaften auf bestimmte Gegenstände und in der Bestimmung dessen, was nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur aus dem Wahrgenommenen abstrahirt werde[1]).

Diesen Ansichten über die Natur und Entstehung des Wis-

der Meinung, *πάντ᾽ ἠρεμεῖν*, entgegenhält: *τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀῤῥωστία τίς ἐστι διανοίας*, es erscheint ihm ungesund und naturwidrig. Solche Fragen vollends, wie die, woher wir wissen, ob wir wachen oder schlafen, ob wir bei gesunden Sinnen seien u. s. f., hält Arist. für ganz unzulässig: *πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῦσιν οὗτοι εἶναι . . . λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν* (Metaph. IV, 6. 1011, a, 8 ff. vgl. unten S. 172 2. Aufl.) Ihm gilt es für selbstverständlich, dass man über die sinnlichen Eigenschaften der Dinge ebenso, wie über Gut und Böse, Schön und Hässlich, nur bei normaler Beschaffenheit der Sinne und des Geistes entscheiden könne.

1) In diesem Sinn erläutert Arist. selbst seinen Satz. De an. III, 3. 428, b, 18: *ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκὸν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν, ἢ ἄλλο τι* (ob das Weisse z. B. ein Tuch oder eine Wand ist), *ψεύδεται*. (Ebenso c. 6 Schl.) *τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν, οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια· λέγω δ᾽ οἷον κίνησις καὶ μέγεθος, ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς, περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν*. (Ueber diese *κοινὰ* auch De sensu c. 1. 437, a, 8.) De sensu 4. 442, b, 8: *περὶ μὲν τούτων* (die ebengenannten *κοινὰ*) *ἀπατῶνται περὶ δὲ τῶν ἰδίων οὐκ ἀπατῶνται, οἷον ὄψις περὶ χρώματος καὶ ἀκοὴ περὶ ψόφων*. Metaph. IV, 5. 1010, b, 14: auf die Aussagen jedes Sinns können wir uns zunächst nur in Betreff seiner eigenthümlichen Gegenstände verlassen, auf die des Gesichts in Betreff der Farben u. s. w. *ὧν* [*αἰσθήσεων*] *ἑκάστη ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτέ φησιν ἅμα οὕτω καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περὶ τὸ πάθος ἠμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος*. Derselbe Wein kann uns einmal süss ein andermal nicht süss schmecken; *ἀλλ᾽ οὐ τό γε γλυκὺ οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ, οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον*. Die Wahrnehmung zeigt uns zunächst, wie schon S. 198 bemerkt wurde, nur gewisse Eigenschaften; die Subjekte, denen diese Eigenschaften zukommen, werden nicht unmittelbar und ausschliesslich durch die Wahrnehmung bestimmt, und ebensowenig die Eigenschaften, welche aus dem wahrgenommenen erst erschlossen werden.

sens entspricht nun die Richtung der aristotelischen Wissenschaftslehre, der Analytik. Die Wissenschaft soll die Erscheinungen aus ihren Gründen erklären, welche näher in den allgemeinen Ursachen und Gesetzen zu suchen sind. Ihre Aufgabe ist mithin die Ableitung des | Besonderen aus dem Allgemeinen, der Wirkungen aus den Ursachen, oder mit Einem Wort, die Beweisführung, denn in dieser Ableitung besteht eben nach Aristoteles der Beweis. Aber die Voraussetzungen, von denen die Beweise ausgehen, lassen sich nicht wieder auf demselben Weg finden; ebensowenig sind sie jedoch unmittelbar, in einem angeborenen Wissen, gegeben; nur von den Erscheinungen aus können wir zu ihren Gründen, nur vom Besonderen zum Allgemeinen vordringen. Diess kunstmässig zu leisten, ist das Geschäft der Induktion. Der Beweis und die Induktion sind demnach die zwei Bestandtheile des wissenschaftlichen Verfahrens und die wesentlichen Gegenstände der Methodologie. Beide setzen aber die allgemeinen Elemente des Denkens voraus, und können ohne ihre Kenntniss nicht dargestellt werden. Aristoteles lässt desshalb der Lehre vom Beweis eine Untersuchung über die Schlüsse vorangehen, und im Zusammenhang damit sieht er sich genöthigt, auch auf das Urtheil und den Satz, als die Bestandtheile der Schlüsse, näher einzugehen. Zu ihrer selbständigen Bearbeitung kam er aber, wie bemerkt, erst später, und auch da blieb dieser Theil der Logik ziemlich unentwickelt. Noch mehr gilt diess von der Lehre vom Begriff [1]). Nichtsdestoweniger müssen wir mit der letzteren beginnen, um von da zum Urtheil und weiter zum Schluss fortzugehen, da die Erörterungen über diesen doch immer gewisse Bestimmungen über jene voraussetzen.

Mit dem Aufsuchen der allgemeinen Begriffe hatte die Philosophie in Sokrates jene neue Wendung genommen, welcher nicht allein Plato, sondern auch Aristoteles im wesentlichen gefolgt ist. Hieraus ergibt sich von selbst, dass er im allgemeinen die sokratisch-platonische Ansicht von der Natur der Begriffe und der Aufgabe des begrifflichen Denkens voraussetzt [2]). Aber wie wir ihn in seiner Metaphysik der platonischan Lehre von der

1) Vgl. S. 185 f.
2) Vgl. S. 161 f. 169 f.

selbständigen Wirklichkeit des Allgemeinen, was im Begriffe gedacht wird, widersprechen hören werden, so findet er, im Zusammenhang damit, auch für die logische Behandlung der Begriffe einige nähere Bestimmungen nothwendig [1]). Hatte auch schon Plato verlangt, dass bei | der Begriffsbestimmung die wesentlichen, nicht die zufälligen Eigenschaften der Dinge in's Auge gefasst werden [2]), so hatte er doch zugleich alle allgemeinen Vorstellungen zu Ideen verselbständigt, ohne dabei die Eigenschafts- und die Substanzbegriffe genauer zu sondern [3]). Aristoteles thut diess, da ihm eben nur das Einzelwesen für eine Substanz gilt (s. u.). Er unterscheidet nicht blos das Zufällige von dem Wesentlichen [4]), sondern auch innerhalb des letztern das Allgemeine von der Gattung und beide von dem Begriff oder dem begrifflichen Wesen der Dinge [5]). Ein Allgemeines ist alles, was mehreren Dingen nicht blos zufälligerweise, sondern vermöge ihrer Natur gemeinschaftlich zukommt [6]). Ist

1) M. vgl. zum folgenden ausser PRANTL Gesch. d. Log. I, 210 ff. und den übrigen allgemeinen Werken: KÜHN *De notionis definitione qual. Arist. constituerit.* Halle 1844. RASSOW *Arist. De notionis definitione doctrina.* Berl. 1843.

2) S. 1. Abthlg. S. 518 f.

3) Ebd. 584 ff.

4) Ueber den Unterschied des *συμβεβηκὸς* von dem *καθ' αὑτὸ* vgl. m. Anal. post. I, 4. 73, a, 34 ff. Top. I, 5. 102, b, 4. Metaph. V, 7. c 9, Anf. c. 18. 1022, a, 24 ff. c. 30. 1025, a, 14. 28. c. 6, Anf. WAITZ zu Kateg. 5, b, 16. Anal. post. 71, b, 10. Diesen Stellen zufolge kommt einem Gegenstand alles das *καθ' αὑτὸ* zu, was mittelbar oder unmittelbar in seinem Begriff enthalten ist, *κατὰ συμβεβηκὸς* dasjenige, was nicht aus seinem Begriff folgt: zweibeinig zu sein kommt dem Menschen *καθ' αὑτὸ* zu, denn jeder Mensch als solcher ist diess, gebildet zu sein, *κατὰ συμβεβηκός*. Ein *συμβεβηκὸς* ist (Top. a. a. O.) *ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν*. Was daher *καθ' αὑτὸ* von einem Ding ausgesagt wird, gilt von allen unter diesen Begriff fallenden Dingen, was *κ. συμβεβηκὸς*, nur von einzelnen, und desshalb sind alle allgemeinen Bestimmungen ein *καθ' αὑτό*. Metaph. V, 9. 1017, b, 35: *τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτὰ ἀλλ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἁπλῶς λέγεται.* Vgl. Anm. 6. Weiteres über das *συμβεβηκὸς* S. 252 f. 2. Aufl.

5) So Metaph. VII, 3, Anf.: unter der *οὐσία* pflege man vielerlei zu verstehen: *τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος . . . καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.*

6) Anal. post. I, 4. 73, b, 26: *καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ*

dieses Gemeinsame eine abgeleitete Wesensbestimmung, so ist das Allgemeine ein Eigenschaftsbegriff, es bezeichnet eine wesentliche Eigenschaft 1); | ist es das Wesen der betreffenden Dinge selbst, so wird das Allgemeine zur G a t t u n g 2). Treten zu den ge-

ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. part. an. I, 4. 644, a, 24: τὰ δὲ καθόλου κοινά· τὰ γὰρ πλείοσιν ὑπάρχοντα καθόλου λέγομεν. (Ebenso Metaph. VII, 13. 1038, b, 11.) Vgl. vorletzte Anm.

1) Eine solche wesentliche Eigenschaft nennt Arist. ein καθ' αὑτὸ ὑπάρχον, ein πάθος καθ' αὑτὸ, oder συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, indem er im letzteren Fall unter dem συμβεβηκός, von dem vorhin erörterten Sprachgebrauch abweichend, überhaupt das versteht, ὃ συμβαίνει τινὶ, die Eigenschaft; vgl. Metaph. V, 30, Schl. c. 7. 1017, a, 12. III, 1. 995, b, 18. 25. c. 2. 997, a, 25 ff. IV, 1. IV, 2. 1004, b, 5. VI, 1. 1025, b, 12. VII, 4. 1029, b, 13. Anal. post. I, 22. 83, b, 11. 19. c. 4. 73, b, 5. c. 6. 75, a, 18. c. 7. 75, a, 42. Phys. I, 3. 186, b, 18. II, 2. 193, b, 26. c. 3. 195, b, 13. III, 4. 203, b, 33. De an. I, 1. 402, b, 16. Rhet. I, 2. 1355, b, 30. WAITZ zu Anal. post. 71, b, 10. TRENDELENBURG De an. 189 f. BONITZ zu Metaph. 1025, a, 30.

2) Top. I, 5. 102, a, 31: γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. ἐν τῷ τί ἐστι δὲ κατηγορεῖσθαι τὰ τοιαῦτα λεγέσθω, ὅσα ἁρμόττει ἀποδοῦναι ἐρωτηθέντα τί ἐστι τὸ προκείμενον (z. B. bei einem Menschen: τί ἐστι; ζῷον). Metaph. V, 28. 1024, a, 36 ff., wo unter den verschiedenen Bedeutungen von γένος angeführt wird: τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς, τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι . . . οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες. (Dass diese beiden Beschreibungen auf dieselbe Bedeutung des γένος gehen, zeigt BONITZ z. d. St.). Ebd. X, 3. 1054, b, 30: λέγεται δὲ γένος ὃ ἄμφω ταὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα. X, 8. 1057, b, 37: τὸ γὰρ τοιοῦτον γένος καλῶ, ᾧ ἄμφω ἓν ταὐτὸ λέγεται, μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν. Top. VII, 2. 153, a, 17: κατηγορεῖται δ' ἐν τῷ τί ἐστι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί. Jedes γένος ist mithin ein καθόλου, aber nicht jedes καθόλου ein γένος, vgl. Metaph. III, 3. 998, b, 17. 999, a, 21. XII, 1. 1069, a, 27 u. a. St. mit I, 9. 992, b, 12. VII, 13. 1038, b, 16. 35 f. BONITZ z. Metaph. 299 f. Auf den Unterschied der Gattung von der Eigenschaft bezieht sich theilweise auch die Bestimmung (Kateg. c. 2. 1, a, 20 ff. c. 5), dass alles entweder 1) καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, oder 2) ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, oder 3) καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, oder 4) οὔτ' ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται. Wenn nämlich die vierte von diesen Klassen die Einzelwesen umfasst, so sind mit der ersten die Gattungen, mit derselben aber auch (c. 5. 3, a, 21) die artbildenden Unterschiede, mit der zweiten die Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände, überhaupt also die συμβεβηκότα bezeichnet; in die erste gehört der Begriff des Menschen, in die zweite der Begriff der Grammatik, in die vierte der Begriff des Sokrates. Zugleich kommt aber das Unsichere der

meinsamen im Gattungsbegriff enthaltenen Merkmalen für einen Theil seines Umfangs noch weitere wesentliche Merkmale hinzu, durch welche sich derselbe von dem übrigen in der gleichen Gattung enthaltenen | unterscheidet, so entsteht die Art, welche demnach aus der Gattung und den artbildenden Unterschieden zusammengesetzt ist[1]). Wird endlich ein Gegenstand auf diesem

ganzen Eintheilung in der Bestimmung der dritten Klasse zum Vorschein, denn wenn es Begriffe gibt, welche zugleich *καθ' ὑποκειμένου* und *ἐν ὑποκειμένῳ* prädicirt werden, d. h. Gattungs- und Eigenschaftsbegriffe zugleich sind (als Beispiel nennt A. den Begriff der Wissenschaft, welche in der Seele als ihrem *ὑποκείμενον* sei und von den einzelnen Wissenschaften prädicirt werde), so verhalten sich die Gattungen und Eigenschaften nicht als coordinirte Arten des Allgemeinen. Wie fliessend die Grenze zwischen Gattungs- und Eigenschaftsbegriffen ist, wird sich uns auch in der Lehre von der Substanz (Kap. 7, 1) ergeben.

1) Metaph. X, 7. 1057, b, 7: *ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη* (die Artbegriffe schwarz und weiss z. B. entstehen, wie im folgenden erläutert wird, aus dem Gattungsbegriff *χρῶμα* und den unterscheidenden Merkmalen *διακριτικὸς* und *συγκριτικός*: das Weisse ist das *χρῶμα διακριτικὸν*, das Schwarze das *χρῶμα συγκριτικόν*). Top. VI, 3. 140, a, 28: *δεῖ γὰρ τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζειν* (der Gattungsbegriff unterscheidet das zu Einer Gattung gehörige von allem andern) *τὴν δὲ διαφορὰν ἀπό τινος ἐν τῷ αὐτῷ γένει*. Ebd. VI, 6. 143, b, 8, 19. (Weitere Beispiele über den Sprachgebrauch von *διαφορὰ* gibt Waitz Arist. Org. I, 279. Bonitz Ind. ar. 192, a, 23.) Diese Unterscheidungsmerkmale der Arten nennt Arist. *διαφορὰ εἰδοποιὸς* (Top. VI, 6. 143, b, 7. Eth. X, 3. 1174, b, 5.) Von andern Eigenschaften unterscheidet er sie dadurch, dass sie zwar von einem Subjekt prädicirt werden (*καθ' ὑποκειμένου λέγονται*), aber nicht in einem Subjekt seien (*ἐν ὑποκειμένῳ οὐκ εἰσί*), d. h. sie subsistiren nicht in einem solchen Subjekt, das vor ihnen da wäre oder unabhängig von ihnen gedacht werden könnte, sondern in einem solchen, welches nur durch sie dieses bestimmte Subjekt ist (Kat. 5. 3, a, 21 f. vgl. c. 2. 1, a, 24 f.), sie sind nicht accidentelle, sondern Wesensbestimmungen (Metaph. VII, 4. 1029, b, 14. 1030, a, 14. Top. VI, 6. 144, a, 24: *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστὶ, καθάπερ οὐδὲ τὸ γένος· οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν*), sie gehören zum Begriff des Subjekts, von dem sie ausgesagt werden, alles daher, was in ihnen enthalten ist, gilt auch von den Arten und den Einzelwesen, denen sie zukommen. (Kateg. c. 5. 3, a, 21 ff. b, 5.) Es kann desshalb von ihnen gesagt werden, dass sie (zusammen mit der Gattung) die Substanz bilden (Metaph. VII, 12. 1038, b, 19 vgl. folg. Anm.), dass sie etwas substantielles aussagen (Top. VII, 2. s. o. 205, 2); sie selbst jedoch, für sich genommen, sind nicht Substanzen, sondern Qualitäten, drücken nicht

Wege durch seine sämmtlichen unterscheidenden Merkmale so bestimmt, dass diese Bestimmung als Ganzes auf keinen anderen Gegenstand anwendbar ist, so erhalten wir seinen Begriff[1]). Der Gegenstand des Begriffs ist mithin die | Substanz, und zwar genauer die bestimmte Substanz oder das eigenthümliche Wesen der Dinge[2]), und der Begriff selbst ist nichts |

ein τί, sondern ein ποιόν τι aus (Top. IV, 2. 122, b, 16. c. 6. 128, a, 26. VI, 6. 144, a, 18. 21. Phys. V, 2. 226, a, 27. Metaph. V, 14, Anf.) Der anscheinende Widerspruch dieser beiden Bestimmungen, welchen Trendelenburg Hist. Beitr. z. Phil. I, 56 f. Bonitz z. Metaph. V, 14 hervorheben, wird sich in der angedeuteten Weise heben lassen; vgl. Waitz a. a. O.

1) Anal. post. II, 13. 96, a, 24: Manche Eigenschaften der Dinge kommen auch noch anderen zu derselben Gattung gehörigen zu. Τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον (bei der Begriffsbestimmung) μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῇ πρῶτον, ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει (auch noch anderen zukommt), ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος, was dann im folgenden weiter erläutert wird. Ebd. 97, a, 18: den Begriff (λόγος τῆς οὐσίας) eines gegebenen Gegenstandes erhält man, wenn man die Gattung in ihre Arten zerlegt, ebenso die Art, welcher er angehört, in ihre Unterarten, und damit so lange fortfährt, bis man zu dem kommt, ὧν μηκέτι ἐστὶ διαφορά, d. h. was in keine weiteren entgegengesetzten Arten, von denen der fragliche Gegenstand der einen oder der anderen angehörte, zerfällt. (Ueber die sachliche Haltbarkeit dieser Sätze vgl. Bonitz Arist. Metaph. II, 346, 1.) Metaph. VII, 12. 1037, b, 29: οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί (oder wie es 1038, a, 8 heisst: ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος). Die Gattung wird in ihre Arten, diese in ihre Unterarten getheilt und hierin so lange fortgefahren, ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα (ebd. Z. 15), und da nun hiebei jedes folgende Unterscheidungsmerkmal das vorangehende in sich schliesst (das δίπουν z. B. das ὑπόπουν), die zwischen der Gattung und der untersten Artbestimmung liegenden Zwischenglieder mithin in der Definition nicht wiederholt zu werden brauchen (vgl. auch part. an. I, 2, Anf.), so folgt (Z. 19. 1038, a, 28), ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός: wobei aber unter der τελευταία διαφορὰ nicht blos das letzte specifische Merkmal als solches, sondern der durch dasselbe bestimmte Artbegriff zu verstehen ist, welcher die höheren Arten und die Gattung in sich begreift.

2) Zur Bezeichnung dieses im Begriff Gedachten bedient sich Aristoteles verschiedener Ausdrücke; ausser οὐσία und εἶδος, von denen in der Metaphysik weiter zu sprechen sein wird, gehört hieher die Hervorhebung dessen, was ein Wort ausdrückt, durch ein ihm vorangestelltes ὅπερ, z. B. ὅπερ ὄν, ὅπερ ἕν (Phys. I, 3. 186, a, 32 ff.): das Seiende als solches, das Eins als solches (m. vgl. hierüber Bonitz Ind. arist. 533, b, 36 ff.); namentlich

aber das εἶναι mit beigefügtem Dativ (z. B. τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι und dgl., τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι Metaph. X, 1. 1052, b, 16. οὐ γάρ ἐστι τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῷ εἶναι ebd. VII, 4. 1029, b, 14 vgl. Ind. ar. 221, a, 34) und τὸ τί ἦν εἶναι. In dem ersten von diesen zwei Ausdrücken wird der Dativ (mit TRENDELENBURG Rh. Mus. 1828, 481. SCHWEGLER Ar. Metaph. IV, 371) possessiv zu fassen sein, so dass ἀνθρώπῳ εἶναι so viel ist als: εἶναι τοῦτο ὅ ἐστιν ἀνθρώπῳ, dasjenige sein, was dem Menschen zukommt, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι das dem Menschen eigenthümliche Sein, das Wesen des Menschen bezeichnet; ἄνθρωπον εἶναι dagegen nur den Zustand dessen, welcher Mensch ist, die thatsächliche Theilnahme an der menschlichen Natur. Zur Unterstützung dienen dieser Erklärung Ausdrücke wie: τὸ εἶναι αὐτῷ ἕτερον, τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν (BONITZ Ind. ar. 221, a, 42. 54 f. Arist. Stud. IV, 377), und dass nie der Artikel vor dem Dativ steht (dass Ar. nicht sagt: τὸ τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι), steht ihr meines Erachtens nicht im Weg; denn theils wäre das τῷ in diesem Fall hinter τὸ sprachlich unbequem, theils wird gerade durch die Weglassung des Artikels stärker hervorgehoben, dass es sich bei dem ἀνθρώπῳ εἶναι um das einem Menschen als solchem zukommende Sein handelt. Auch das τί ἦν εἶναι wird nun in der Regel mit dem Dativ des Gegenstandes construirt (τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ u. s. w. vgl. Ind. ar. 764, a, 60 f.); denn es ist (wie ALEX. Top. 24 m. Schol. 256, b, 14 sagt) = ὁ τί ἐστι τὸ εἶναι αὐτῷ δηλῶν λόγος. Dazu kommt dann aber der eigenthümliche Gebrauch des Imperfekts, welches wohl dazu dienen soll, dasjenige an den Dingen zu bezeichnen, was nicht dem Moment angehört, sondern in dem ganzen Verlauf ihres Daseins sich als ihr eigentliches Sein herausgestellt hat, das Wesentliche im Unterschied von dem Zufälligen und Vorübergehenden. (Vgl. PLATO Theaet. 156, A: Die Herakliteer behaupten, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο οὐδὲν und andere Beispiele bei SCHWEGLER a. a. O. 373 f.) Τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ bedeutete demnach eigentlich: dasjenige was für den Menschen sein eigentliches Sein war, das wahre Wesen des Menschen, das an ihm, was auch die πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ genannt wird (Metaph. VII, 13. 1038, b, 10. VII, 7, s. u. VII, 5, Schl.). Diess ist aber nur sein ideelles Wesen, dasjenige, was wir denken, wenn wir von dem Zufälligen seiner Erscheinung und dem Stofflichen, worauf diese Zufälligkeit beruht, absehen; vgl. Metaph. VII, 4. 1029, b, 19: ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. c. 7. 1032, b, 14: λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Ebd. XII, 9. 1075, a, 1: ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (sc. τὸ πρᾶγμά ἐστι). c. 8. 1074, a, 35: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. Das τί ἦ. εἶ. fällt daher mit dem εἶδος zusammen; Metaph. VII, 7. 1032, b, 1: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. c. 10. 1035, b, 32: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι. Phys. II, 2. 194, a, 20: τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι. Ebd. c. 3. 194, b, 26: eine der vier Ursachen ist τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ'

anderes, als der Gedanke dieses Wesens [1]); und dieser kommt |

ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη, das gleiche, was Arist. Metaph. I, 3. 983, a, 27 τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, zugleich aber auch τὸν λόγον nennt, wie denn überhaupt alle diese Ausdrücke bei ihm beständig wechseln. Vgl. z. B. De an. II, 1. 412, b, 10, wo οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον durch τὸ τί ἦν εἶναι erklärt wird. Metaph. VI, 1. 1025, b, 28: τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον. VII, 5. 1030, b, 26: τὸ τ. ἦ. εἶ. καὶ ὁ ὁρισμός (ähnlich part. an. I, 1. 642, a, 25 vgl. Phys. II, 2 a. a. O.). Eth. II, 6. 1107, a, 6: κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα. Zu dem einfachen τί ἐστι verhält sich das τί ἦν εἶναι, wie das Besondere und Bestimmte zum Allgemeinen und Unbestimmten. Während das τί ἦν εἶναι nur die Form oder das eigenthümliche Wesen eines Dings bezeichnet, kann auf die Frage: τί ἐστιν; auch durch Angabe des Stoffs oder des aus Stoff und Form Zusammengesetzten, ja selbst einer blossen Eigenschaft geantwortet werden; und auch wenn sie durch Angabe der begrifflichen Form beantwortet wird, muss die Antwort nicht nothwendig den ganzen Begriff der Sache umfassen, sondern sie kann sich auch auf die Gattung oder andererseits auf die Artunterschiede beschränken (den Nachweis gibt Schwegler Arist. Metaph. IV, 375 ff.). Das τί ἦν εἶναι ist mithin eine bestimmte Art des τί ἐστι (daher De an. III, 6. 430, b, 28: τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι, das Sein nach der Seite des Wesens), und es kann desshalb dieses, wie diess bei Arist. sehr häufig ist, in der engeren Bedeutung des τί ἦν εἶναι gebraucht werden, wogegen das letztere niemals in der umfassenderen des τί ἐστι steht, so dass es auch den Stoff oder die blosse Eigenschaft oder das Allgemeine der Gattung, abgesehen von den artbildenden Unterschieden, bezeichnete. Ebenso verhält sich auch das εἶναι mit dem Dativ zu dem εἶναι mit dem Accusativ. Τὸ λευκῷ εἶναι bezeichnet den Begriff des Weissen, τὸ λευκὸν εἶναι die Eigenschaft, weiss zu sein. Vgl. Schwegler a. a. O. 370. Phys. III, 5. 204, a, 23 u. a. St. — Die Formel τὸ τί ἦν εἶναι hat ohne Zweifel Aristoteles aufgebracht: wenn sich Stilpo wirklich ihrer bedient hat (s. 1. Abth. 233, 3), so wird er sie von ihm entlehnt haben. Auch das blosse τί ἦν hat schwerlich schon Antisthenes zur Bezeichnung des Begriffs gebraucht; aus dem wenigstens, was 1. Abth. 252, 1 angeführt wurde, folgt diess nicht. — Ausführlich handeln über das τί ἦν εἶναι und die verwandten Ausdrücke: Trendelenburg (der diesen Gegenstand zuerst gründlich untersucht hat), Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II (1828), 457 ff. De anima 192 ff. 471 ff. Histor. Beitr. I, 34 ff. Schwegler a. a. O. 369 ff. und die von ihm weiter angeführten. Hertling Mat. u. Form b. Arist. 47 f.

1) Anal. post. II, 3. 90, b, 30. 91, a, 1: ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας ... ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ. Ebd. II, 10, Anf.: ὁρισμὸς ... λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι. (Dasselbe ebd. 94, a, 11.) Top. VII, 5. 154, a, 31: ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. Metaph. V, 8. 1017, b, 21: τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο

dadurch zu Stande, dass das Allgemeine der Gattung durch die sämmtlichen unterscheidenden Merkmale näher bestimmt wird [1]). Das Wesen der Dinge liegt aber nach Aristoteles nur in ihrer Form [2]); nur mit dieser hat es daher der Begriff zu thun, von den sinnlichen Dingen als solchen dagegen lässt sich kein Begriff aufstellen [3]), und | auch wenn eine bestimmte Beziehung

οὐσία λέγεται ἑκάστου. Ebenso VII, 4. 1030, a, 6 vgl. Z. 16. b, 4. c. 5. 1030, b, 26. part. an. I, 1. 642, a, 25. Arist. bezeichnet desshalb den Begriff (im subjektiven Sinn) auch mit den Ausdrücken: ὁ λόγος ὁ ὁρίζων τὴν οὐσίαν (part. an. IV, 5. 678, a, 34), ὁ λόγος ὁ τί ἐστι λέγων (Metaph. V, 13. 1020, a, 18) und ähnliche. (Λόγος oder λόγος τῆς οὐσίας steht aber auch, der objektiven Bedeutung von λόγος entsprechend, für die Form oder das Wesen der Dinge z. B. gen. an. I, 1. 715, a, 5. 8. De an. I, 1. 403, b, 2. II, 2. 414, a, 9 u. ö. vgl. vor. Anm.) Der Sache nach gleichbedeutend mit ὁρισμὸς steht ὅρος z. B. Top. I, 5, Anf.: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. c. 4. 101, b, 21. c. 7. 103, a, 25. Anal. post. I, 3. 72, b, 23. II, 10. 97, b, 26. Metaph. VII, 5. 1031, a, 8. c. 13. 1039, a, 19. VIII, 3. 1043, b, 28. c. 6. 1045, a, 26. poët. c. 6. 1449, b, 23. Das gleiche Wort bezeichnet aber auch im weiteren Sinn jeden der beiden Satztheile (Subjekt und Prädikat), und es ist insofern der stehende Ausdruck für die drei Termini der Schlüsse; Anal. pri. I, 1. 24, b, 16: ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις u. s. w. c. 4. 25, b, 32. c. 10. 30, b, 31. c. 34. 48, a, 2. Anal. post. I, 10. 76, b, 35 u. o.

1) Vgl. S. 206, 1. 207, 1. Das Verhältniss dieser beiden Elemente drückt Aristoteles auch so aus, dass er die Gattung als den Stoff, die Artunterschiede als die Form des Begriffs bezeichnet, und eben hieraus erklärt er es, dass beide im Begriff Eins sind. Die Gattung ist das an sich noch unbestimmte, welches erst im Artbegriff seine Bestimmtheit erhält, das Substrat (ὑποκείμενον), dessen Eigenschaften, der Stoff, dessen Form die unterscheidenden Merkmale sind. Das Substrat existirt aber in der Wirklichkeit nie ohne Eigenschaften, der Stoff nicht ohne Form, die Gattung daher nicht ausser den Arten, sondern nur in denselben: sie für sich genommen enthält erst die allgemeine Voraussetzung, die Möglichkeit dessen, was in der untersten Art zur Wirklichkeit kommt; Metaph. VIII, 6 vgl. c. 2. 1043, a, 19. V, 6. 1016, a, 25. c. 28. 1024, b, 3. VII, 12. 1038, a, 25. X, 8. 1058, a, 23 vgl. c. 3. 1054, b, 27. Phys. II, 9, Schl. gen. et corr. I, 7. 324, b, 6 (part. an. I, 3. 643, a, 24 gehört nicht hieher).

2) Vgl. S. 207, 2. Weiteres in der Metaphysik.

3) S. S. 209, 1 und Metaph. VII, 11. 1036, b, 28: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός. c. 15, Anf.: unter Substanz versteht man bald den λόγος allein, bald den λόγος σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος (das σύνολον). ὅσαι μὲν οὖν (sc. οὐσίαι) οὕτω (im Sinne des σύνολον) λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε

der Form auf den Stoff zu dem eigenthümlichen Wesen und also auch zu dem Begriff eines Gegenstandes mitgehört[1]), lässt sich doch nicht dieser sinnliche Gegenstand selbst, sondern nur diese bestimmte Weise des sinnlichen Daseins, nur die allgemeine Form des Gegenstandes, definiren[2]). Folgt nun schon

φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ) ... διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ᾽ ἕκαστα οὔθ᾽ ὁρισμὸς οὔτ᾽ ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ᾽ ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ᾽ ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ᾽ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικὸς, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ᾽ ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ᾽ ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν (s. o. S. 162), οὕτως οὐδ᾽ ἀπόδειξιν οὐδ᾽ ὁρισμὸν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ἀπόδειξις. Sobald man sie nicht mehr wahrnehme, wisse man ja nicht mehr, ob sie noch so seien wie man sie sich denke. (Hiezu vgl. Top. V, 3. 131, b, 21. Anal. pri. II, 21. 67, a, 39.) c. 10. 1035, b, 34: τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστὶν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτά. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ, τῶν καθέκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ (λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικοὺς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους — auch die ersteren haben aber eine ὕλη, nur eine ὕλη νοητή 1036, a, 9 ff.), τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμὸς ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντας (-τα) δ᾽ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερόν ποτε εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν, ἀλλ᾽ ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ· ἡ δ᾽ ὕλη ἄγνωστος καθ᾽ αὑτήν.

1) Wie bei dem Begriff des Hauses (Metaph. VII, 15, s. vor. Anm.), der Seele, der Axt (De an. I, 1. 403, b, 2. II, 1. 412, b, 11), des σιμὸν (Metaph. VII, 5 u. ö.), überhaupt bei allen Begriffen von materiellen und natürlichen Dingen. Vgl. Phys. II, 9, Schl.: wenn auch die materiellen Ursachen den begrifflichen oder Endursachen dienstbar sind, hat doch der Naturforscher beide anzugeben; ἴσως δὲ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἐστὶ τὸ ἀναγκαῖον (die physikalischen, materiellen Ursachen gehören mit zum Begriff der Dinge). ὁρισαμένῳ γὰρ τὸ ἔργον τοῦ πρίειν, ὅτι διαίρεσις τοιαδί· αὕτη δ᾽ οὐκ ἔσται, εἰ μὴ ἕξει ὀδόντας τοιουσδί· οὗτοι δ᾽ οὔ, εἰ μὴ σιδηροῦς. ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου. Vgl. Metaph. VII, 10. 1035, a, 1. b, 14. c. 11. 1037, a, 29.

2) Wenn man einerseits läugnet, dass der Stoff zum Begriff des Dings gehöre, andererseits aber doch zugeben muss, dass sich unzählige Dinge ohne Angabe ihres Stoffes nicht definiren lassen, so erscheint diess zunächst als ein Widerspruch. Aristoteles sucht nun in der angeführten Stelle Metaph. VII, 10 diesem Widerspruch dadurch zu entgehen, dass er sagt: in solchen Fällen werde doch nicht dieser einzelne, durch die Verbindung eines Artbegriffs mit diesem bestimmten Stoff entstandene Gegenstand de-

hieraus, dass sich der Begriff nicht auf | die sinnlichen Einzelwesen als solche bezieht[1]), so muss eben dieses von dem Einzelnen überhaupt gelten: das Wissen geht ja immer auf ein Allgemeines[2]), auch die Wörter, aus denen die Begriffsbestimmung zusammengesetzt ist, sind allgemeine Bezeichnungen[3]); jeder Begriff umfasst mehrere Einzelwesen, oder kann wenigstens mehrere umfassen[4]), und wenn wir auch bis zu den untersten Arten herabsteigen, erhalten wir doch immer nur allgemeine Bestimmungen, innerhalb deren sich die Einzelwesen nicht mehr der Art nach, sondern nur noch durch zufällige Merkmale unterscheiden[5]). Zwischen diesem Zufälligen und den artbildenden |

finirt, sondern nur seine Form, nicht dieser Kreis, sondern der Kreis, oder das *κύκλῳ εἶναι*, nicht diese Seele, sondern die Seele, das *ψυχῇ εἶναι*. Gelöst ist aber die Schwierigkeit damit freilich durchaus nicht. Wenn z. B. die Seele die Entelechie eines organischen Leibes (De an. II, 1), das *τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι* (Metaph. a. a. O. 1035, b, 16) ist, so gehört eben ein so und so beschaffener Stoff mit zu ihrem Begriff.

1) Metaph. VII, 15. 1039, b, 27 s. o. 210, 3.

2) S. o. 161, 4.

3) Metaph. a. a. O. 1040, a, 8: nicht allein die sinnlichen Dinge lassen sich nicht definiren, sondern auch die Ideen; *τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή. ἀναγκαῖον δ' ἐξ ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον· ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὁριζόμενος, ἄγνωστον γὰρ ἔσται. τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν. ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλῳ ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὁρίσαιτο, ζῷον ἐρεῖ ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρξει.*

4) A. a. O. Z. 14 lässt sich A. einwenden: *μηθὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολλοῖς, ἅμα δὲ μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν* (was bei der Begriffsbestimmung wirklich der Fall ist, s. o. 207, 1), und er entgegnet darauf neben anderem (worüber Bonitz z. d. St. z. vgl.) Z. 27: wenn auch ein Gegenstand der einzige in seiner Art sei, wie die Sonne oder der Mond, so könnte doch sein Begriff immer nur solches enthalten, *ὅσα ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται, οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοινὸς ἄρα ὁ λόγος* u. s. w. Aehnlich De coelo I, 9. 278, a, 8: gesetzt es gäbe auch nur Einen Kreis, *οὐθὲν ἧττον ἄλλο ἔσται τὸ κύκλῳ εἶναι καὶ τῷδε τῷ κύκλῳ, καὶ τὸ μὲν εἶδος, τὸ δ' εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.* Ebd. b, 5: es gibt nur Eine Welt, aber doch ist das *οὐρανῷ εἶναι* und das *τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι* zweierlei.

5) Metaph. VII, 10 (s. o. 210, 3): *ὁ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου.* Anal. post. II, 13. 97, b, 26: *αἰεὶ δ' ἐστὶ πᾶς ὅρος καθόλου.* Die Begriffsbestimmung lässt sich zwar so lange fortsetzen, bis alle Artunterschiede erschöpft sind, und die *τελευταία διαφορὰ* erreicht ist, unter dieser bleiben dann aber immer noch die Einzelwesen, welche sich nicht mehr der Art

Unterschieden liegen diejenigen Eigenschaften, welche den Dingen einer gewissen Art ausschliesslich zukommen, ohne doch unmittelbar in ihrem Begriff enthalten zu sein; Aristoteles nennt dieselben Eigenthümlichkeiten (*ἴδια*) [1]; im weiteren Sinne befasst er aber unter diesem Namen einerseits auch die artbildenden Unterschiede und andererseits zufällige Eigenschaften [2].

nach unterscheiden (m. s. hierüber Metaph. X, 9. 1058, a, 34 ff. und oben 207, 1), und insofern *ὅμοια* sind (Anal. post. II, 13. 97, a, 37. b, 7), welche aber doch immer eine Vielheit, ja eine unbestimmte Vielheit bilden, und ebendesshalb nicht Gegenstand der Wissenschaft und des Begriffs sein können; Metaph. III, 4, Anf.: *εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;* vgl. II, 2. 994, b, 20 ff. Top. II, 2. 109, b, 14. Anal. post. I, 24. 86, a, 3 ff. und ebd. c. 19—21 den Nachweis, dass die Beweisführung weder nach oben noch nach unten in's unendliche fortgehen könne. Aristoteles folgt hierin ganz Plato; s. 1. Abth. S. 524, 3. 587, 1. — Die Einzeldinge bezeichnet Arist. mit den Ausdrücken: *τὰ καθ' ἕκαστα* (oder *κ. ἕκαστον*), *τὸ ἀριθμῷ ἓν* (Metaph. III, 4. 999, b, 34. Kateg. c. 2. 1, b, 6 u. o. s. Waitz z. d. St.), *τὰ τινά, ὁ τὶς ἄνθρωπος* u. s. w. (Kat. a. a. O. 1, 4, b. Anal. post. I, 24. 85, a, 34. Metaph. VII, 13. 1038, b, 33), *τόδε τι* (Kat. c. 5. 3, b, 10. Metaph. IX, 7. 1049, a, 27 u. o. s. Waitz zu d. St. der Kategorieen), auch *τὰ ἄτομα* (z. B. Kat. c. 2. 1, b, 6. c. 5. 3, a, 35. Metaph. III, 1. 995, b, 29; ebenso heissen zwar auch die untersten Arten, die nicht wieder in Unterarten zerfallen — die *ἀδιάφορα* s. o. 207, 1 — doch steht in diesem Fall, sofern diese Bedeutung nicht schon aus dem Zusammenhang erhellt, nicht *τὰ ἄτομα* schlechtweg, sondern *ἄτομα εἴδη* und ähnliches; vgl. Metaph. III, 3. 999, a, 12. V, 10. 1018, b, 6. VII, 8, Schl. X, 8. 9. 1058, a, 17. b, 10. XI, 1. 1059, b, 35) oder *τὰ ἔσχατα*, weil sie beim Herabsteigen vom Allgemeinsten zuletzt kommen (Metaph. XI, 1. 1059, b, 26. Eth. N. VI, 12. 1143, a, 29. 33. De an. III, 10. 433, a, 16. De mem. c. 2. 451, a, 26).

1) Top. I, 4. 101, b, 17 unterscheidet er *γένος, ἴδιον* und *συμβεβηκός*; nachdem er sodann das *ἴδιον* wieder in den *ὅρος* und das *ἴδιον* im engern Sinn getheilt hat, definirt er das letztere c. 5. 102, a, 17: *ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος* (sich als Wechselbegriff zu ihm verhält), *οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν* u. s. w.

2) Schon a. a. O. unterscheidet er von dem *ἁπλῶς ἴδιον* das *ποτὲ ἢ πρός τι ἴδιον*, und im 5ten Buch, welches von der topischen Behandlung der *ἴδια* handelt (c. 1), das *ἴδιον καθ' αὑτὸ* von dem *ἴδιον πρὸς ἕτερον*, das *ἀεὶ ἴδ.* von dem *ποτὲ ἴδ.* Von dem *ἴδ. πρὸς ἕτερον* bemerkt er aber selbst (129, a, 32), und von dem *ποτὲ ἴδ.* gilt ohnedem, dass es zu den *συμβεβηκότα* gehöre, als Beispiele des *ἴδ. καθ' αὑτὸ* und *ἀεὶ* führt er

Was unter Einen Begriff fällt, ist, so weit diess der Fall ist, identisch [1]), | was nicht unter Einen Begriff fällt, verschieden [2]); zur vollständigen Identität gehört aber allerdings auch Einheit des Stoffes: solche Einzelwesen, zwischen denen kein Artunterschied stattfindet, sind doch noch der Zahl nach verschieden, weil sich in ihnen derselbe Begriff in verschiedenem Stoffe darstellt [3]). Der begriffliche Unterschied ergibt in seiner Vollendung den conträren, die blosse Verschiedenheit den contradictorischen Gegensatz. Denn conträr entgegengesetzt (*ἐναντίον*) ist dasjenige, was innerhalb derselben Gattung am weitesten von einander abliegt [4]): | der conträre Gegensatz ist nichts anderes, als

andererseits wesentliche Merkmale an, wie *ζῷον ἀθάνατον*, *ζῷον θνητὸν*, *τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκείμενον* (128, b, 19. 35. 129, a, 2). Vgl. vor. Anm.

1) Arist. sagt diess nicht mit diesen Worten, aber es ergibt sich aus seinen Erörterungen über die verschiedenen Bedeutungen des *ταὐτόν*. Top. I, 7 (vgl. VIII, 1. 151, b, 29. 152, b, 31) werden deren drei unterschieden: *γένει ταὐτὸν* ist, was Einer Gattung, *εἴδει ταὐτὸν*, was Einer Art angehört (hierüber vgl. Metaph. X, 8. 1058, a, 18), *ἀριθμῷ ταὐτὸν*, *ὧν ὀνόματα πλείω τὸ δὲ πρᾶγμα ἕν*. Diese letztere Art der Identität lässt sich wieder auf verschiedene Weise ausdrücken: *κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως ὅταν ὀνόματι ἢ ὅρῳ τὸ ταὐτὸν ἀποδοθῇ, καθάπερ ἱμάτιον λωπίῳ καὶ ζῷον πεζὸν δίπουν ἀνθρώπῳ, δεύτερον δ' ὅταν τῷ ἰδίῳ, καθάπερ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν ἀνθρώπῳ, ... τρίτον δ' ὅταν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος, οἷον τὸ καθήμενον ἢ τὸ μουσικὸν Σωκράτει*. Etwas anders wird Metaph. V, 9 eingetheilt: Arist. unterscheidet hier zuerst die *ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκὸς* und *ταὐτὰ καθ' αὑτά*, sodann das *ταὐτὸν εἴδει* und *ἀριθμῷ*, welche beide theils von dem ausgesagt werden, was Einen Stoff, theils von dem, was Ein Wesen habe. (Genauer X, 3. 1054, a, 32: der Zahl nach identisch sei, was sowohl dem Stoff als der Form nach Eins ist.) Im allgemeinen wird die Bestimmung aufgestellt, welche sich auf die obige leicht zurückführen lässt: *ἡ ταὐτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν* (wie in: *αὐτὸ αὐτῷ ταὐτόν*). Da aber (c. 10. 1018, a, 35) die Einheit und das Sein verschiedene Bedeutungen haben können, müsse sich die des *ταὐτόν*, *ἕτερον* u. s. f. nach der ihrigen richten.

2) Metaph. V, 9. 1018, a, 9: *ἕτερα δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἴδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταὐτῷ λέγεται τὸ ἕτερον*. Ueber das *εἴδει* und *γένει ἕτερον* vgl. ebd. X, 8. V, 10. 1018, a, 38 ff. c. 28. 1024, b, 9.

3) S. vor. Anm. und 212, 5. Dass die individuelle Verschiedenheit der Dinge ihren Grund im Stoff haben soll, wird auch später (S. 257 f. 2. Aufl.) noch gezeigt werden.

4) Diese Definition führt Arist. Kateg. c. 6. 6, a, 17. Eth. N. II, 8.

1108, b, 33 als eine überlieferte an (ὁρίζονται); Metaph. X, 4, Anf. trägt er sie jedoch in eigenem Namen vor, und begründet die Bestimmung, dass die Entgegengesetzten derselben Gattung angehören müssen, ausdrücklich mit der Bemerkung: τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα (ein Ton und eine Farbe z. B. sind sich nicht entgegengesetzt, weil sie überhaupt nicht verglichen werden können, ἀσύμβλητα sind). Dagegen lesen wir Metaph. V, 10. 1018, a, 25: ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ (dass die ἐναντία Einem und demselben δεκτικὸν zukommen, bestätigt Metaph. X, 4. 1055, a, 29. De somno 1. 453, b, 27), καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν, καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος. τὰ δ' ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων u. s. w. (Dieses auch X, 4. 1055, a, 35.) Auch Kateg. c. 11, Schl. heisst es: ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι (wie weiss und schwarz), ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν (wie gerecht und ungerecht), ἢ αὐτὰ γένη εἶναι (wie gut und böse). Aehnliches führt Simpl. in Categ., Schol. 84, a, 6 (Ar. Fr. 117) aus der Schrift π. Ἀντικειμένων an, über welche S. 74, 2 zu vergleichen ist. Die reifere und richtigere Darstellung ist aber die Metaph. X (gut und böse z. B. könnten sich nicht entgegengesetzt sein, wenn sie nicht unter denselben Gattungsbegriff, den des sittlichen Verhaltens, fielen), und Aristoteles selbst führt (1055, a, 23 ff.) die früheren Bestimmungen auf den hier aufgestellten Begriff des ἐναντίον zurück. Nur aus diesem erklärt sich auch der Grundsatz (Metaph. III, 2. 996, a, 20. IV, 2. 1004, a, 9. 1005, a, 3. XI, 3. 1061, a, 18. An. pri. I, 36.48, b, 5. De an. III, 3. 427, b, 5. u. o. s. Bonitz u. Schwegler zu Metaph. III, 2 a. a. O.): τῶν ἐναντίων μία ἐπιστήμη. Dieselbe Wissenschaft ist die, welche es mit Dingen derselben Guttung zu thun hat; was verschiedenen Gattungen angehört, wie Ton und Farbe, fällt insofern auch unter verschiedene Wissenschaften. Vgl. a. a. O. 1055, a, 31. Aus jenem Begriff des ἐναντίον wird ferner (a. a. O. 1055, a, 19 vgl. De coelo I, 2. 269, a, 10. 14. Phys. I, 6. 189, a, 13) der Satz abgeleitet, dass jedem nur Einem conträr entgegengesetzt sein könne. Zwischen conträr Entgegengesetzten können unbestimmt viele Zwischenglieder in der Mitte liegen, welche dann aus ihnen zusammengesetzt sind (wie die Farben aus hell und dunkel); doch finden sich solche Mittelglieder nicht zwischen allen, sondern nur zwischen denen, von welchen dem dafür empfänglichen Subjekt nicht nothwendig das eine oder das andere zukommt, bei welchen ein allmählicher Uebergang von dem einen zu dem anderen stattfindet (Metaph. X, 7. Kateg. c.10. 11, b, 38 ff. 12, b, 25 ff. vgl. Simpl. Categ., Schol. in Ar. 84, a, 15 f. 28 ff.); wie es denn hauptsächlich die Veränderungen in der Natur sind, welche Aristoteles bei der Lehre vom ἐναντίον im Auge hat, denn jede Veränderung ist Uebergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten;

der absolute Artunterschied [1]). In contradictorischem Gegensatz stehen dagegen diejenigen Begriffe, welche sich zu einander als Bejahung und Verneinung verhalten [2]), zwischen denen daher nichts in der Mitte liegt [3]), und von denen jedem gegebenen Gegenstand der eine | oder der andere zukommen muss [4]); diese Art des Gegensatzes entsteht, mit anderen Worten, wenn alles das, was in einem Begriff nicht enthalten ist, in einem verneinenden Ausdruck [5]) zusammengefasst, die Gesammtheit der möglichen Bestimmungen nach ihrer Identität oder Verschiedenheit mit einer gegebenen Bestimmung getheilt wird. Zwischen dem conträren und dem contradictorischen Gegensatz steht nach Aristoteles der des Besitzes und der Beraubung [6]); indessen will es ihm nicht recht gelingen, den Unterschied dieses Verhältnisses von den beiden anderen festzustellen [7]). Als eine vierte

Phys. V, 3. 226, b, 2. 6. I, 4. 187, a, 31. c. 5. 188, a, 31 ff. gen. et corr. I, 7. 323, b, 29. — Der obigen Definition des *εἴδει ἐναντίον* entspricht die des *ἐναντίον κατὰ τόπον* Meteor. II, 6. 363, a, 30; Phys. V, 3. 226, b, 32. — Ueber die richtige sprachliche Formulirung der Gegensätze handelte die Schrift *π. Ἀντικειμένων* (s. o. 74, 2.) Simpl. a. a. O. 83, b, 39 ff. (Ar. Fr. 116.)

1) Die *διαφορὰ τέλειος* Metaph. X, 4. 1055, a, 10 ff. 22 ff. Da dieser Gegensatz nur zwischen den abstrakten Begriffen, nicht zwischen konkreten Dingen stattfindet, wollte die Schrift *π. Ἀντικειμένων* nur solche Begriffe (z. B. *φρόνησις* und *ἀφροσύνη*) *ἁπλῶς ἐναντία* genannt wissen, nicht aber das daran theilhabende (wie *φρόνιμος* und *ἄφρων*). Simpl. a. a. O. 83, b, 24 ff. vgl. Plato Phädo 103, B.

2) Die stehende Bezeichnung für diese Art der Entgegensetzung ist daher: *ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντικεῖσθαι;* bei den Urtheilen (s. u.) heisst sie *ἀντίφασις*, und unter demselben Namen wird Phys. V, 3. 227, a, 8. Metaph. IV, 7, Anf. V, 10, Anf. auch der Gegensatz der Begriffe mitbefasst.

3) Metaph. IV, 7. XI, 6. 1063, b, 19. Phys. a. a. O. vgl. was S. 220 über das contradictorische Urtheil zu sagen sein wird; die Art der Entgegensetzung ist nämlich dort dieselbe, wie hier; Kat. c. 10. 12, b, 10.

4) Kateg. c. 10. 11, b, 16 ff. 13, a, 37 ff. Metaph. X, 1057, a, 3.

5) Einem *ὄνομα* oder *ῥῆμα ἀόριστον*; s. u. S. 221, 4.

6) *ἕξις* und *στέρησις*, z. B. sehend und blind. Zum folgenden vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 103 ff.

7) Metaph. V, 22 (und hierauf zurückweisend X, 4. 1055, b, 3) unterscheidet A. drei Bedeutungen der *στέρησις*: 1) *ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι, κἂν μὴ αὐτὸ ᾖν πεφυκὸς ἔχειν, οἷον φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται.* 2) *ἂν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ;* 3) *ἂν πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχῃ.* Allein in der ersten Be-

Art der Entgegensetzung | wird die der Verhältnissbegriffe an-

deutung wäre die Privation gleichbedeutend mit der Negation (blind = nichtsehend), und es könnte von den κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν entgegengesetzten gesagt werden, was auch nach Kat. c. 10. 13, b, 20 ff. (freilich den Postprädicamenten) nicht von ihnen gesagt werden kann, jedes Ding sei entweder das eine oder das andere von ihnen (entweder sehend oder blind), das Verhältniss der στέρησις und ἕξις würde sich mithin auf das der ἀντίφασις zurückführen. Bei den zwei andern Bedeutungen ist diess allerdings nicht der Fall, denn bei ihnen drückt die στέρησις, wie auch Metaph. IV, 12. 1019, b, 3 ff. zugegeben wird, selbst wieder etwas positives, eine Art ἕξις aus; dafür fällt aber, wenn wir die Beraubung in diesem Sinn nehmen, ihr Gegensatz gegen die ἕξις unter den Begriff des ἐναντίον. Der Unterschied beider wird in den Postprädicamenten, Kat. c. 10. 12, b, 26 ff. darin gefunden, dass von den ἐναντία, wenn es zwischen ihnen kein Mittleres gebe (wie zwischen gerade und ungerade), nothwendig jedem dafür empfänglichen Ding das eine oder das andere zukommen müsse (jede Zahl ist entweder gerade oder ungerade); wenn es dagegen ein Mittleres zwischen ihnen gebe, diess niemals der Fall sei (es kann nicht gesagt werden: jedes, was für die Farbe empfänglich ist, muss entweder weiss oder schwarz sein); bei der στέρησις und ἕξις dagegen finde weder das eine noch das andere statt: man könne nicht sagen, „jedem dafür Empfänglichen muss das eine oder das andere der Entgegengesetzten zukommen", denn es könne eine Zeit geben, wo ihm noch keins von beiden zukomme, τὸ γὰρ μήπω πεφυκὸς ὄψιν ἔχειν οὔτε τυφλὸν οὔτε ὄψιν ἔχον λέγεται; man könne die so Entgegengesetzten aber auch nicht zu dem rechnen, zwischen dem es Mittelglieder gebe, ὅταν γὰρ ἤδη πεφυκὸς ᾖ ὄψιν ἔχειν, τότε ἢ τυφλὸν ἢ ὄψιν ἔχον ῥηθήσεται. Allein so lange etwas noch nicht πεφυκὸς ὄψιν ἔχειν ist, ist es eben auch noch kein δεκτικὸν ὄψεως, dieser Fall gehört also gar nicht hieher, und andererseits liegt zwischen dem Besitz und der Beraubung allerdings vieles in der Mitte, nämlich alle Grade des theilweisen Besitzes: es gibt nicht blos Sehende und Blinde, sondern auch Halbblinde. Ein weiterer Unterschied der ἐναντία von dem κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν entgegengesetzten soll (Kat. c. 10. 13, a, 18) darin liegen, dass bei jenen der Uebergang von dem einen zum andern gegenseitig sei (das Weisse kann schwarz und das Schwarze weiss werden), bei diesen nur einseitig, vom Haben zur Beraubung, nicht umgekehrt. Diess ist aber gleichfalls nicht richtig: es kann nicht blos der Sehende blind oder der Reiche arm, sondern auch der Blinde sehend und der Arme reich werden, und wenn diess nicht in allen Fällen möglich ist, so gilt das gleiche auch von den ἐναντία: es kann auch nicht jeder Kranke gesund, alles Schwarze weiss werden. Für das logische Verhältniss der Begriffe wäre dieser Unterschied überdiess ganz unerheblich. Endlich wird Metaph. X, 4. 1055, b, 3. 7. 14 bemerkt: die στέρησις sei eine Art der ἀντίφασις, nämlich die ἀντίφασις ἐν τῷ δεκτικῷ, die ἐναντιότης eine Art der στέρησις (so auch XI, 6. 1063, b, 17), so dass demnach diese

geführt[1]). Von allen diesen | Arten der Entgegensetzung gilt der Satz, dass das Entgegengesetzte unter dieselbe Wissenschaft falle[2]).

drei Begriffe eine Stufenfolge vom Höheren zum Niederen bilden würden. Auch diess kann man aber nur dann sagen, wenn der Begriff der *στέρησις* nicht genauer bestimmt wird; sobald diess geschieht, fällt das Verhältniss der *στέρησις* und *ἕξις* entweder unter die *ἀντίφασις* oder unter die *ἐναντιότης*. Auf die letztere führt auch Anal. post. I, 4. 73, b, 21: *ἔστι γὰρ τὸ ἐναντίον ἢ στέρησις ἢ ἀντίφασις ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον ἄρτιον τὸ μὴ περιττὸν ἐν ἀριθμοῖς;* denn um ein *ἐναντίον* sein zu können, muss die *στέρησις* einen positiven Begriff ausdrücken, und zwar nicht blos indirekt, wie die *ἀντίφασις*, von der sie ja hier unterschieden wird. Das gleiche gilt von Stellen, wie Metaph. VII, 7. 1033, a, 7 ff., wo das Kranke, nach andern Stellen das *ἐναντίον* des Gesunden, als seine *στέρησις* angeführt ist; ebd. XII, 4. 1070, b, 11: *ὡς μὲν εἶδος [αἰτία τῶν σωμάτων] τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις*, denn das Kalte bildet zum Warmen einen conträren Gegensatz, und wenn es ein *εἶδος* ist, kann es keine blosse Verneinung sein; wird es daher auch mit andern analogen Begriffen für eine solche ausgegeben (z. B. De coelo II, 3. 286, a, 25), so erkennt doch Arist. selbst anderswo an, dass es in gewissen Fällen eine natürliche Eigenschaft, kein blosser Mangel sei (part. an. II, 2. 649, a, 18), und dass es die Kraft habe, zu wirken (gen. et corr. II, 2. 329, b, 24), die einer blossen *στέρησις* unmöglich zukommen kann. Vgl. TRENDELENBURG a. a. O. 107 ff. STRÜMPELL Gesch. d. theor. Phil. 227 f. — Von der *στέρησις* und *ἕξις* hatte auch die Schrift *π. Ἀντικειμένων* gehandelt; SIMPL. Schol. in Ar. 86, b, 41. 87, a, 2 (Ar. Fr. 119). Ueber die metaphysische Bedeutung der *στέρησις* und ihr Verhältniss zur *ὕλη* wird später zu sprechen sein.

1) Kat. c. 10. 11, b, 17. 24 ff. Top. II, 2. 109, b, 17. c. 8. 113, b, 15. 114, a, 13. V, 6. 135, b, 17. Metaph. X, 4. 1055, a, 38. c. 3. 1054, a, 23. Wenn Metaph. V, 10 noch zwei weitere Formen der Entgegensetzung genannt sind, so zeigt BONITZ z. d. St. WAITZ Arist. Org. I, 308, dass diese unter die vier sonst allein genannten fallen. Umgekehrt nennt Phys. V, 3. 227, a, 7 nur die *ἀντίφασις* und *ἐναντιότης*. Beispiele solcher Verhältnissbegriffe (Kat. a. a. O. und c. 7. Metaph. V, 15) sind: das Doppelte und das Halbe, überhaupt das Vielfache und sein Theil, das *ὑπερέχον* und *ὑπερεχόμενον;* das Wirkende und das Leidende; das Messbare und das Mass, das Wissbare und das Wissen.

2) S. S. 215 m., und was die Ausdehnung des obigen Satzes auf alle *ἀντικείμενα* betrifft, Metaph. IV, 2. 1004, a, 9. Top. I, 14. 105, b, 33. II, 2. 109, b, 17. VIII, 1. 155, b, 30. c. 13. 163, a, 2. Die Begründung dieses Satzes liegt im allgemeinen darin, dass von den Entgegengesetzten keines ohne das andere gewusst werden kann, dieses selbst aber hat in den verschiedenen Fällen verschiedene Ursachen: beim contradictorischen Gegensatz rührt es daher, dass der negative Begriff Non = A den positiven A

Die Begriffe für sich genommen geben aber noch keine Rede, sie sind weder wahr noch falsch; eine bestimmte Aussage, und ebendamit Wahrheit und Irrthum, findet sich erst im Satze [1]). Durch die Verbindung des Nennworts mit dem Zeitwort, der Subjekts- und der Prädikatsbezeichnung [2]), erhalten wir eine Rede (λόγος) [3]); hat diese Rede die Form der Aussage, wird in ihr etwas bejaht oder verneint, so entsteht, im Unterschied von anderen Redeweisen [4]), der Satz [5]), oder das Urtheil (ἀποφάνσις) [6]), als dessen | Grundform Aristoteles das einfache kategorische Urtheil betrachtet [7]). Ein Urtheil ist wahr, wenn das Denken, dessen innere Vorgänge durch die Sprache bezeichnet werden [8]), dasjenige für verknüpft oder getrennt hält, was in der

unmittelbar voraussetzt und enthält, bei den Correlatbegriffen daher, dass sie sich gegenseitig voraussetzen, beim conträren Gegensatz und bei der στέρησις und ἕξις, so weit sie unter diesen fällt, daher, dass die Kenntniss der entgegengesetzten Artunterschiede die der gemeinsamen Gattung voraussetzt.

1) S. o. S. 191. De interpr. c. 4. c. 5. 17, a, 17. Metaph. VI, 4 vgl. 1. Abth. S. 527, 5. 528, 1.

2) M. s. über ὄνομα und ῥῆμα, welches letztere aber Copula und Prädikat zugleich in sich begreift, De interpr. c. 1. 16, a, 13. c. 2. 3. c. 10. 19, b, 11. Poët. c. 20. 1457, a, 10. 14. Rhet. III, 2. 1404, b, 26. Auch diess ist platonisch; s. 1. Abth. 527, 5. 532, 2.

3) De interpr. c. 4. Rhet. a. a. O.

4) Wie Wunsch, Bitte u. s. w. Die Frage wird Anal. pr. I, 1. 24, a, 22. Top. I, 10. 104, a, 8 (vgl. Waitz Arist. Org. I, 352) zwar unter den Begriff der πρότασις gestellt, aber als πρότασις διαλεκτικὴ von der ἀποδεικτικὴ so unterschieden, dass diese λῆψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως sei, sie dagegen ἐρώτησις ἀντιφάσεως. Aehnliche Definitionen der πρότασις De interpr. 11. 20, b, 23. Anal. post. I, 2. 72, a, 8 vgl. soph. el. 6. 169, a, 8. 14.

5) Πρότασις; über den Ausdruck vgl. m. Biese Phil. d. Arist. I, 128. 2. Waitz Arist. Org. I, 368. Bonitz Ind. ar. 651, a, 33 ff.

6) De interpr. c. 4. 17, a, 1. Anal. pr. I, 1. 24, a, 16.

7) De interpr. c. 5. 17, a, 20: ἡ μὲν ἁπλῆ ἐστιν ἀπόφανσις ... ἡ δὲ ἐκ τούτων συγκειμένη ... ἔστι δὲ ἡ μὲν ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διῄρηνται.

8) Ueber die Sprache als σύμβολον τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων s. m. De interpr. c. 1. 16, a, 3. c. 2, Anf. c. 4. 17, a, 1. soph. el. c. 1. 165, a, 6. De sensu c. 1. 437, a, 14. Rhet. III, 1. 1404, a, 20. Die Vorgänge in der Seele, welche die Worte ausdrücken, sind nach diesen Stellen bei allen Menschen die gleichen, ihre sprachliche Bezeichnung dagegen ist Sache

Wirklichkeit verknüpft oder getrennt ist, falsch, wenn das Gegentheil stattfindet [1]). Der ursprünglichste Unterschied unter den Urtheilen ist daher der der bejahenden und der verneinenden [2]). Jeder Bejahung steht eine Verneinung gegenüber, welche mit ihr einen ausschliessenden (contradictorischen) Gegensatz (*ἀντίφασις*) bildet, so dass entweder die eine oder die andere wahr sein muss, und kein drittes möglich ist [3]); daneben stehen aber gewisse bejahende Sätze zu | gewissen verneinenden (die allgemein bejahenden nämlich zu denen, welche das gleiche all-

der Uebereinkunft und desshalb bei verschiedenen verschieden, wie die Schriftzeichen.

1) Metaph. VI, 4. IX, 1, Anf.

2) De interpr. c. 5, Anf.: *ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις εἶτα ἀπόφασις· οἱ δ᾽ ἄλλοι πάντες συνδέσμῳ εἷς.* Weiteres ebd. c. 5. 6. Anal. pr. I, 1. 24, a, 16. Anal. post. I, 25. 86, b, 33. Die *πρότασις καταφατικὴ* heisst auch *κατηγορικὴ*, die *ἀποφατικὴ* auch *στερητική*. Anal. pr. I, 2. c. 4. 26, a, 18. 31. c. 6. 28, a, 20. b, 6. 15. c. 13. 32, b, 1.

3) De interpr. c. 6. c. 7. 17, b, 16. Anal. post. I, 2. 72, a, 11: *ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὁποτερονοῦν μόριον. ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ᾽ αὑτήν. μόριον δ᾽ ἀντιφάσεως τὸ μὲν τὶ κατά τινος κατάφασις, τὸ δὲ τὶ ἀπό τινος ἀπόφασις.* Weiteres S. 216, 2. 3. Ueber den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten wird später noch weiter zu sprechen sein. Eine Ausnahme von der obigen Regel machen nach De interpr. c. 9 solche Disjunktivsätze, welche sich auf einen zukünftigen Erfolg beziehen, der zufällig ist oder vom freien Willen abhängt. Von ihnen kann man, wie hier bemerkt wird, überhaupt nichts vorher sagen, weder dass sie eintreten, noch dass sie nicht eintreten werden, von ihnen gilt (gen. et corr. II, 11. 337, b, 3) nur *ὅτι μέλλει*, aber nicht *ὅτι ἔσται*, denn dieses schliesst die Möglichkeit des Andersseins aus; es ist daher bei ihnen nur der disjunktive Satz wahr: „sie werden entweder eintreten oder nicht eintreten," von den zwei kategorischen Sätzen dagegen: „sie werden eintreten", und: „sie werden nicht eintreten", keiner. Die letztere Behauptung hat für uns etwas auffallendes; wir würden eher sagen, die eine von beiden Aussagen sei wahr, nur erfahre man erst durch den Erfolg, welche. Allein Arist. betrachtet nur diejenige Aussage als wahr, welcher die Wirklichkeit entspricht; da nun diese in dem angenommenen Fall selbst noch unbestimmt ist, kann nichts bestimmtes mit Wahrheit von ihr ausgesagt werden: wenn es gleich möglich ist, dass etwas geschieht und dass es nicht geschieht, so ist die Behauptung, es werde geschehen, weder wahr noch falsch, sondern sie wird das eine oder das andere erst dadurch, dass ein ihr entsprechender oder widersprechender Thatbestand eintritt. Vgl. Simpl. Categ. 103, β Bas.: nach peripatetischer Lehre sei nur der Disjunktivsatz wahr, „A wird entweder sein oder nicht sein"; welcher Theil dieser Dis-

gemein verneinen) in dem Verhältniss des conträren Gegensatzes, welcher einen dritten möglichen Fall nicht ausschliesst [1]). Eine reine Darstellung dieser Verhältnisse dürfen wir aber freilich bei Aristoteles nicht erwarten. Da er die Copula noch nicht bestimmt vom Prädikat unterscheidet [2]), weiss er auch die richtige Beziehung der Negation noch nicht zu finden: er spricht es nirgends aus, dass sie in Wirklichkeit nur der Copula gilt, nur die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, nicht das Subjekt oder Prädikat selbst verneint [3]), und im Zusammenhang damit führt er die Sätze mit negativem Prädikat oder Subjekt als eine besondere Form auf [4]), während dazu doch eigentlich kein Grund vorliegt [5]). |

junktion dagegen wahr, welcher falsch sein werde, *ἄληπτον εἶναι τῇ φύσει καὶ ἄστατον*. Alle derartigen Aussagen daher *ἤδη μὲν οὐκ ἔστιν ἢ ἀληθῆ ἢ ψευδῆ ἔσται δὲ ἢ τοῖα ἢ τοῖα*. — Zu der Aporie, welche Arist. a. a. O. erörtert, haben ihm wohl die Megariker den Stoff geliefert; vgl. 1. Abth. 220, 1.

1) De interpr. c. 7. 17, b, 20 vgl. was S. 214 über die *ἐναντιότης* bemerkt wurde. Auch die partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätze, welche sich nach späterer Terminologie *subcontrarie* entgegengesetzt sind, werden Anal. pr. II, 8. 59, b, 10 zu den *ἐναντίως ἀντικείμεναι* gerechnet; A. bemerkt jedoch (c. 15, Anf.), sie seien diess nur den Worten, nicht der Sache nach.

2) S. o. 219, 2. De interpr. c. 10. 19, b, 19 wird nun allerdings auch der Fall in's Auge gefasst, *ὅταν τὸ ἔστι τρίτον προςκατηγορῆται*, wie in dem Satz *ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος*. Diess bezieht sich aber nicht auf die Trennung der Copula vom Prädikat, sondern nur darauf, dass in den Existentialsätzen: *ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ἄ.* u. s. w. das Subjekt durch ein adjektivisches Epitheton erweitert sein kann, welches sich seinerseits wieder affirmativ (*δίκαιος ἄ.*) oder negativ (*οὐ δίκαιος ἄ.*) fassen lässt: *ἔστι δίκ. ἄ.* heisst: es gibt einen gerechten Menschen, was etwas anderes ist, als: *ἄνθρωπος δίκαιός ἐστι*, der Mensch ist gerecht. Dass jeder Satz, selbst der Existentialsatz, logisch betrachtet aus drei Bestandtheilen besteht, sagt A. nirgends, und die Schrift *π. Ἑρμηνείας* nimmt ihre Beispiele sogar mit Vorliebe von den zweitheiligen Existentialsätzen her.

3) Anal. pr. I, 46, Anf. c. 3. 25, b, 19 zeigt er wohl, dass zwischen *μὴ εἶναι τοδὶ* und *εἶναι μὴ τοῦτο, μὴ εἶναι λευκὸν* und *εἶναι μὴ λευκὸν* ein Unterschied sei, indem die Sätze der letzteren Art die Form bejahender Sätze haben, aber den eigentlichen Grund davon deckt er nicht auf, auch nicht De interpr. c. 12, worauf Brandis S. 165 verweist.

4) De interpr. c. 3. 16, a, 30. b, 12 sagt er: *οὐκ-ἄνθρωπος* sei kein *ὄνομα, οὐχ-ὑγιαίνει* kein *ῥῆμα*, will dann aber jenes *ὄνομα ἀόριστον*, dieses

| Weiter zieht Aristoteles die Quantität der Urtheile in Betracht, indem er zunächst zwischen den auf eine Mehrheit und den auf Einzelne bezüglichen, und sodann unter den ersteren zwischen den allgemeinen und den partikulären, im ganzen also zwischen allgemeinen, partikulären und individuellen Urtheilen unterscheidet [1]). Auch hier drängt sich aber in den sogenannten unbestimmten Urtheilen eine Kategorie ein, welche eigentlich nicht die logische Form der Gedankenverknüpfung, sondern nur das Grammatische des Ausdrucks betrifft [2]). Sehr wichtig ist

ῥῆμα ἀόριστον nennen, und bringt c. 10 neben den Sätzen *ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἔ. ἄ.* u. s. w. auch die entsprechenden aus negativen Begriffen zusammengesetzten: *ἔστιν οὐκ-ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ο᾽κ-ἄ., ἔστιν οὐ-δίκαιος οὐκ-ἄνθρ., οὐκ ἔστιν οὐ-δίκ. οὐκ-ἄνθρ.* u. s. w. Theophrast nannte diese Sätze: *ἐκ μεταθέσεως* (Ammon. De interpr. 128, b, u. 129, a, u. Philop. Schol. in Ar. 121, a, u.) oder *κατὰ μετάθεσιν* (Alex. Analyt. 134, a, m.).

5) Denn das, worin die Form des Urtheils liegt, diese bestimmte Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, bleibt sich gleich, ob nun Subjekt und Prädikat positive oder negative Begriffe sind; und Aristoteles selbst gibt Anal. pr. I, 3. 25, b, 19 vgl. c. 13. 32, a, 31 zu, dass Ausdrücke, wie *ἐνδέχεται μηδενὶ ὑπάρχειν, ἔστιν οὐκ ἀγαθὸν*, ein *σχῆμα καταφατικὸν* haben.

1) Doch geschieht diess nur De interpr. c. 7. Die allgemeinen Urtheile werden hier als solche bezeichnet, welche *ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνονται καθόλου*, die partikulären, welche auch *ἐν μέρει* oder *κατὰ μέρος* genannt werden (Anal. pr. I, 1. 24, a, 17. c. 2. 25, a, 4. 10. 20 u. ö.), als solche, die *ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν μὴ καθόλου δὲ ἀποφαίνονται*, d. h. in beiden ist das Subjekt ein *καθόλου, ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι*, aber in den einen wird das Prädikat von diesem Subjekt seinem ganzen Umfang nach ausgesagt, in den anderen nicht. Die Analytik dagegen erwähnt der Einzelurtheile noch nicht (vgl. folg. Anm.); und sind sie auch allerdings für den Hauptgegenstand dieser Schrift, die Schlusslehre, ohne Bedeutung, so müsste man doch erwarten, dass Arist., wenn er zur Zeit ihrer Abfassung auf diese Form des Urtheils bereits aufmerksam geworden war, ausdrücklich gesagt hätte, warum er sie hier übergeht. Wenn daher die Schrift *π. ἑρμηνείας* wirklich von ihm herrührt, müsste er erst nach der Abfassung der Analytik die Eigenthümlichkeit der Einzelurtheile in's Auge gefasst haben.

2) Während De interpr. von den unbestimmten Urtheilen nicht mehr gesprochen wird, sagt Anal. pr. I, 1. 24, a, 16 (vgl. c. 2. 25, a, 4. c. 4. 26, b, 3 u. ö.): *πρότασις ... ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος*. Die Beispiele jedoch, welche hier angeführt werden: *τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν*, gehören logisch betrachtet zu den allgemeinen Sätzen, andere, die man herziehen könnte, wie *ἔστιν*

endlich unserem Philosophen, wegen ihrer Bedeutung für die Syllogistik, | die Modalität der Urtheile; er unterscheidet solche, die ein wirkliches, ein nothwendiges, und ein mögliches Sein aussagen [1]); diese Unterscheidung fällt jedoch mit der jetzt üblichen zwischen assertorischen, apodiktischen und problematischen Urtheilen nicht zusammen, denn sie bezieht sich bei Aristoteles nicht auf den Grad der subjektiven Gewissheit, sondern auf die objektive Beschaffenheit der Dinge, und unter dem Möglichen will er dabei überdiess nicht alles, was sein kann, sondern nur dasjenige verstanden wissen, was sein kann, ohne nothwendig zu sein, was mithin sowohl sein als nicht-sein kann [2]). Den Folgesätzen, welche er aus seinen Bestimmungen ableitet, haben zum Theil schon Theophrast und Eudemus widersprochen [3]).

ἄνθρωπος δίκαιος, sind partikuläre. Arist. selbst macht auch in der Analytik von den *προτάσεις ἀδιόριστοι* keinen weiteren Gebrauch; Theophrast bezeichnete mit diesem Namen die partikulär verneinenden (Alex. Analyt. 21, b, m.), oder wie Ammon. De interpr. 73, a, m angibt, die partikulären Sätze überhaupt.

1) Anal. pr. I, 2, Anf.: *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.*

2) Anal. pr. I, 13. 32, a, 18: *λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον.* Z. 28: *ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον.* Metaph. IX, 3. 1047, a, 24: *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* Ebenso c. 4. 1047, b, 9. c. 8. 1050, b, 8: *πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν . . . τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* IX, 9, Anf.: *ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία*: was gesund sein kann, kann auch krank sein, was ruhen kann, kann sich auch bewegen, wer bauen kann, kann auch niederreissen.

3) Arist. sagt, in der Möglichkeit sei zugleich auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten (s. vor. Anm. und De interpr. c. 12. 21, b, 12: *δοκεῖ δὲ τὸ αὐτὸ δύνασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ δυνατὸν τέμνεσθαι ἢ βαδίζειν καὶ μὴ βαδίζειν καὶ μὴ τέμνεσθαι δυνατόν* u. s. w.), indem er für die Bestimmung dieses Begriffs von derjenigen Bedeutung der *δύναμις* ausgeht, wornach sie ein Vermögen zu thun oder zu leiden bezeichnet (Metaph. IX, 1. 1046, a, 9 ff. V, 12, Anf.); und dass diese Möglichkeit des Gegentheils nicht immer eine gleich starke ist, dass das *ἐνδεχόμενον* oder *δυνατὸν* (denn diese beiden Ausdrücke sind der Sache nach gleichbedeutend) bald ein solches bezeichnen soll, was in der Regel, aber doch nicht ausnahmslos, eintritt, bald ein solches, was gleich gut eintreten

Der sog. Relation der | Urtheile schenkt Aristoteles so wenig, als den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen, Beachtung;

und nicht eintreten kann (Anal. pr. a. a. O. 32, b, 4 ff.), ist unerheblich. Er behauptet daher Anal. pr. I, 13. 32, a, 29 (vgl. De coelo I, 12. 282, a, 4), aus dem ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν folge immer auch das ἐνδέχεσθαι μὴ ὑπάρχειν, aus dem παντὶ ἐνδέχεσθαι das ἐνδέχεσθαι μηδενὶ und μὴ παντὶ (die Möglichkeit, dass das fragliche Prädikat keinem, oder nicht allen zukomme — Prantl Gesch. d. Log. I, 267 erklärt die Worte unrichtig); denn da das Mögliche kein Nothwendiges sei, könne von allem, was (blos) möglich ist, auch das Gegentheil stattfinden; und aus demselben Grunde läugnet er (ebd. c. 17. 36, b, 35) für die Möglichkeitssätze die einfache Conversion der allgemein verneinenden Urtheile; denn da das verneinende Urtheil: „es ist möglich, dass kein B A ist", ihm zufolge das bejahende: „es ist möglich, dass jedes B A ist," in sich schliesst, so würde die einfache Conversion des ersteren die einfache Conversion eines allgemein bejahenden Urtheils in sich schliessen, allgemein bejahende Urtheile können aber nicht einfach convertirt werden. Theophrast und Eudemus widersprachen diesen Behauptungen, indem sie unter dem Möglichen alles das verstanden, was stattfinden kann, die Bestimmung dagegen, dass es zugleich auch müsse nicht-stattfinden können, aufgaben, und somit das Nothwendige mit zu dem Möglichen rechneten (Alex. Analyt. pr. 51, b, m. 64, b, u. 72, a, u. b, m. 73, a, u.). Aristoteles selbst (Anal. pr. I, 3. 25, a, 37. De interpr. c. 13. 22, b, 29 vgl. Metaph. IX, 2, Anf. c. 5. 1048, a, 4. c. 8. 1050, b, 30 ff.) gibt mit Rücksicht auf die Naturkräfte (δυνάμεις), die nur in Einer Richtung wirken, zu, dass auch das Nothwendige ein Mögliches (δυνατὸν) genannt werden könne, und dass unter dieser Voraussetzung die allgemein verneinenden Möglichkeitssätze einfach convertirt, und von der Nothwendigkeit auf die Möglichkeit geschlossen werden könne, aber er sagt zugleich auch, von seinem Begriff des Möglichen gelte diess nicht. — Zwei weitere Streitpunkte zwischen Aristoteles und seinen Schülern, über die Alexander eine eigene Schrift verfasst hatte (Alex. Anal. 40, b, m. 83, a, o.), entstanden bei der Frage über die Modalität der Schlussätze in Schlüssen, deren Prämissen verschiedene Modalität haben. Aristoteles sagt, wo die eine Prämisse ein Möglichkeits-, die andere ein Wirklichkeitssatz ist, ergebe sich nur in dem Fall ein vollkommener Schluss, wenn der Obersatz ein Möglichkeitssatz sei; sei es dagegen der Untersatz, so erhalten wir theils einen unvollkommenen Schluss, d. h. einen solchen, dessen Schlussatz nur durch *deductio ad absurdum*, nicht unmittelbar aus den gegebenen Prämissen, gewonnen wird, theils müsse die Möglichkeit, wenn es ein verneinender Schluss ist (richtiger: in allen Fällen) im Schlussatz uneigentlich (nicht von dem, was sein und nicht sein kann) verstanden werden (Anal. pr. I, 15). Theophrast und Eudemus dagegen waren der Meinung, auch in diesem Fall entstehe ein vollkommener Schluss der Möglichkeit (Alex. a. a. O. 56, b, o. u.). Beide Theile von ihrem Begriff des Möglichen aus mit Recht. Versteht man unter dem Möglichen alles, was sein kann, auch das Nothwendige mit einge-

nur in dem, was er vom | ausschliessenden Gegensatz sagt [1]), liegt der Keim zu der Lehre vom disjunktiven Urtheil. Dagegen handelt er eingehend, aber nur im Zusammenhang der Schlusslehre, von der Umkehrung der Urtheile [2]), für welche er die bekannten Regeln [3]) feststellt.

Ausführlicher hat Aristoteles die Lehre von den Schlüssen

schlossen, so sind die Schlüsse ganz richtig und einfach: „Jedes B ist A, jedes C kann B sein, also kann jedes C A sein"; „kein B ist A, jedes C kann B sein, also ist es möglich, dass kein C A ist." Soll dagegen möglich nur das heissen, dessen Gegentheil gleichfalls möglich ist, so kann man solche Schlüsse nicht machen, weil unter dieser Voraussetzung der Untersatz: „jedes C kann B sein", den verneinenden Satz mit enthält: „jedes C kann nicht-B-sein." Und wie Theophrast und Eudemus in diesem Fall einfach daran festhielten, dass die Modalität des Schlussatzes sich nach der schwächeren von den Prämissen richte (Alex. a. a. O.), so behaupteten sie nach demselben Grundsatz, wenn die eine Prämisse assertorisch, die andere apodiktisch ist, sei der Schlussatz assertorisch (Alex. a. a. O. 40, a, m. 42, b, u., aus ihm wohl Philop., Schol. in Arist. 158, b, 18. 159, a, 6), während er nach Aristoteles (Anal. pr. I, 9 ff.) dann apodiktisch ist, wenn es der Obersatz ist. Auch in diesem Fall lässt sich, je nach der Bedeutung, welche der Modalität der Sätze beigelegt wird, beides behaupten. Sollen die Sätze: „B muss A sein", „B kann nicht A sein", das ausdrücken, dass zwischen B und A nicht zufälliger- sondern nothwendigerweise eine Verbindung stattfinde, oder nicht stattfinde, so folgt, dass auch zwischen jedem in B Enthaltenen und A vermöge derselben Nothwendigkeit eine Verbindung stattfindet oder nicht stattfindet (wenn alle lebenden Wesen kraft einer Naturnothwendigkeit sterblich sind, so gilt dasselbe auch von jeder Art lebender Wesen z. B. den Menschen); wie diess Aristoteles a. a. O. 30, a, 21 ff. ganz klar zeigt. Sollen dagegen jene Sätze besagen, dass wir genöthigt seien, A mit B verbunden oder nicht verbunden zu denken, so lässt sich der Satz: „C muss (beziehungsweise: kann nicht) A sein", aus dem Satze: „B muss (oder: kann nicht) A sein" nur dann ableiten, wenn wir uns C unter B subsumirt zu denken genöthigt sind; wissen wir dagegen nur thatsächlich (assertorisch), dass C B ist, so wissen wir auch nur thatsächlich, dass C das ist oder nicht ist, was wir uns mit B verbunden oder nicht verbunden denken müssen.

1) S. o. S. 220.

2) Anal. pr. I, 2. 3 vgl. c. 13. 32, a, 29 ff. c. 17. 36, b, 15 ff. II, 1. 53, a, 3 ff.

3) Einfache Umkehrung der allgemein verneinenden und partikulär bejahenden, partikuläre (die später sogenannte *conversio per accidens*) der allgemein bejahenden, gar keine Conversion der partikulär verneinenden Urtheile — denn die *conversio per contrapositionem* kennt er noch nicht.

entwickelt, und sie gerade ist auch seine eigenste Entdeckung[1]). Wie | er den Namen des Syllogismus in die Wissenschaft eingeführt hat[2]), so ist er auch der erste, der es bemerkt hat, dass jeder Zusammenhang und Fortschritt unseres Denkens auf der syllogistischen Verknüpfung der Urtheile beruht. Ein Schluss ist eine Gedankenverbindung, in welcher aus gewissen Annahmen, vermöge ihrer selbst, etwas weiteres, von ihnen verschiedenes, mit Nothwendigkeit hervorgeht[3]); dass es sich hiebei immer zunächst nur um zwei Annahmen, oder genauer, um zwei Urtheile handle, aus denen ein drittes abgeleitet werden soll, dass daher kein Schluss mehr als zwei Vordersätze haben könne, zeigt Aristoteles am Anfang seiner Schlusslehre nicht ausdrücklich, wenn er es auch später[4]) an derselben nachweist. Die Ableitung eines dritten Urtheils aus zwei gegebenen wird aber nur in der Verknüpfung der in diesen noch unverbundenen Begriffe bestehen können[5]), und eine solche ist nur dann möglich, wenn sie durch einen mit beiden verbundenen Begriff vermittelt wird[6]). Jeder Schluss muss daher nothwendig drei Begriffe, nicht mehr und nicht weniger, enthalten[7]), von denen der mittlere in dem

1) Wie er selbst sagt soph. el. c. 34. 183, b, 34. 184, b, 1.

2) Vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 264.

3) Anal. pr. I, 1. 24, b, 18: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.* (Ebenso Top. I, 1. 100, a, 25 vgl. soph. el. c. 1. 165, a, 1.) *λέγω δὲ „τῷ ταῦτα εἶναι" τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ „διὰ ταῦτα συμβαίνειν" τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προςδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.*

4) Anal. pr. I, 25. 42, a. 32. Was die Terminologie betrifft, so heissen die Vordersätze gewöhnlich *προτάσεις*, Metaph. V, 2. 1013, b, 20: *ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος*, der Untersatz Eth. N. VI, 12. 1143, b, 3. VII, 5. 1147, b, 9: *ἡ ἑτέρα* (oder *τελευταία πρότασις*), der Schlussatz stehend *συμπέρασμα*. Anal. pr. II, 1. 53, a, 17 ff. jedoch steht *συμπέρ.* vom Subjekt des Schlussatzes.

5) Ein Satz, den Arist. allerdings nicht in dieser Form ausspricht, der aber aus seiner Definition des Urtheils unmittelbar folgt, wenn wir dieselbe auf den vorliegenden Fall anwenden.

6) Vgl. Anal. pr. I, 23. 40, b, 30 ff., namentlich aber 41, a, 2.

7) A. a. O. c. 25, Anf. Ebd. 42, b, 1 ff. über die Zahl der Begriffe und Sätze in ganzen Schlussreihen. Von den drei Begriffen (*ὅροι* s. o. 209, 1, Schl.) eines Schlusses heisst der, welcher in beiden Vordersätzen vorkommt, *μέσος*, der, von welchem dieser umfasst wird, der höhere (*μεῖζον* oder *πρῶτον ἄκρον*), der, welcher von ihm umfasst wird, der niedrigere (*ἔλαττον*

einen Vordersatze mit dem ersten, in dem andern mit dem dritten in einer Weise verbunden ist, welche die Verbindung des ersten mit dem dritten im Schlussatz herbeiführt. Dieses selbst | aber ist auf dreierlei Art möglich. Da nämlich jedes Urtheil in der Verknüpfung eines Prädikats mit einem Subjekt besteht (die hypothetischen und disjunktiven Urtheile lässt ja Aristoteles ausser Rechnung), und da die Verbindung zweier Urtheile zum Schluss, oder die Ableitung des Schlussatzes aus den Vordersätzen, auf der Beziehung des Mittelbegriffs zu den beiden andern beruht, so wird die Art und Weise jener Verbindung (die Form des Schlusses) von der Art abhängen, in welcher der Mittelbegriff auf die andern bezogen ist[1]). Hiefür zeigen sich aber nur drei Möglichkeiten. Der Mittelbegriff kann entweder Subjekt des höheren und Prädikat des niedrigeren Begriffs sein, oder Prädikat von beiden, oder Subjekt von beiden[2]); den vierten möglichen Fall, dass er Subjekt des niedrigeren und Prädikat des höheren Begriffs sei, fasst Aristoteles nicht ausdrücklich in's Auge; wir werden ihn aber desshalb um so weniger zu tadeln haben, da dieser Fall wirklich bei einem reinen und strengen Verfahren nicht vorkommen kann[3]). Wir erhalten

ἄκρον oder ἔσχατον). Anal. pr. I, 4. 25, b, 35. 32. 26, a, 21. c. 38, Anf. u. o. Anal. pr. II, 23. 68, b, 33 f. wird der Oberbegriff schlechtweg ἄκρον, der Unterbegriff τρίτον genannt.

1) Anal. pr. I, 23. 41, a, 13, am Schluss des Abschnitts über die Schlussfiguren, fährt Arist., nachdem er die Nothwendigkeit und Bedeutung des Mittelbegriffs, als Verbindungsglied zwischen *major* und *minor*, entwickelt hat, fort: *εἰ οὖν ἀνάγκη μέν τι λαβεῖν πρὸς ἄμφω κοινὸν, τοῦτο δ' ἐνδέχεται (ἢ γὰρ τὸ Α τοῦ Γ καὶ τὸ Γ τοῦ Β κατηγορήσαντας, ἢ τὸ Γ κατ' ἀμφοῖν, ἢ ἄμφω κατὰ τοῦ Γ), ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ εἰρημένα σχήματα, φανερὸν ὅτι πάντα συλλογισμὸν ἀνάγκη γίνεσθαι διὰ τούτων τινὸς τῶν σχημάτων.* Vgl. c. 32. 47, a, 40 ff. und die eingehende Erörterung von Ueberweg Logik §. 103, S. 276 ff.

2) Die Stellung der Sätze ist bekanntlich für die Form des Schlusses gleichgültig; die seitdem übliche Voranstellung des Obersatzes ergibt sich aber für Aristoteles natürlicher, als für uns. Er beginnt nämlich bei der Darstellung der Schlüsse nicht, wie wir es gewohnt sind, mit dem Subjekt, sondern mit dem Prädikat des Obersatzes: *Α ὑπάρχει παντὶ τῷ Β, Β ὑπάρχει παντὶ τῷ Γ*, so dass also bei ihm auch im Ausdruck ein stetiges Herabsteigen vom höheren zum Mittelbegriff und von diesem zum niedrigeren stattfindet. Vgl. Ueberweg a. a. O. S. 276.

3) Was hier allerdings nicht nachgewiesen werden kann.

demnach drei Schlussfiguren (σχήματα), welche sämmtlich der kategorischen Schlussform angehören; für die sogenannte vierte Figur der späteren Logik [1]) lässt Aristoteles, wie bemerkt, keinen Raum, und den hypothetischen Schluss hat er so wenig, wie den disjunktiven, als eigene Form behandelt [2]). |

Fragt man nun, was für Schlüsse in diesen drei Figuren möglich sind, so ist zu beachten, dass in jedem Schluss ein allgemeiner, und ebenso in jedem ein bejahender Satz vorkommen muss [3]); dass ferner der Schlussatz nur dann allgemein sein kann, wenn es beide Vordersätze sind [4]); dass endlich in jedem Schluss sowohl hinsichtlich der Qualität als hinsichtlich der Modalität mindestens einer der Vordersätze dem Schlussatz ähnlich sein muss [5]). Doch hat Aristoteles diese Bestimmungen nicht in allgemeiner Weise aus der Natur des Schlussverfahrens abgeleitet,

1) M. vgl. über sie Th. III, a, 738 2. Aufl. besonders aber PRANTL Gesch. d. Log. I, 570 f.

2) Ob diess ein Mangel, oder wie PRANTL Gesch. d. Log. I, 295 will, ein Vorzug der aristotelischen Logik ist, haben wir hier gleichfalls nicht zu untersuchen; wenn jedoch dieser Gelehrte mit BIESE (Phil. d. Arist. I, 155) die von andern vermisste Berücksichtigung der hypothetischen Schlüsse in den Bemerkungen über die Voraussetzungsschlüsse (συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως) Anal. pr. I, 23. 40, b, 25. 41, a, 21 ff. c. 29. 45, b, 22. c. 44 sucht, so vermischt er zwei verschiedenartige Dinge. Aristoteles bezeichnet als hypothetische Schlüsse diejenigen, welche von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehen (vgl. WAITZ z. Anal. 40, b, 25); wir verstehen darunter solche, deren Obersatz ein hypothetisches Urtheil ist; dieses beides fällt aber gar nicht nothwendig zusammen: eine unbewiesene Voraussetzung kann auch in einem kategorischen Satz ausgedrückt, umgekehrt ein hypothetischer Satz vollständig erwiesen sein, und die gleiche Behauptung kann möglicherweise ohne Aenderung ihres Sinnes sowohl kategorisch als hypothetisch gefasst werden. Unsere Unterscheidung des Kategorischen und Hypothetischen betrifft ausschliesslich die Form der Urtheilsbildung, nicht die wissenschaftliche Gewissheit der Sätze.

3) Anal. pr. I, 24, Anf.: ἔτι τε ἐν ἅπαντι (sc. συλλογισμῷ) δεῖ κατηγορικόν τινα τῶν ὅρων εἶναι καὶ τὸ καθόλου ὑπάρχειν. Das erstere wird nicht weiter bewiesen, indem Arist. wohl voraussetzt, dass es aus der vorangehenden Darstellung der Schlussfiguren erhelle; zum Beweis des zweiten fährt er fort: ἄνευ γὰρ τοῦ καθόλου ἢ οὐκ ἔσται συλλογισμὸς, ἢ οὐ πρὸς τὸ κείμενον, ἢ τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτήσεται, was im folgenden näher ausgeführt wird.

4) A. a. O. 41, b, 23.

5) A. a. O. Z. 27.

sondern erst aus seiner Uebersicht über die einzelnen Schlussweisen abstrahirt.

Diese selbst ist bei ihm sehr sorgfältig ausgeführt. Er weist nicht allein für die drei Figuren die bekannten Schlussformen nach [1]), sondern er untersucht auch mit eingehender Genauigkeit, welchen Einfluss die Modalität der Vordersätze, sowohl in reinen als in | gemischten Schlüssen, auf die des Schlussatzes und auf das ganze Schlussverfahren ausübt [2]). Als vollkommene Schlüsse betrachtet er aber nur die der ersten Figur, weil bei ihnen allein, wie er glaubt, die Nothwendigkeit der Schlussfolgerung unmittelbar aus ihnen selbst erhellt; die beiden andern dagegen liefern unvollkommene Schlüsse und müssen durch die erste vollendet werden: ihre Beweiskraft beruht darauf und ist dadurch zu erweisen, dass sie durch Umkehrung der Sätze oder auf apagogischem Wege auf die erste Figur zurückgeführt werden [3]). Die gleichen Schlussformen kommen selbstverständlich auch bei dem apagogischen und überhaupt bei dem voraussetzungsweisen Verfahren in Anwendung [4]).

Wie nun diese Formen für den wissenschaftlichen Gebrauch zu handhaben, und welche Fehler dabei zu vermeiden sind, hat Aristoteles gleichfalls ausführlich erörtert. Er zeigt zuvörderst, was für Sätze schwieriger zu erweisen und leichter zu widerlegen sind, und umgekehrt [5]); er gibt sodann Regeln für die Auffindung der Vordersätze, welche den Schlüssen zu Grunde gelegt werden sollen, mit Rücksicht auf die Qualität und Quan-

1) Für die erste Figur (um die scholastischen Bezeichnungen zu gebrauchen) die Modi: *Barbara, Darii, Celarent, Ferio* (Anal. pr. I, 4); für die zweite: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco* (ebd. c. 5); für die dritte: *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Fresison* (c. 6).

2) A. a. O. c. 8—23, vgl. die Bemerkungen S. 223, 3.

3) M. s. die angeführten Abschnitte, namentlich c. 4, Schl. c. 5, Schl. c. 6, Schl. c. 7. 29, a, 30. b, 1 ff. c. 23, vgl. c. 1. 24, b, 22: *τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προςδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἀτελῆ δὲ τὸν προςδεόμενον ἢ ἑνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὅρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων.* Die Prüfung der aristotelischen Ansicht darf ich mir auch hier ersparen.

4) A. a. O. c. 23. 41, a, 21 ff. vgl. oben S. 227, 1.

5) A. a. O. c. 26.

tität der zu beweisenden Sätze[1]), nicht ohne bei diesem Anlass auf die platonische Methode der Eintheilung[2]) einen tadelnden Blick zu werfen[3]); er handelt | eingehend darüber, was man zu beobachten und wie man zu verfahren hat, um den so gefundenen Stoff der Beweise in die regelrechte Schlussform zu fassen[4]). Er bespricht ferner die Tragweite der Schlüsse in Beziehung auf den Umfang des durch sie Erschlossenen[5]), die Schlüsse aus falschen Vordersätzen[6]), den Zirkelschluss[7]) und die Umkehrung des Schlusses[8]), die Widerlegung aus den Folge-

1) A. a. O. c. 27—29, auch hier (c. 29) mit der ausdrücklichen Anwendung auf die apagogischen und Voraussetzungsschlüsse.

2) M. s. über diese: 1. Abth. 523 ff.

3) Die Begriffe mittelst fortgesetzter Eintheilungen bestimmen zu wollen, sagt er c. 31, sei verfehlt, denn gerade die Hauptsache, das zu beweisende, müsse man dabei voraussetzen. Wenn es sich z. B. um den Begriff des Menschen als eines *ζῷον θνητὸν* handle, so würde aus den Sätzen: „alle lebenden Wesen sind entweder sterblich oder unsterblich, der Mensch ist ein lebendes Wesen“ nur folgen, dass der Mensch entweder sterblich oder unsterblich sei, dass er ein *ζῷον θνητὸν* sei, ist blosses Postulat. A. sagt desshalb von der Eintheilung, sie sei *οἷον ἀσθενὴς* (nicht bündig) *συλλογισμός*. Aehnlich Anal. post. II, 5. Auch part. an. I, 2 f. wird das platonische Verfahren getadelt, weil es (der S. 207, 1 besprochenen Regel zuwider) die Zwischenglieder unnöthig vervielfältige, dasselbe unter verschiedenen Gattungen aufführe, negative Merkmale aufstelle, nach allen möglichen sich kreuzenden Gesichtspunkten theile u. s. w. Vgl. MEYER Arist. Thierkunde 71 ff.

4) A. a. O. c. 32—46.

5) Anal. pr. II, 1.

6) Ebd. c. 2, Anf. (vgl. Top. VIII, 11 f. 162, a, 9. b, 13): *ἐξ ἀληθῶν μὲν οὖν οὐκ ἔστι ψεῦδος συλλογίσασθαι, ἐκ ψευδῶν δ᾽ ἔστιν ἀληθὲς, πλὴν οὐ διότι ἀλλ᾽ ὅτι· τοῦ γὰρ διότι οὐκ ἔστιν ἐκ ψευδῶν συλλογισμός* (weil nämlich falsche Vordersätze eben die Gründe, das *διότι*, falsch angeben, vgl. S. 170, 2). Unter welchen Bedingungen diess in den einzelnen Figuren möglich ist, erörtert c. 2—4.

7) *Τὸ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι.* Dieses besteht darin, dass der Schlussatz eines Schlusses, welcher dann aber natürlich anderweitig feststehen muss, in Verbindung mit der umgekehrten einen Prämisse zum Erweis der anderen gebraucht wird. Ueber die Fälle, in welchen diess möglich ist, s. m. a. a. O. c. 5—7; gegen den fehlerhaften Zirkel im Beweis Anal. post. I, 3. 72, b, 25.

8) Aufhebung der einen Prämisse durch die andere in Verbindung mit dem contradictorischen oder conträren Gegentheil des Schlussatzes; a. a. O. c. 8—10.

sätzen [1]), die Schlüsse, welche sich ergeben, wenn die Vordersätze eines Schlusses in ihr Gegentheil umgesetzt werden [2]), die mancherlei Fehler im Schliessen und die Mittel, ihnen zu begegnen [3]). Er untersucht endlich diejenigen Arten der Beglaubigung, welche nicht zur Beweisführung im strengen Sinn gehören [4]), um auch an ihnen das einer jeden eigenthümliche | Schlussverfahren nachzuweisen [5]). Wir können auf diese Untersuchungen hier nicht näher eintreten, so viel ihnen auch die Anwendung des syllogistischen Verfahrens ohne Zweifel zu ver-

1) Die *Deductio ad absurdum*, ὁ διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμός c. 11—14, vgl. Top. VIII, 2. 157, b, 34. c. 12. 162, b, 5 und Anal. post. I, 26, wo bemerkt wird, dass die direkte Beweisführung höheren wissenschaftlichen Werth habe.

2) A. a. O. c. 15.

3) Die *petitio principii* (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι) c. 16 vgl. Top. VIII, 13; das μὴ παρὰ τοῦτο συμβαίνειν τὸ ψεῦδος c. 17; das πρῶτον ψεῦδος c. 18 vgl. Top. VIII, 10; daraus abgeleitete Regeln für das Disputiren c. 19 f.; über die Täuschung durch voreilige Voraussetzungen c. 21; über die Prüfung gewisser Voraussetzungen durch Umkehrung der in einem Schluss enthaltenen Sätze c. 22.

4) Die Induktion c. 23; das Beispiel c. 24 (vgl. Anal. post. I, 1. 71, a, 9. Rhet. I, 2. 1356, b, 2. 1357, b, 25. II, 20); die ἀπαγωγή (Zurückführung einer Aufgabe auf eine andere, leichter zu lösende) c. 25; die Instanz (ἔνστασις) c. 26; den Schluss aus dem Wahrscheinlichen (εἰκός) oder gewissen Anzeichen (σημεῖα), welchen A. Enthymem nennt, c. 27. Das wichtigste von diesen ist die Induktion, über die wir auch später noch zu sprechen haben werden. Sie besteht darin, dass der Obersatz mittelst des Unter- und Schlussatzes bewiesen wird. Wenn z. B. apodiktisch zu schliessen wäre: „alle Thiere, die wenig Galle haben, sind langlebig; der Mensch, das Pferd u. s. w. haben wenig Galle, also sind sie langlebig", so schliesst die Induktion: „der Mensch, das Pferd u. s. f. sind langlebig, der Mensch u. s. f. haben wenig Galle, also sind die Thiere, die wenig Galle haben, langlebig", was aber nur angeht, wenn der Unterbegriff (Thiere die wenig Galle haben) mit dem Mittelbegriff (der Mensch u. s. f.) gleichen Umfang hat, wenn somit der Untersatz („der Mensch u. s. f. haben wenig Galle") einfach umgekehrt und dafür gesetzt werden kann: „die Thiere, welche wenig Galle haben, sind der Mensch u. s. w." (A. a. O. c. 23).

5) Das nähere über diese Erörterungen s. m. b. Prantl S. 299—321. In der Auswahl und Reihenfolge der einzelnen Abschnitte lässt sich keine strenge Disposition wahrnehmen, wenn auch das verwandte zusammengestellt ist. Ueber die Gliederung der ersten Analytik im ganzen vgl. m. Brandis S. 204 f. 219 ff.

danken hat, und so entschieden auch sie die Sorgfalt beweisen, mit welcher der Philosoph an seiner Ausbildung arbeitete.

Auf der Grundlage der Syllogistik erbaut sich nun die Lehre von der wissenschaftlichen Beweisführung, welche Aristoteles in der zweiten Analytik niedergelegt hat. Jeder Beweis ist ein Schluss, aber nicht jeder Schluss ein Beweis; sondern allein der wissenschaftliche Schluss verdient diese Bezeichnung [1]). Das Wissen besteht aber in der Erkenntniss der Ursachen, und Ursache einer Erscheinung ist dasjenige, woraus sie mit Nothwendigkeit hervorgeht [2]). Ein Beweis und ein Erkennen durch Beweis findet daher nur da statt, wo etwas aus seinen ursprünglichen | Ursachen erklärt wird [3]), und Gegenstand der Beweisführung ist nur das Nothwendige: der Beweis ist ein Schluss aus nothwendigen Vordersätzen [4]); nur bedingter Weise kann man auch das, was in der Regel, aber nicht ausnahmslos, stattfindet, in seine Aufgabe mit aufnehmen [5]). Das Zufällige dagegen kann nicht bewiesen und überhaupt nicht gewusst wer-

1) Anal. post. I, 2. 71, b, 18: *ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν.* Und nachdem die Erfordernisse eines solchen aufgezählt sind: *συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ᾽ οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην.*

2) A. a. O. c. 2, Anf.: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ᾽ ἕκαστον ἁπλῶς . . . ὅταν τήν τ᾽ αἰτίαν οἰώμεθα γνώσκειν δι᾽ ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ᾽ ἄλλως ἔχειν.* Weitere Belegstellen S. 162, 1.

3) A. a. O. 71, b, 19: *εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ᾽ εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων* (hierüber später) *καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου.* Z. 29: *αἴτιά τε . . . δεῖ εἶναι* (sc. das, woraus ein Beweis abgeleitet wird) . . ., *ὅτι τότε ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν.*

4) A. a. O. c. 4, Anf.: *ἐπεὶ δ᾽ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἐστὶν ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην. ἀποδεικτικὴ δ᾽ ἐστὶν ἣν ἔχομεν τῷ ἔχειν ἀπόδειξιν· ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις.* Vgl. S. 233, 2.

5) Metaph. XI, 8. 1065, a, 4: *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν.* Anal. post. I, 30: *πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι᾽ ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων· καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ᾽ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον.* Vgl. S. 166, 1.

den [1]). Und da nun ein nothwendiges nur das ist, was sich aus dem Wesen und dem Begriff des Gegenstandes ergibt, alles andere dagegen ein zufälliges, so kann auch gesagt werden: alle Beweisführung beziehe und gründe sich ausschliesslich auf die Wesensbestimmungen der Dinge, der Begriff jedes Dings sei das, wovon sie ausgeht und welchem sie zustrebt [2]). Je reiner und vollständiger uns daher ein Beweis über das begriffliche Wesen und die Ursachen eines Gegenstandes unterrichtet, um so höheres Wissen gewährt er; der | allgemeine Beweis verdient unter gleichen Umständen vor dem particulären, der positive vor dem negativen, der direkte vor dem apagogischen, der, welcher uns die Einsicht in das Warum gewährt, vor demjenigen den Vorzug, welcher blos das Dass feststellt [3]); und sofern es sich um die Beweisführung im grossen, die Gestaltung eines wissenschaftlichen Systems handelt, gilt die Regel, dass die Erkenntniss des Allgemeinen der des Besonderen vorangehen müsse [4]). Aus derselben Erwägung folgt aber andererseits auch der Grundsatz, welcher in das ganze Verfahren unseres Philosophen so tief eingreift, dass sich jedes nur aus seinen eigenthümlichen Gründen beweisen lässt, und dass es unstatthaft ist, die Beweise aus einem fremden Gebiete zu entnehmen; denn der Beweis soll von den wesentlichen Bestimmungen des Gegenstands ausgehen, was dagegen einer andern Gattung angehört,

1) Anal. post. I, 6. 75, a, 18. c. 30 vgl. c. 8. c. 33 u. a. St. S. o. 162, 5.

2) A. a. O. c. 6, Anf.: *εἰ οὖν ἐστὶν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν (ὃ γὰρ ἐπίσταται οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν) τὰ δὲ καθ᾽ αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν . . . φανερὸν ὅτι ἐκ τοιούτων τινῶν ἂν εἴη ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμός· ἅπαν γὰρ ἢ οὕτως ὑπάρχει ἢ κατὰ συμβεβηκὸς, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα.* Ebd. Schl.: *ἐπεὶ δ᾽ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ᾽ αὑτὰ ὑπάρχει καὶ ᾗ ἕκαστον, φανερὸν ὅτι περὶ τῶν καθ᾽ αὑτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσίν. τὰ μὲν γὰρ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα, ὥστ᾽ οὐκ ἀνάγκη τὸ συμπέρασμα εἰδέναι διότι ὑπάρχει, οὐδ᾽ εἰ ἀεὶ εἴη, μὴ καθ᾽ αὑτὸ δὲ, οἷον οἱ διὰ σημείων συλλογισμοί. τὸ γὰρ καθ᾽ αὑτὸ οὐ καθ᾽ αὑτὸ ἐπιστήσεται, οὐδὲ διότι. τὸ δὲ διότι ἐπίστασθαι ἔστι τὸ διὰ τοῦ αἰτίου ἐπίστασθαι. δι᾽ αὐτὸ ἄρα δεῖ καὶ τὸ μέσον τῷ τρίτῳ καὶ τὸ πρῶτον τῷ μέσῳ ὑπάρχειν.* Vgl. S. 204, 4.

3) Anal. post. I, 14. c. 24—27.

4) Phys. III, 1. 200, b, 24: *ὑστέρα γὰρ ἡ περὶ τῶν ἰδίων θεωρία τῆς περὶ τῶν κοινῶν ἐστίν.*

kann ihm immer nur zufälligerweise zukommen, da es keinen Theil seines Begriffs bildet [1]). Alle Beweisführung dreht sich so um den Begriff der Dinge: ihre Aufgabe besteht darin, dass sie nicht allein die Bestimmungen, welche jedem Gegenstand vermöge seines Begriffs zukommen, sondern auch die Vermittlungen nachweist, durch welche sie ihm zugebracht werden, sie soll das Besondere aus dem Allgemeinen, die Erscheinungen aus ihren Ursachen ableiten.

Kann aber die Reihe dieser Vermittlungen in's unendliche fortgehen, oder hat sie eine nothwendige Grenze? Aristoteles | behauptet das letztere in dreifacher Hinsicht. Mögen wir nun von dem Besonderen zum Allgemeinen, von dem Subjekt, welches nicht mehr Prädikat ist, zu immer höheren Prädikaten aufsteigen, oder mögen wir umgekehrt von dem Allgemeinsten, dem Prädikat, welches nicht Subjekt ist, zum Besonderen herabsteigen: immer müssen wir doch an einen Punkt kommen, wo diese Bewegung stillesteht, da es sonst nie zur wirklichen Beweisführung oder Begriffsbestimmung kommen könnte [2]); ebendamit ist aber auch der dritte Fall ausgeschlossen, dass zwischen einem bestimmten Subjekt und einem bestimmten Prädikat eine unbegrenzte Zahl von Vermittlungen in der Mitte liege [3]). Ist

1) Anal. post. I, 7, Anf.: *οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι, οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῇ. τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον τὸ συμπέρασμα· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπάρχον γένει τινὶ καθ' αὑτό. ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν* [sc. *αἱ ἀποδείξεις εἰσίν*]. *τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὸ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. ἐξ ὧν μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ἐνδέχεται τὰ αὐτὰ εἶναι· ὧν δὲ τὸ γένος ἕτερον, ὥσπερ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας, οὐκ ἔστι τὴν ἀριθμητικὴν ἀπόδειξιν ἐφαρμόσαι ἐπὶ τὰ τοῖς μεγέθεσι συμβεβηκότα . . . ὥστ' ἢ ἁπλῶς ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι γένος ἢ πῇ, εἰ μέλλει ἡ ἀπόδειξις μεταβαίνειν. ἄλλως δ' ὅτι ἀδύνατον, δῆλον· ἐκ γὰρ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀνάγκη τὰ ἄκρα καὶ τὰ μέσα εἶναι. εἰ γὰρ μὴ καθ' αὑτὰ, συμβεβηκότα ἔσται. διὰ τοῦτο . . . οὐκ ἔστι δεῖξαι . . . ἄλλῃ ἐπιστήμῃ τὸ ἑτέρας, ἀλλ' ἢ ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα ὥστ' εἶναι θάτερον ὑπὸ θάτερον.* c. 9, Anf.: *φανερὸν ὅτι ἕκαστον ἀποδεῖξαι οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν* u. s. w. Weiteres später.

2) Denn (83, b, 6. 84, a, 3) *τὰ ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα.* Vgl. S. 235, 2.

3) A. a. O. c. 19—22. Das einzelne dieser theilweise ziemlich undurchsichtigen Ausführung kann hier nicht wiedergegeben werden. Dass

aber die Reihe der Vermittlungen nicht unendlich, so kann es auch nicht von allem ein vermitteltes Wissen, einen Beweis geben [1]; wo vielmehr die Vermittlung aufhört, da tritt nothwendig das unmittelbare Wissen an die Stelle des Beweises. Alles zu beweisen, ist nicht möglich, da man mit dieser Forderung entweder zu dem ebenberührten Fortgang in's unendliche geführt würde, welcher als unvollziehbar jede Möglichkeit des Wissens und Beweisens aufhebt, oder zu dem Zirkelschluss, welcher ebensowenig einen bündigen Beweis gibt [2]. Es bleibt mithin nur übrig, dass | die Beweise in letzter Beziehung von solchen Sätzen ausgehen, die als unmittelbar gewiss eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind [3], und diese Principien der Beweise [4] müssen

Arist. eine Grenze der Begriffsreihen nach oben wie nach unten annimmt, ist schon S. 212, 5 gezeigt worden.

1) C. 22. 84, a, 30. Metaph. III, 2. 997, a, 7: *περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν.*

2) Nachdem Arist. Anal. post. I, 2 gezeigt hat, dass die Beweiskraft der Schlüsse durch die wissenschaftliche Erkenntniss der Vordersätze bedingt sei, führt er c. 3 fort: Manche schliessen nun hieraus, dass überhaupt kein Wissen möglich sei, andere, dass sich alles beweisen lasse. Er bestreitet jedoch beide Behauptungen. Von der ersteren sagt er: *οἱ μὲν γὰρ ὑποθέμενοι μὴ εἶναι ὅλως ἐπίστασθαι, οὗτοι εἰς ἄπειρον ἀξιοῦσιν ἀνάγεσθαι ὡς οὐκ ἂν ἐπισταμένους τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μή ἐστι πρῶτα, ὀρθῶς λέγοντες, ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν. εἴ τε ἵσταται καὶ εἰσὶν ἀρχαὶ, ταύτας ἀγνώστους εἶναι ἀποδείξεώς γε μὴ οὔσης αὐτῶν, ὅπερ φασὶν εἶναι τὸ ἐπίστασθαι μόνον· εἰ δὲ μὴ ἔστι τὰ πρῶτα εἰδέναι, οὐδὲ τὰ ἐκ τούτων εἶναι ἐπίστασθαι ἁπλῶς οὐδὲ κυρίως, ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεως, εἰ ἐκεῖνά ἐστιν.* Er selbst gibt zu, dass das Abgeleitete nicht gewusst werde, wenn die Principien nicht gewusst werden, und dass es von diesen kein Wissen gebe, wenn das vermittelte Wissen, durch Beweisführung, das einzige sei; aber eben diess läugnet er, a. a. O. 72, b, 18 vgl. Metaph. IV, 4. 1006, a, 6: *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.* Die zweite Annahme (*πάντων εἶναι ἀπόδειξιν οὐδὲν κωλύειν· ἐνδέχεσθαι γὰρ κύκλῳ γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων* 72, b, 16) widerlegt Arist. a. a. O. 72, b, 25 ff. unter Hinweisung auf seine früheren Erörterungen über den Zirkelschluss (s. o. 230, 7.)

3) A. a. O. c. 2. 71, b, 20: *ἀνάγκη καὶ τ`ν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. . . ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων,*

noch eine höhere Gewissheit haben, als alles das, was aus ihnen abgeleitet wird [1]); es muss daher auch in der Seele ein Vermögen des unmittelbaren Wissens geben, welches höher steht und grössere Sicherheit gewährt, als alles mittelbare Erkennen. Und ein solches findet ja Aristoteles wirklich in der Vernunft, und er behauptet von ihm, dass es sich nie täusche, dass es seinen Gegenstand nur habe oder nicht habe, aber nie auf falsche Art habe [2]). | Bewiesen hat er aber freilich weder die Unfehlbarkeit noch auch nur die Möglichkeit dieses Wissens.

Näher ist jenes unmittelbar gewisse ein doppeltes. Wenn nämlich in jeder Beweisführung dreierlei vorkommt: das, was bewiesen wird, die Grundsätze, aus denen, und der Gegenstand, von dem es bewiesen wird [3]), so ist das erste von diesen Stücken

ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν· (weil man sie sonst, wenn sie nicht *ἀναπόδεικτοι* wären, gleichfalls nur durch Beweis erkennen könnte;) *τὸ γὰρ ἐπίστασθαι ὧν ἀπόδειξίς ἐστι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν.* c. 3. 72, b, 18: *ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. . . . καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν.* Vgl. S. 190, 4. 201, 3 Schl. Dagegen ist der Umstand, dass etwas immer so ist, noch kein Grund, sich des Nachweises der Ursachen zu entschlagen, denn auch das Ewige kann seine Ursachen haben, durch die es bedingt ist; gen. an. II, 6. 742, b, 17 ff.

4) *Ἀρχαὶ, ἀρχαὶ ἀποδείξεως, ἀρχαὶ συλλογιστικαὶ, ἀ. ἄμεσοι, προτάσεις ἄμεσοι* a. a. O. 72, a, 7. 14. c. 10, Anf. (*λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας, ἃς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι*). II, 19. 99, b, 21 vgl. S. 190, 4. gen. an. II, 6. 742, b, 29 ff. Metaph. V, 1. 1013, a, 14. III, 1. 2. 995, b, 28. 996, b, 27. IV, 3 u. a. vgl. Ind. arist. 111, b, 58 ff. — Anal. post. I, 2. 72, a, 14 will Arist. den unbewiesenen Vordersatz eines Schlusses *θέσις* nennen, wenn er sich auf etwas Besonderes bezieht, *ἀξίωμα*, wenn er eine allgemeine Voraussetzung aller Beweisführung ausdrückt; enthält eine *θέσις* eine Aussage über Sein oder Nichtsein eines Gegenstandes, so ist sie eine *ὑπόθεσις*, andernfalls ein *ὁρισμός*. In weiterem Sinn wird *θέσις* Anal. pr. II, 17. 65, b, 13. 66, a, 2. An. post. I, 3. 73, a, 9 gebraucht, in engerem Top. I, 11. 104, b, 19. 35. (Weiteres Ind. ar. 327, b, 18 ff.) Ueber *ἀξίωμα*, das aber gleichfalls auch in weiterer Bedeutung vorkommt, s. m. Anal. post. I, 7. 75, a, 41. c. 10. 76, b, 14. Metaph. III, 2. 997, a, 5. 12. Von der *ὑπόθεσις* wird noch das *αἴτημα* unterschieden Anal. post. I, 10. 76, b, 23 ff.

1) A. a. O. c. 2. 72, a, 25 ff. vgl. S. 235, 3.

2) S. o. S. 190 ff., wo auch gezeigt ist, wie sich Arist. dieses unmittelbare Wissen näher denkt.

3) Anal. post. I, 7; s. o. 234, 1. c. 10. 76, b, 10: *πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ*

nicht Sache des unmittelbaren Wissens, denn es ist aus den zwei anderen abgeleitet. Diese selbst aber unterscheiden sich dadurch, dass die Axiome verschiedenen Wissensgebieten gemeinsam, die auf den bestimmten Gegenstand bezüglichen Sätze dagegen jeder Wissenschaft eigenthümlich sind [1]). Nur auf diese eigenthümlichen Voraussetzungen jedes Gebiets lässt sich ein bündiger Beweis gründen [2]); sie selbst aber lassen sich so wenig, als die allgemeinen Axiome, aus einem höheren ableiten [3]), sondern die Kenntniss des bestimmten Gegenstandes, auf den sie sich beziehen, muss sie an die Hand geben [4]). Sie sind somit

ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστὶν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτά δ' ἐστι τὸ γένος οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική), καὶ τὰ λεγόμενα κοινὰ ἀξιώματα ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν. Metaph. III, 2. 997, a, 8: *ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν*, wofür Z. 6 in anderer Ordnung *γένος ὑποκείμενον, πάθη, ἀξιώματα* steht.

1) Anal. post. I, 7, s. o. 234, 1. c. 10. 76, a, 37: *ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινά ... ἴδια μὲν οἷον γραμμὴν εἶναι τοιανδὶ καὶ τὸ εὐθὺ, κοινὰ δὲ οἷον τὸ ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφέλῃ ὅτι ἴσα τὰ λοιπά.* c. 32, Anf.: *τὰς δ' αὐτὰς ἀρχὰς ἁπάντων εἶναι τῶν συλλογισμῶν ἀδύνατον*, und nachdem diess ausführlich bewiesen ist, ebd. Schl.: *αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταὶ, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναὶ, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι, οἷον ἀριθμὸς, μέγεθος.* Weiteres über die *ἀποδεικτικαὶ ἀρχαὶ* oder die *κοιναὶ δόξαι ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν* in den S. 235, 4 angeführten Stellen.

2) S. o. 234, 1. gen. an. II, 8. 748, a, 7: *οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός. οἱ γὰρ μὴ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν λόγοι κενοὶ, ἀλλὰ δοκοῦσιν εἶναι τῶν πραγμάτων οὐκ ὄντες.* Vgl. S. 171, 2.

3) Anal. post. I, 9. 76, a, 16 (nach dem S. 234, 1 Schl. angeführten): *εἰ δὲ φανερὸν τοῦτο, φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι· ἔσονται γὰρ* (denn es würden) *ἐκεῖναι ἁπάντων ἀρχαὶ καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων.* c. 10, s. o. 236, 3.

4) Anal. pr. I, 30. 46, a, 17: *ἴδιαι δὲ καθ' ἑκάστην [ἐπιστήμην] αἱ πλεῖσται [ἀρχαὶ τῶν συλλογισμῶν]. διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης. ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὑρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις.* Hist. anim. I, 7, Anf.: zuerst wollen wir die Eigenthümlichkeiten der Thiere beschreiben, hernach ihre Ursachen erörtern. *οὕτω γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον, ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον· περὶ ὧν τε γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τούτων γίνεται φανερόν.*

im allgemeinen Sache der Beobachtung, der Erfahrung[1]). Wie aber diese Erfahrung zu Stande kommt, untersucht der Philosoph nicht genauer: er behandelt nicht allein die sinnliche Wahrnehmung als etwas einfach gegebenes, dessen Elemente er nicht weiter zergliedert, sondern er rechnet auch solches zu dem unmittelbar Gewissen, worin wir nur ein Urtheil über das Gegebene sehen können[2]); macht es sich aber dadurch freilich unmöglich, über die Seelenthätigkeiten, denen wir jene unmittelbaren Wahrheiten verdanken, eine klare und genügende Rechenschaft zu geben[3]). Die speciellen Voraussetzungen der verschiedenen

1) Vgl. vor. Anm. und Eth. VI, 9. 1142, a, 11 ff. die Bemerkung: junge Leute können es wohl in der Mathematik zu einem Wissen bringen, aber nicht in der Naturforschung oder der Lebensweisheit, *ὅτι τὰ μὲν* (die Mathematik) *δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν* (eine abstrakte Wissenschaft ist), *τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας.*

2) So heisst es Eth. III, 5. 1112, b, 33: die praktische Ueberlegung (*βούλευσις*) beziehe sich nicht auf *τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.* Ebd. VI, 9. 1142, a, 23 ff. führt A. aus: im Unterschied von der *ἐπιστήμη* sei die *φρόνησις* ebenso, wie der *νοῦς*, ein unmittelbares Erkennen; aber während dieser auf die *ὅροι* gehe, *ὧν οὐκ ἔστι λόγος* (die obersten Principien, in diesem Fall praktische Principien), sei sie Erkennen *τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων* (der sinnlichen Eigenschaften der Dinge) *ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον* (dass das letzte bei der Zerlegung einer Figur sich ergebende ein Dreieck ist). Hier wird also das Urtheil: „diess ist ein Dreieck“ für Sache der *αἴσθησις* erklärt (ebenso Anal. post. I, 1. 71, a, 20 s. u. 240, 4); und ähnlich werden die Untersätze der praktischen Schlüsse (hierüber S. 504 2. Aufl.), also Sätze, wie: „diese Handlung ist gerecht,“ „diess ist nützlich“ u. s. w., auf eine *αἴσθησις* zurückgeführt. Ebenso c. 12, wo 1143, b, 5 mit Beziehung auf die gleichen Sätze gesagt ist: *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.* Ist nun auch die *αἴσθησις* hier freilich (wie auch c. 9 Schl. andeutet) ebenso, wie Polit. I, 2. 1253, a, 17, in der weiteren Bedeutung: „Bewusstsein“ zu fassen, so ist doch immer damit ein unmittelbares Wissen, im Unterschied von der *ἐπιστήμη*, gemeint. Wenn Kampe Erkenntnissl. d. Ar. 220 f. in den obigen Stellen einen Beweis dafür findet, dass B. VI der nikomachischen Ethik ursprünglich zur eudemischen gehöre, so zeigt schon Polit. I, 2, wie wenig dieser Schluss begründet ist. Ebensowenig folgt aus Eth. VI, 3. 1139, b, 33, wo das: *εἰ μὲν γάρ πως πιστεύῃ* u. s. f. nicht besagt: „man weiss, wenn man irgend eine Ueberzeugung hat,“ sondern: „das Wissen besteht in einer bestimmten Art der Ueberzeugung aus erkannten Principien.“

3) Wie diess S. 504 f. 2. Aufl. nachgewiesen werden wird.

Wissenschaften aufzuzählen, ist natürlich nicht möglich. Auch eine Uebersicht der allgemeinen Axiome hat aber Aristoteles nirgends gegeben. Nur darnach fragt er, welches der unbestreitbarste, anerkannteste und unbedingteste von allen Grundsätzen sei, über den desshalb kein Irrthum möglich ist[1]; und diesen findet er in dem Satze des Widerspruchs[2]. An diesem Grundsatz kann niemand im Ernste zweifeln, wenn es auch manche sagen mögen; gerade desshalb aber, weil er der höchste Grundsatz ist, lässt er sich auch nicht beweisen, d. h. aus einem anderen ableiten; dagegen ist es allerdings möglich, ihn gegen Einwendungen jeder Art zu vertheidigen, indem diesen nachgewiesen wird, dass sie theils auf Missverständnissen beruhen, theils auch ihrerseits ihn voraussetzen und mit ihm sich selbst aufheben[3].

1) Metaph. IV, 3. 1005, b, 11: *βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (περὶ γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατῶνται πάντες) καὶ ἀνυπόθετον. ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις.*

2) A. a. O. Z. 19 (XI, 5 Anf.): *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· καὶ ὅσα ἄλλα προςδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προςδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυςχερείας. αὕτη δὴ πασῶν ἐστι βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν.* Nur ein anderer Ausdruck dafür ist der Satz, dass demselben in derselben Beziehung nicht entgegengesetztes zukommen könne, womit der weitere, dass ihm niemand solches zuschreiben könne, wieder in der Art zusammenfällt, dass bald dieser aus jenem, bald jener aus diesem bewiesen wird; a. a. O. Z. 26: *εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀναντία (προςδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτῃ τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς ἀντιφάσεως, φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου.* C. 6. 1011, b, 15: *ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ* [wofür Z. 20: *ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς*], *φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ θάτερον δὲ ἁπλῶς.*

3) In diesem Sinn widerlegt Arist. Metaph. IV, 4 f. die Behauptung, welche er freilich in einige der älteren Systeme erst durch Folgerungen hineinlegt (vgl. Th. I, 600 f. 910, 4), dass ein Gegenstand dasselbe zugleich sein und nicht sein könne, indem er nachweist, dass jede Rede den Satz des Widerspruchs voraussetze. Auf die gleiche Behauptung führt er c. 5 Anf. c. 6 (vgl. c. 4. 1007, b, 22. XI, 6 Anf.) den Satz (worüber Th. I, 982, 1. 988, 2) zurück, dass für jeden wahr sei, was ihm so erscheine; und er hält diesem Satz neben anderem, worin er sich zum Theil mit dem platonischen Theätet berührt, namentlich auch die Bemerkung (1011, a, 17 ff. b, 4) ent-

Dass er aber nicht sophistisch gemissbraucht werde, um das Zusammensein verschiedener Eigenschaften in Einem Subjekt oder | das Werden und die Veränderung zu bestreiten, dafür hat Aristoteles durch die näheren Bestimmungen hinreichend gesorgt, wornach er es nicht schlechthin für unmöglich erklärt, dass demselben entgegengesetztes zukomme, sondern nur, dass es ihm in derselben Beziehung und zugleich zukomme [1]. In ähnlicher Weise, wie der Satz des Widerspruchs, wird der des ausgeschlossenen Dritten [2] als ein unbestreitbares Axiom nachgewiesen [3], ohne dass er doch ausdrücklich aus jenem abgeleitet würde.

So entschieden es aber Aristoteles ausspricht, dass alles durch Beweis vermittelte Wissen in doppelter Beziehung durch eine unmittelbare und unbeweisbare Ueberzeugung bedingt sei, so ist er doch weit entfernt, diese darum für etwas zu erklären, was keiner wissenschaftlichen Begründung fähig wäre. Beweisen lässt sich das, wovon jede Beweisführung ausgeht, allerdings nicht, d. h. es lässt sich nicht aus einem andern als seiner Ursache ableiten; wohl aber lässt es sich im Gegebenen als seine Voraussetzung nachweisen: an die Stelle des Beweises tritt hier die Induktion [4]. Es sind nämlich überhaupt zwei Rich-

gegen: da jedes *φαινόμενον* ein *τινὶ φαινόμενον* sei, mache er alles zu einem *πρός τι*.

1) S. vorl. Anm.

2) *Οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν.* Vgl. S. 220.

3) Metaph. IV, 7; in die verschiedenen Wendungen seiner Beweisführung hat Arist. hier auch solche Gründe aufgenommen, welche von der Veränderung in der Natur hergenommen sind, indem er eben seinen Satz nicht blos als logisches, sondern zugleich als metaphysisches Princip beweisen will.

4) M. s. über dieselbe, ausser dem folgenden, was S. 231, 4 angeführt wurde. Der Name *ἐπαγωγὴ* bezeichnet entweder das Herbeibringen der einzelnen Fälle, aus denen ein allgemeiner Satz oder Begriff abstrahirt wird (Trendelenburg Elem. Log. Arist. 84. Heyder Vergl. d. Arist. u. Hegel. Dialektik S. 219 f.), oder das Hinführen des zu Belehrenden zu diesen Fällen (Waitz Arist. Org. II, 300). Für die letztere Erklärung sprechen einige Stellen, in denen das *ἐπάγειν* sein Objekt an der erkennenden Person hat; wie Top. VIII, 1. 156, a, 4: *ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθέκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου*, namentlich aber Anal. post. I, 1. 71, a, 19: *ὅτι μὲν γὰρ πᾶν τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας, προῄδει, ὅτι δὲ τόδε . . . τρίγωνόν ἐστιν, ἅμα ἐπαγόμενος ἐγνώρισεν πρὶν δ' ἐπαχθῆναι ἢ λαβεῖν συλλογισμὸν, τρόπον μέν τινα ἴσως φατέον ἐπίστασθαι* u. s. w. c. 18. 81, b, 5: *ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον.* *Ἐπάγειν* bedeutet dann aber auch:

tungen des wissenschaftlichen Denkens zu unterscheiden: die, welche zu den Principien hinführt, und die, welche von den Principien herabführt [1]), der Fortgang vom Allgemeinen zum Einzelnen, von dem, was an sich gewisser ist, zu dem, was es uns ist, und der umgekehrte von dem Einzelnen und uns Bekannteren zu dem an sich Gewisseren, dem Allgemeinen. In der ersteren Richtung bewegt sich der Schluss und Beweis, in der zweiten die Induktion [2]). Entweder auf dem einen oder auf dem andern von diesen Wegen kommt alles | Wissen zu Stande. Was mithin seiner Natur nach keines Beweises fähig ist, das muss durch Induktion festgestellt werden [3]). Dass dieses Un-

durch Induktion beweisen, wie in ἐπάγειν τὸ καθόλου Top. I, 18. 108, b, 10. soph. el. 15. 174, a, 34.

1) Eth. N. I, 2. 1095, a, 30; vgl. Abth. I, 491, 2. und oben S. 197, 2.

2) Neben der Induktion findet Heyder Vergl. d. arist. und hegel. Dial. 232 f. bei Aristoteles (Phys. I, 1. 184, a, 21 ff.) noch ein anderes Verfahren angedeutet, vermöge dessen vom Allgemeinen der sinnlichen Wahrnehmung zum Begriff, als dem besonderen und bestimmten, ebenso fortgegangen werde, wie dort vom Einzelnen der Wahrnehmung zum Allgemeinen des Begriffs. Indessen bemerkt er selbst ganz richtig, dass diess nur die (von Arist. gewöhnlich nicht besonders hervorgehobene) Rückseite der Induktion sei. Indem eine allgemeine Bestimmung als das vielen Einzelnen gemeinsame herausgehoben wird, wird sie zugleich aus dem Complex, in welchem sie sich der Wahrnehmung darbietet, ausgeschieden; nur diess ist es, was Arist. a. a. O. im Auge hat. S. o. S. 198 f.

3) Anal. pri. II, 23. 68, b, 13: ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ δι᾽ ἐπαγωγῆς. Ebd. Z. 35; s. o. 198, 1. Eth. I, 7. 1098, b, 3: τῶν ἀρχῶν δ᾽ αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ᾽ αἰσθήσει u. s. w. VI, 3. 1139, b, 26: ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία· . . . ἡ μὲν γὰρ δι᾽ ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. (Trendelenburg Hist. Beitr. II, 366 f. und Brandis II, b, 2, 1443 wollen diese zwei Worte streichen, weil sich nicht alles unbewiesene Erkennen auf Induktion gründe; allein sie lauten nicht allgemeiner, als die andern hier angeführten Erklärungen, und werden mit diesen durch das im Text bemerkte ihre Erledigung finden.) Aehnlich Anal. post. I, 1, Anf. Anal. post. I, 18: μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. ἔστι δ᾽ ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ᾽ ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος· ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι᾽ ἐπαγωγῆς. Ebd. II, 19. 100, b, 3: δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Top. I, 12: ἔστι δὲ τὸ μὲν [εἶδος λόγων διαλεκτικῶν] ἐπαγωγὴ, τὸ δὲ συλλογισμός . . . ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθέκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου

beweisbare darum nicht nothwendig erst aus der Erfahrung abstrahirt sein soll, dass vielmehr die allgemeinen Grundsätze nach Aristoteles durch eine unmittelbare Vernunftthätigkeit erkannt werden, ist schon bemerkt worden [1]; aber wie sich diese Vernunftthätigkeit in den Einzelnen nur allmählich, an der Hand der Erfahrung, entwickelt, so können wir uns, wie er glaubt, auch wissenschaftlich ihren Inhalt nur dadurch sichern, dass wir ihn durch eine umfassende Induktion bewähren [2].

Diese Forderung ist nun aber nicht ohne Schwierigkeit. Der Induktionsschluss beruht, wie früher gezeigt wurde [3], auf einem solchen Verhältniss der Begriffe, welches die Umkehrung des allgemein bejahenden Untersatzes gestattet: er setzt voraus, dass der unterste und der Mittelbegriff des Schlusses den gleichen Umfang haben. Eine beweiskräftige Induktion findet, mit anderen Worten, nur dann statt, wenn eine Bestimmung an allen Einzelwesen der Gattung, von der sie ausgesagt werden soll, aufgezeigt ist [4]. Eine schlechthin vollständige Kenntniss alles Einzelnen ist aber unmöglich [5]. Es scheint | mithin alle Induktion unvollständig, und jede Annahme, die sich auf Induktion gründet, unsicher bleiben zu müssen. Um diesem Bedenken zu entgehen, muss eine Abkürzung des epagogischen Verfahrens angebracht, für die Unvollständigkeit der Einzelbeobachtung ein Ersatz gesucht werden. Diesen findet nun Aristoteles in der

ἔφοδος . . . ἔστι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινὸν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐναργέστερον. Ebd. c. 8, Anf. Rhet. I, 2. 1356, a, 35. Vgl. S. 197 f.

1) S. S. 190 ff. 235 f.

2) M. s. hierüber auch, was S. 243, 2 aus Top. I, 2 angeführt ist.

3) S. 231, 4.

4) Vgl. Anal. pr. II, 24, Schl.: (τὸ παράδειγμα) διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ . . ., τὸ δὲ . . . οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσιν. Ebd. c. 23. 68, b, 27: δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ (den untersten Begriff des Induktionsschlusses) τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκείμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.

5) Wem auch alle bisher vorgekommenen Fälle einer bestimmten Art bekannt wären, der könnte doch nie wissen, ob nicht die Zukunft andere, hievon abweichende Erfahrungen bringen werde; aber auch jenes lässt sich der Natur der Sache nach nie annehmen, und noch weniger könnte man es jemals beweisen.

Dialektik oder dem Wahrscheinlichkeitsbeweise [1]), dessen Theorie er in seiner Topik niedergelegt hat. Der Nutzen der Dialektik besteht nämlich nicht allein in der Denkübung, auch nicht blos in der Anleitung zur kunstmässigen Streitrede, sondern sie ist zugleich ein wesentliches Hülfsmittel der wissenschaftlichen Untersuchung, indem sie uns die verschiedenen Seiten, von denen ein Gegenstand betrachtet werden kann, aufsuchen und abwägen lehrt. Sie dient insofern namentlich zur Feststellung der wissenschaftlichen Principien, denn da sich diese als ein erstes nicht durch Beweisführung aus etwas gewisserem ableiten lassen, bleibt nur übrig, sie vom wahrscheinlichen aus zu suchen [2]). Ihren Ausgang nimmt eine solche Untersuchung von den herrschenden Annahmen der Menschen; denn was alle, oder doch die erfahrenen und verständigen glauben, das verdient immer Beachtung, da es die Vermuthung für sich hat, auf einer wirklichen Erfahrung zu beruhen [3]). Je unsicherer aber diese Grund-

1) Ueber diese engere Bedeutung des „Dialektischen" bei Aristoteles s. m. Waitz Arist. Org. II, 435 ff.; vgl. die folgenden Anmm.

2) Top. I, 1: *Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας, μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. . . . διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος . . . ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* c. 2: *ἔστι δὴ πρὸς τρία [χρήσιμος ἡ πραγματεία], πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας . . . πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Den dialektischen Schluss nennt Arist. *ἐπιχείρημα* Top. VIII, 11. 162, a, 15. Die verschiedenen Aeusserungen des Arist. über die Aufgabe und den Nutzen der Dialektik stellt Thurot Études s. Arist. 201 ff. zusammen; doch hat er die theilweise Ungenauigkeit seiner Ausdrücke etwas zu stark betont. Vgl. über die Topik auch oben S. 72.

3) Divin. in s. c. 1, Anf.: *περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης . . . οὔτε καταφρονῆσαι ῥᾴδιον οὔτε πεισθῆναι. τὸ μὲν γὰρ πάντας ἢ πολλοὺς ὑπολαμβάνειν ἔχειν τι σημειῶδες τὰ ἐνύπνια παρέχεται πίστιν ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον* u. s. w. Eth. I, 8 Anf. VI, 12. 1143, b, 11:

lage ist, | um so mehr drängt sich auch Aristoteles das Bedürfniss auf, aus welchem schon die sokratische Dialektik entsprungen war, ihre Mangelhaftigkeit dadurch zu verbessern, dass die verschiedenen in der Meinung der Menschen sich kreuzenden Gesichtspunkte zusammengebracht und gegen einander ausgeglichen werden. Daher die Gewohnheit des Philosophen, seinen dogmatischen Untersuchungen Aporieen voranzuschicken, die verschiedenen Seiten, von denen sich der Gegenstand fassen lässt, aufzuzählen, die hieraus sich ergebenden Bestimmungen an einander und an dem, was sonst feststeht, zu prüfen, durch diese Prüfung Schwierigkeiten zu erzeugen, und in der Lösung derselben die Grundlagen der wissenschaftlichen Darstellung zu gewinnen [1]). Diese dialektischen Erörterungen dienen den positiven wissenschaftlichen Bestimmungen zur Vorbereitung, indem sie die Fragen, um die es sich handelt, klar stellen, die Ergebnisse der Induktion unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte zu-

ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων. X, 2. 1172, b, 35: *οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν· ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν.* Rhet. I, 1. 1355, a, 15 (s. u. S. 597, 5 2. Aufl.). Aus demselben Anlass beruft sich Eth. VII, 14. 1153, b, 27 auf Hesiod (*Ἔ. κ. ἡμ.* 763): *φήμη δ' οὔ τί γε πάμπαν ἀπόλλυται, ἥν τινα λαοὶ πολλοὶ* . . und Synes. calv. enc. c. 22 (Ar. Fr. Nr. 2) führt als aristotelisch an: *ὅτι* (sc. *αἱ παροιμίαι*) *παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα.* Vgl. auch Polit. II, 5. 1264, a, 1. Eth. Eud. I, 6. Anf. und unten S. 627. 332, 3. 359, 4 2. Aufl. Damit hängt auch die Vorliebe des Aristoteles für sprüchwörtliche Redensarten und Gnomen zusammen, worüber auch S. 109, 1 (*Παροιμίαι*) z. vgl.

1) Metaph. III, 1, Anf.: *ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν* u. s. w. Eth. N. VII, 1, Schl.: *δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μὴ, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.* Anal. post. II, 3, Anf. und Waitz z. d. St. Phys. IV, 10, Anf. Meteorol. I, 13, Anf. De an. I, 2, Anf. longit. vit. c. 1, 464, b, 21 u. a. St. Top. VIII, 11. 162, a, 17 wird das *ἀπόρημα* als *συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως* definirt. Diese aristotelischen Aporieen dienten den Scholastikern als Vorbild für die *disputatio pro et contra.*

sammenfassen, diese durch einander bestimmen und sie zu einem Gesammtergebniss verknüpfen; in ihnen versucht sich das Denken an den verschiedenen Aufgaben, deren wirkliche Lösung zur philosophischen Erkenntniss führt[1]. |

Den strengeren Anforderungen der heutigen Wissenschaft kann nun freilich weder die Theorie noch das eigene Verfahren des Aristoteles genügen; mögen wir vielmehr die Ableitung der wissenschaftlichen Sätze und Begriffe aus den Thatsachen oder die Feststellung der Thatsachen als solche in's Auge fassen, so stossen wir auf erhebliche Lücken und Mängel. Was die erstere anbelangt, so soll die Induktion nach Aristoteles darin bestehen, dass aus den sämmtlichen Einzelfällen einer bestimmten Klasse ein Satz abgeleitet wird, der als allgemeines Gesetz ausspricht, was in allen jenen Fällen vorkam[2]. In Wahrheit besteht sie aber darin, dass ein solcher Satz aus den uns bekannten Fällen abgeleitet wird; wenn es sich daher um das Princip des Induktionsschlusses handelt, ist die Hauptfrage die: was uns berechtigt, aus den uns bekannten Fällen auf alle gleichartige Fälle zu schliessen? Wenn Aristoteles diese Frage noch nicht aufwarf, kann man ihm diess allerdings um so weniger zum Vorwurf machen, da auch von seinen Nachfolgern keiner vor Stuart Mill sie scharf gestellt, und auch dieser sie nur ungenügend und widerspruchsvoll zu beantworten gewusst hat. Aber eine unvermeidliche Folge davon war es, dass seine Theorie der Induktion das Bedürfniss unberücksichtigt lässt, welches hier vorliegt, dass sie uns keine Auskunft darüber gibt, wie die Richtigkeit der Induktion trotz der Unvollständigkeit der Erfahrungen, von denen sie ausgeht, sichergestellt werden kann. Thatsächlich hat der Philosoph allerdings diese Lücke, wie so eben gezeigt wurde, durch den Wahrscheinlichkeitsbeweis und die dialektische Erörterung der Aporieen auszufüllen versucht. Aber so glänzend auch in der letzteren nicht allein sein Scharfsinn, sondern auch seine wissenschaftliche Umsicht an den Tag tritt, so kann sie doch für eine erschöpfende und mit methodischer Sicherheit angestellte Vergleichung der Beobachtungen

1) Metaph. IV, 2. 1004, b, 25: *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωστική.*

2) Vgl. S. 231, 4. 242.

schon desshalb keinen ausreichenden Ersatz gewähren, weil sie eben nicht von der Beobachtung als solcher ausgeht, sondern von dem ἔνδοξον, von Annahmen, in denen sich mit den wirklichen Erfahrungen Vermuthungen, Folgerungen und Einbildungen aller Art vermischt haben oder doch vermischt haben können. Aber auch da, wo sich Aristoteles auf wirkliche Beobachtungen bezieht, bleibt er doch hinter den Ansprüchen, welche wir an die wissenschaftliche Beobachtung zu stellen gewohnt sind, in vielen Beziehungen zurück. Ueber die Bedingungen einer zuverlässigen Beobachtung, die Mittel, deren man sich zu bedienen hat, um die Richtigkeit eigener Beobachtungen sicherzustellen, die Zuverlässigkeit fremder Angaben zu prüfen, findet sich bei ihm nur die eine und andere gelegentliche Bemerkung; da er zu wenig darauf achtet, in welchem Umfang unsere eigene Geistesthätigkeit bei unsern Wahrnehmungen betheiligt ist[1]), so ist es natürlich, dass seine Theorie auch keine genügende Vorsorge getroffen hat, um der Verunreinigung der Beobachtungen durch dieses subjektive Element zu begegnen. Und auch sein eigenes Verfahren gibt in dieser Beziehung zu mancher Ausstellung Anlass. Er hat allerdings, vor allem in seinen zoologischen Schriften, eine ungemein grosse Masse thatsächlicher Angaben zusammengebracht, von denen sich die überwiegende Mehrzahl, so weit sie überhaupt bis jetzt controlirt werden konnten[2]), als richtig bewährt hat; und wenn die meisten von diesen Angaben der Wahrnehmung offen genug lagen, so finden sich doch auch manche darunter, die eine sorgfältigere Beobachtung erforderten[3]). Auch den wissenschaftlichen Versuch hat er nicht

1) Vgl. S. 201 und S. 416 f. 2. Aufl.

2) Diess ist nämlich nicht immer möglich: theils weil oft nicht feststeht, welches Thier mit diesem oder jenem Namen gemeint ist, theils weil uns auch nicht alle von Arist. erwähnten Thiere ausreichend bekannt sind.

3) So sieht man aus part. an. III, 4. 665, a, 33 ff. (vgl. Lewes Arist. §. 394), dass er über die Entwicklung des Embryo im Ei Untersuchungen angestellt hatte, wenn er hier bemerkt, man finde in den Eiern oft schon am dritten Tag Herz und Leber als gesonderte Punkte. Gen. an. II, 6 macht er Bemerkungen über die Reihenfolge des Hervortretens der verschiedenen Körpertheile, von denen auch Lewes (§ 475) anerkennt, man sehe daraus, dass A. Entwicklung studirt habe. Eine lange für fabelhaft gehaltene Angabe über das Vorkommen einer Placenta bei einer Haifischart (H. an. VI,

ganz vernachlässigt [1]). Er erregt ebenso durch den Umfang und die Sorgfalt seiner geschichtlichen Studien unsere höchste Bewunderung [2]). Er verhält sich ferner kritisch genug zu den Ueberlieferungen, um manche falsche Angabe zu berichtigen [3]), auf die Unzuverlässigkeit eines Zeugnisses aufmerksam zu machen [4]), und selbst allgemein verbreitete Annahmen zu bestrei-

10. 565, b, 1) ist durch Joh. Müller (Abh. d. Berl. Ak. 1840. Phys. math. Kl. 187 vgl. Lewes a. a. O. § 205) bestätigt worden; ähnlich verhält es sich (vgl. Lewes § 206—208) mit A.s Angaben über den Embryo des Tintenfisches (gen. an. III, 8. 758, a, 21), über Fische, die ein Nest bauen (H. an. VIII, 30. 607, b, 19), über die Augen des Maulwurfs (De an. III, 1. 425, a, 10. H. an. I, 9. 491, b, 28 ff.), über eine Drüse, die eine Art Hirsche unter dem Schwanz hat (H. an. II, 15. 506, a, 23 vgl. W. Rapp in Müller's Archiv f. Anat. 1839, 363 f.). Ueber seine Beschreibung der Cephalopoden bemerkt Lewes (§ 340 f.), sie könne nur von einer grossen Vertrautheit mit ihren Formen herrühren, man sehe in ihr die unverkennbaren Spuren einer persönlichen Kenntniss. Um so seltsamer lautet es aber, wenn er darin die frische Brise des Meeres, das entzückende Spiel der Wellen u. s. w. vermisst; d. h. wenn er Aristoteles darum tadelt, dass er nicht die Geschmacklosigkeit gehabt hat, aus einer streng sachlich gehaltenen zoologischen Beschreibung heraus in den Feuilletonstyl zu verfallen, und Leuten, die das Meer tagtäglich vor Augen hatten, vorzuerzählen, was sie alle längst wussten.

1) Beispiele gibt Eucken Meth. d. arist. Forsch. S. 163 ff. aus Meteor. II, 3. 359, a, 12. 358, b, 34 (H. an. VIII, 2. 590, a, 22). H. an. VI, 2. 560, a, 30. (gen. an. III, 1. 752, a, 4). De an. II, 2. 413, b, 16. De respir. 3. 471, a, 31. H. an. VI, 37. 580, b, 10 ff. (wenn diess wirklich ein Versuch und nicht vielmehr eine zufällige Beobachtung ist). Dazu noch die mit einem λέγουσιν angeführten gen. an. IV, 1. 765, a, 21 (von ihm selbst im folgenden bestritten) und H. an. II, 17. 508, b, 4 (während gen. an. IV, 6. 774, b, 31 das gleiche in eigenem Namen behauptet wird). Einige von diesen Versuchen sind aber freilich von so bedenklicher Art, dass man zweifeln kann, ob Arist. sie selbst angestellt hat, und im ganzen beruft er sich so selten auf Versuche, dass man deutlich sieht, wie wenig er und die griechische Wissenschaft überhaupt ihre Bedeutung erkannte.

2) Ausser den zahllosen Nachrichten aus der Geschichte der Staaten, der Philosophie, der Poësie, der Rhetorik, welche die uns erhaltenen Werke an die Hand geben, gehört hieher namentlich, was aus den Politieen und andern verlorenen Werken mitgetheilt wird; vgl. S. 105, 3. 77, 1. 65, 5. 61, 1. 108 f.

3) So in den von Eucken a. a. O. 124 namhaft gemachten Fällen gen. an. III, 5. 755, b, 7 ff. 756, a, 2. c. 6. 756, b, 13 ff. 757, a, 2 ff. IV, 1. 765, a, 16 ff. 21 ff. H. an. VIII, 24. 605, a, 2 f.

4) Wie Hist. an. VIII, 28. 606, a, 8. II, 1. 501, a, 25, wo Angaben des

ten[1]). Wo es ihm an ausreichenden Beobachtungen fehlt, will er mit seinem Urtheil noch zurückhalten[2]), wo man zum voreiligen Abschluss einer Untersuchung geneigt sein könnte, warnt er uns, indem er verlangt, dass man erst alle von dem Gegenstand dargebotenen Instanzen erwäge[3]). Er zeigt sich mit Einem Wort nicht nur als einen unermüdlichen, dem Kleinen und Grossen mit unersättlichem Wissensdurst[4]) nachforschenden, sondern auch als einen sorgfältigen und besonnenen Beobachter. Aber trotzdem finden wir bei ihm nicht ganz selten auffallend unrichtige Angaben auch in solchen Fällen, wo das richtigere selbst mit den einfachen Hülfsmitteln, auf die er sich beschränkt sah, unschwer zu finden gewesen wäre[5]). Und noch viel häu-

Ktesias wegen seiner geringen Glaubwürdigkeit in Zweifel gezogen werden; gen. an. III, 5. 756, a, 33: die Fischer übersehen den in Rede stehenden Vorgang nicht selten: *οὐθεὶς γὰρ αὐτῶν οὐθὲν τηρεῖ τοιοῦτον τοῦ γνῶναι χάριν.* H. an. IX, 41. 628, b, 8: *αὐτόπτῃ δ' οὔπω ἐντετυχήκαμεν.* Umgekehrt beruft er sich c. 29. 37. 618, a, 18. 620, b, 23 auf Augenzeugen.

1) Diess that er bei seinen Zweifeln gegen die Aechtheit der orphischen Gedichte und die Existenz ihres angeblichen Verfassers, worüber Bd. I, 50.

2) Vgl. S. 167, 1.

3) De coelo I, 13. 294, b, 6: *ἀλλ' ἐοίκασι μέχρι τινὸς ζητεῖν, ἀλλ' οὐ μέχρι περ οὗ δυνατὸν τῆς ἀπορίας· πᾶσι γὰρ ἡμῖν τοῦτο σύνηθες, μὴ πρὸς τὸ πρᾶγμα ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν ἀλλὰ πρὸς τὸν τἀναντία λέγοντα· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐν αὑτῷ ζητεῖ μέχρι περ ἂν οὗ μηκέτι ἔχῃ ἀντιλέγειν αὐτὸς αὑτῷ· διὸ δεῖ τὸν μέλλοντα καλῶς ζητήσειν ἐνστατικὸν εἶναι διὰ τῶν οἰκείων ἐνστάσεων τῷ γένει, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐκ τοῦ πάσας τεθεωρηκέναι τὰς διαφοράς.*

4) *Τὸ φιλοσοφίας διψῆν* s. o. 167, 3.

5) Vgl. Eucken a. a. O. 155 ff. Dahin gehört, dass nach Arist. das männliche Geschlecht mehr Zähne haben soll, als das weibliche (H. an. II, 3. 501, b, 19; über den muthmasslichen Anlass zu diesem Irrthum Lewes a. a. O. § 332, A. 19), jenes beim Menschen drei Nähte am Schädel, dieses nur Eine rings herum gehende (ebd. I, 8. 491, b, 2); dass der Mensch nur acht Rippen auf jeder Seite habe (ebd. I, 15. 493, b, 14 — eine in der damaligen Zeit, wie es scheint, allgemeine Annahme, welche sich durch die Voraussetzung erklärt, es liegen ihr nicht anatomische Untersuchungen menschlicher Leichen, sondern nur Beobachtungen an Lebenden zu Grunde; vgl. S. 93, 1); dass die Linien in der Hand lange oder kurze Lebensdauer anzeigen (ebd. 493, b, 32 f.); dass der hintere Theil der Schädelhöhle leer sei (H. an. I, 8. 491, a, 34. part. an. II, 10. 656, b, 12. gen. an. V, 4. 784, b, 35). Weitere Beispiele bei Lewes Arist. § 149 ff. 154 ff. 315. 332. 347. 350. 352. 386 f. 398. 400. 411. 486. Wenn dagegen behauptet wird, nach Arist. part. an. III,

figer begegnet es ihm, dass er aus ungenauen und unvollständigen Beobachtungen viel zu gewagte und zu weitgreifende Schlüsse ableitet, nach einer allgemeinen, auf keine ausreichende Erfahrung gestützten Theorie sich die Thatsachen zurechtlegt. Er verfährt bei seinen Induktionen nicht selten viel zu rasch und gibt ihnen an dem allgemein Angenommenen eine unsichere Grundlage. Er zeigt sich noch wenig geübt in der Kunst, die Erscheinungen methodisch in ihre Elemente zu zerlegen, jedes von diesen auf seine Wirkungsgesetze und Ursachen zu untersuchen und die Bedingungen ihrer Verbindung auszumitteln. Er ist mit dem fruchtbarsten Hülfsmittel für die Feststellung und Zergliederung der Thatsachen, für die Prüfung der Beobachtungen und der Theorieen, mit dem wissenschaftlichen Versuch, nicht einmal in dem Grade vertraut, der an sich selbst mit der dürftigen Technik der Griechen sich hätte erreichen lassen. Er bleibt mit Einem Wort in jeder Beziehung hinter den Anforderungen zurück, welche unsere Zeit an den Naturforscher stellt. Aber diess kann uns so wenig befremden, dass wir uns vielmehr nur wundern könnten, wenn es sich anders verhielte. Aristoteles hätte nicht etwa nur über seine Zeit noch viel weiter, als diess wirklich der Fall war, emporragen, sondern er hätte geradezu einer andern und viel späteren Zeit angehören müssen, wenn er von den Mängeln frei bleiben sollte, die uns an seiner Theorie und seinem Verfahren in's Auge gefallen sind. Jene Sicherheit, Vielseitigkeit und Genauigkeit der empirischen Forschung, welche unsere Wissenschaft vor dem Alterthum voraus hat, konnte nur dadurch gewonnen, die Bedingungen derselben nur dadurch deutlich gemacht werden, dass auf allen Gebieten der Natur- und Geschichtsforschung die Thatsachen gesammelt und gesichtet, die mannigfaltigsten Versuche angestellt wurden;

6. 669, a, 19 habe nur der Mensch Herzklopfen (LEWES § 399 c. mit dem Beisatz: „nach dieser Stelle möchte man glauben, dass Arist. niemals einen Vogel in der Hand hielt.“ EUCKEN 155, 2), so ist diess ungenau. A. unterscheidet De respir. 20. 479, b, 17 den σφυγμὸς, den Herzschlag, der immer fortgeht, von der πήδησις τῆς καρδίας, dem starken Klopfen des Herzens im Affekt. Auch die letztere beschränkt er aber nicht auf den Menschen, denn er sagt a. a. O., sie werde bisweilen so stark, dass die Thiere daran sterben, und auch part. an. heisst es nur: ἐν ἀνθρώπῳ τε γὰρ συμβαίνει μόνον ὡς εἰπεῖν, sie komme fast nur bei ihm vor.

dass man zunächst für einzelne Klassen von Erscheinungen Gesetze aufsuchte und diese allmählich verallgemeinerte, zur Erklärung bestimmter Vorgänge Hypothesen aufstellte und dieselben immer auf's neue an den Thatsachen prüfte und berichtigte. Nicht allgemeine methodologische Erwägungen, sondern nur die wissenschaftliche Arbeit selbst konnte zu ihr hinführen. So lange nicht die Erfahrungswissenschaften weit über den Standpunkt hinausgekommen waren, auf dem wir sie zur Zeit des Aristoteles finden, konnte weder die Methodologie noch die Methode des erfahrungsmässigen Erkennens wesentlich über die Gestalt, die sie bei ihm hat, hinauskommen. Nach der damaligen Sachlage war es schon ein grosses, wenn die Beobachtungen so massenhaft und so sorgfältig gesammelt wurden, wie von ihm; dass sie sofort auch mit gleicher Sorgfalt geprüft, die eigenen Wahrnehmungen von fremden Aussagen scharf unterschieden, die Glaubwürdigkeit der letzteren genau untersucht werden werde, liess sich nicht erwarten. Wie manche Angabe aber, die uns zum Anstoss gereicht, mag Aristoteles von andern in gutem Glauben angenommen und einfach desshalb kein Bedenken bei ihr gehabt haben, weil ihm seine Naturkenntniss noch keine genügenden Gründe an die Hand gab, um sie für unmöglich zu halten! Wenn man ferner die Voreiligkeit oft fast unbegreiflich findet, mit der die Griechen nicht selten Hypothesen und Theorieen auf Thatsachen bauen, deren Falschheit uns beim ersten Blick einleuchtet, so bedenkt man in der Regel viel zu wenig, in welchem Grad es ihnen an allen Hülfsmitteln einer genauen Beobachtung fehlte, und wie sehr ihnen ebendadurch auch jeder brauchbare Versuch erschwert werden musste. Zeitbestimmungen ohne Uhr, Temperaturvergleichungen ohne Thermometer, astronomische Beobachtungen ohne Fernrohr, meteorologische ohne Barometer — dieses und ähnliches waren die Aufgaben, die der griechischen Naturforschung gestellt waren. Wo es aber an der Grundlage einer genauen und sicheren Beobachtung fehlt, da ist auch die wissenschaftliche Zergliederung der Erscheinungen, die Auffindung der wirklichen Naturgesetze, die Prüfung der Hypothesen an der Erfahrung in einem so hohen Grade erschwert, dass man sich nicht wundern kann, wenn die wissenschaftliche Forschung sich nur sehr unvollständig und

langsam über die unwissenschaftlichen Vorstellungen erhebt. Welches Verdienst sich Aristoteles trotzdem durch Beobachtung und Sammlung der Thatsachen erworben, mit welchem Scharfsinn er dieselben zu erklären versucht hat, das wird man zu würdigen wissen, wenn man ihn nach dem Masstab beurtheilt, den das Wissen und die wissenschaftlichen Hülfsmittel seiner Zeit an die Hand geben.

| Auf das Einzelne der aristotelischen Topik kann ich hier so wenig, als auf die Widerlegung der sophistischen Trugschlüsse näher eingehen, da die wissenschaftlichen Grundsätze des Philosophen dadurch keine Erweiterung, sondern nur eine Anwendung auf ein ausser den Grenzen der eigentlichen Wissenschaft liegendes Gebiet erfahren [1]). Dagegen müssen die Untersuchungen über die Begriffsbestimmung hier noch berührt werden, welchen wir theils in der zweiten Analytik, theils in der Topik begegnen [2]). Wie der Begriff den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Untersuchungen bildet, so ist umgekehrt die vollständige Erkenntniss desselben, die Begriffsbestimmung, das Ziel, dem sie zustrebt. Das Wissen ist ja nichts anderes, als die Einsicht in die Gründe der Dinge, und diese Einsicht vollendet sich im Begriffe: das Was ist dasselbe, wie das Warum, wir erkennen den Begriff eines Dings, wenn wir seine Ursachen erkennen [3]). Die Begriffsbestimmung hat insofern die gleiche Aufgabe, wie die Beweisführung: in beiden handelt es sich darum, die Vermittlung aufzuzeigen, durch welche der Gegenstand zu dem gemacht wird, was er ist [4]). Nichtsdestoweniger fallen sie nach Aristoteles nicht unmittelbar zusammen. | Für's erste nämlich liegt am Tage, dass nicht von allem, was sich beweisen lässt, eine Begriffsbestimmung möglich ist; denn beweisen lassen sich auch verneinende, partikuläre und Eigenschafts-Sätze, die Begriffsbestimmung dagegen ist immer allgemein und bejahend, und sie bezieht sich nicht auf blosse Eigenschaften, sondern auf das sub-

1) Eine Uebersicht über beides gibt Brandis S. 288—345.

2) M. vgl. zum folgenden ausser den bekannten umfassenderen Werken die S. 204, 1 angeführten Schriften von Kühn und Rassow, Heyder Vergl. d. arist. u. hegel. Dialektik S. 247 ff., Kampe Erkenntnissth. d. Arist. 195 ff.

3) S. o. 162, 1. 2. 170, 2.

4) S. o. 170, 2.

stantielle Wesen [1]). Ebensowenig lässt sich umgekehrt alles, wovon es eine Begriffsbestimmung gibt, beweisen; wie man schon daran sehen kann, dass die Beweise von unbeweisbaren Begriffsbestimmungen ausgehen müssen [2]). Ja es scheint sich überhaupt der Inhalt einer Begriffsbestimmung nicht durch Schlüsse beweisen zu lassen. Denn für den Beweis wird das Wesen des Gegenstands als bekannt vorausgesetzt, bei der Begriffsbestimmung wird es gesucht; jener zeigt, dass einem Subjekt eine Eigenschaft als Prädikat zukomme, diese will nicht einzelne Eigenschaften, sondern das Wesen angeben; jener fragt nach einem Dass [3]), diese nach dem Was [4]); um aber anzugeben was etwas ist, müssen wir vorher wissen, dass es ist [5]). Indessen ist hier zu unterscheiden. Eine Begriffsbestimmung lässt sich allerdings nicht durch einen einfachen Schluss ableiten; wir können das, was in der Definition von einem Gegenstand ausgesagt wird, nicht zuerst im Obersatz eines Schlusses zum Prädikat eines Mittelbegriffs machen, um es durch denselben im Schlussatz auf den Gegenstand, welcher definirt werden soll, zu übertragen; denn wenn auf diesem Wege nicht blos die eine und andere Eigenschaft, sondern der vollständige Begriff desselben gefunden werden soll, so müssten Obersatz und Untersatz gleichfalls Definitionen, jener des Mittelbegriffs, dieser des niedersten Begriffs sein; und da nun eine richtige Begriffsbestimmung nur die ist, welche auf keinen andern als diesen bestimmten Gegenstand Anwendung findet [6]), da daher in jeder Definition das Subjekt den gleichen Inhalt und Umfang hat, wie das Prädikat, und | desshalb der allgemein bejahende Satz, der die Definition ausspricht, sich einfach umkehren lässt, so wäre auf diese Art nur dasselbe durch dasselbe bewiesen [7]), man erhielte

1) Anal. post. II, 3.

2) A. a. O. 90, b, 18 ff. (vgl. oben S. 234 ff.). Einen anderen verwandten Grund, der hier angegeben wird, übergehe ich.

3) *ὅτι ἢ ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν.*

4) A. a. O. 90, b, 28 ff. vgl. c. 7. 92, b, 12.

5) A. a. O. c. 7. 92, b, 4.

6) S. o. S. 207.

7) Anal. post. II, 4. Zur Erläuterung dient hier die Definition der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl. Wollte man diese mittelst des Schlusses begründen: „alles was sich selbst Ursache des Lebens ist, das ist

eine Worterklärung, aber keine Begriffsbestimmung [1]). Ebensowenig lässt sich der Begriff mit Plato durch Eintheilung finden, da auch diese ihn schon voraussetzt [2]). Das gleiche gilt ferner auch gegen den Versuch [3]), eine Begriffsbestimmung voraussetzungsweise anzunehmen und ihre Richtigkeit nachträglich im einzelnen nachzuweisen; denn wer verbürgt uns, dass jenes hypothetisch angenommene wirklich den Begriff des Gegenstandes und nicht blos eine Anzahl einzelner Merkmale ausdrückt [4])? Wollte man endlich die Ableitung der Definition dem epagogischen Verfahren zuweisen, so wäre zu entgegnen, dass auch auf diesem Wege immer nur das Dass, nicht das Was gefunden wird [5]). Lässt sich aber auch die Begriffsbestimmung weder durch Beweis noch durch Induktion gewinnen, so lange jede von beiden Verfahrungsarten für sich allein genommen wird, so hält es Aristoteles doch für möglich, durch eine Verbindung beider zu ihr zu gelangen. Wenn wir (zunächst durch Erfahrung) von einem Gegenstand wissen, dass ihm gewisse Bestimmungen zukommen, und nun die Ursache derselben oder den Mittelbegriff | suchen, durch den sie mit dem betreffenden Subjekt verknüpft sind, so stellen wir ebendamit das Wesen des Gegenstandes durch Beweis fest [6]); und wenn wir nun dieses

eine sich selbst bewegende Zahl, die Seele ist sich selbst Ursache des Lebens u. s. w.", so wäre diess ungenügend, denn auf diese Art wäre nur bewiesen, dass die Seele eine sich selbst bewegende Zahl ist, aber nicht, dass ihr ganzes Wesen, ihr Begriff, in dieser Bestimmung aufgeht; um diess zu zeigen müsste vielmehr geschlossen werden: der Begriff dessen, was sich selbst Ursache des Lebens ist, besteht darin, eine sich selbst bewegende Zahl zu sein, der Begriff der Seele besteht darin, sich selbst Ursache des Lebens zu sein u. s. w.

1) A. a. O. c. 7. 92, b, 5. 26 ff. vgl. c. 10, Anf. I, 1. 71, a, 11. Top. I, 5, Anf. Metaph. VII, 4. 1030, a, 14.

2) S. o. S. 230, 3.

3) Welchen wohl gleichfalls einer der damaligen Philosophen angestellt hatte, wir wissen aber nicht, wer.

4) A. a. O. c. 6 u. dazu Waitz.

5) A. a. O. c. 7. 92, a, 37: die Induktion zeigt, dass sich etwas im allgemeinen so oder so verhalte, indem sie nachweist, es verhalte sich in allen einzelnen Fällen so; diess heisst aber doch immer nur ein ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, nicht das τί ἐστι beweisen.

6) A. a. O. c. 8. 93, a, 14 ff.

Verfahren so lange fortsetzen, bis der Gegenstand allseitig bestimmt ist[1]), so erhalten wir seinen Begriff. So wenig daher auch der Schluss und Beweis zur Begriffsbestimmung ausreicht, so dient er doch dazu, sie zu finden[2]), und sie kann insofern sogar als ein Beweis des Wesens in anderer Form bezeichnet werden[3]). Nur bei **den** Dingen ist dieser Weg unzulässig, deren Sein durch keine von ihm selbst verschiedene Ursache vermittelt ist; ihr Begriff kann nur als unmittelbar gewiss gefordert oder durch Induktion klar gemacht werden[4]).

Aus diesen Erörterungen über das Wesen und die Bedingungen der Begriftsbestimmung ergeben sich nun einige nicht unwichtige Regeln für das Verfahren, wodurch sie gewonnen wird. Da sich das Wesen eines Gegenstandes[5]) nur genetisch, durch | Aufzeigung seiner Ursachen, bestimmen lässt, so muss die Definition die Bestimmungen enthalten, durch welche der-

1) Ich ergänze hier die allzu kurzen Andeutungen der aristotelischen Darstellung nach dem, was S. 207, 1 aus Anal. post. II, 13 angeführt wurde.

2) Anal. post. II, 8, Schl.: *συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως· ὥστ' οὔτ' ἄνευ ἀποδείξεως ἔστι γνῶναι τὸ τί ἐστιν οὗ ἔστιν αἴτιον ἄλλο, οὔτ' ἔστιν ἀπόδειξις αὐτοῦ.*

3) A. a. O. c. 10. 94, a, 11: *ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος, εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα*, wozu die nähere Erläuterung im vorhergehenden. Dass jedoch Definitionen der letzteren Art nicht genügen, sagt Arist. De an. II, 2; s. o. 170, 2.

4) A. a. O. c. 9: *ἔστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ' οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι.* Vgl. vor. Anm. und a. a. O. 94, a, 9: *ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος.* Metaph. IX, 6. 1048, a, 35: *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθέκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν*, und oben S. 241. Zur Induktion gehört auch das Verfahren, welches De an. I, 1. 402, b, 16 beschrieben wird: *ἔοικε δ' οὐ μόνον τὸ τί ἐστι γνῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις . . . ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστιν*, weil nämlich eine Definition nur dann richtig ist, wenn sie die sämmtlichen *συμβεβηκότα* (d. h. die *καθ' αὑτὸ συμβεβηκότα*, die wesentlichen Eigenschaften s. o. 205, 1) des Gegenstandes erklärt. Ueber das unmittelbare Wissen S. 234 ff. 190 ff.

5) Natürlich mit Ausnahme der eben erwähnten *ἄμεσα*, d. h. dessen, was durch keine von ihm selbst verschiedene Ursache bedingt ist.

selbe in der Wirklichkeit zu dem gemacht wird, was er ist; sie muss, wie Aristoteles verlangt, durch das frühere und bekanntere vermittelt sein, und es darf diess nicht blos ein solches sein, was für uns, sondern ein solches, was an sich früher und bekannter ist; nur dann mag man jenes vorziehen, wenn die Zuhörer dieses zu verstehen nicht im Stande sind, aber dann erhält man auch keine Begriffsbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes in's Licht stellt [1]). Es folgt diess übrigens schon aus dem Satze, dass die Begriffsbestimmung aus der Gattung und den artbildenden Unterschieden besteht; denn die Gattung ist früher und gewisser, als das, was unter ihr begriffen ist, und die Unterschiede früher, als die Arten, die durch sie gebildet werden [2]). Ebenso aber auch umgekehrt: besteht die Begriffsbestimmung in der Angabe der sämmtlichen Vermittlungen, durch welche der Gegenstand in seinem Wesen und Dasein bedingt ist, so wird sie die Gattung und die Unterschiede enthalten müssen, da ja diese nichts anderes sind, als der wissenschaftliche Ausdruck für die Ursachen, welche in ihrem Zusammentreffen den Gegenstand hervorbringen [3]). Diese selbst aber stehen zu einander in einem bestimmten Verhältniss der Ueber- und Unterordnung: die Gattung wird zuerst durch das erste von den unterscheidenden Merkmalen näher bestimmt, der so gebildete Artbegriff dann weiter durch das zweite und so fort; und es ist ebendesshalb nicht gleichgültig, in welcher Aufeinanderfolge die einzelnen Merkmale in der Definition aneinandergereiht werden [4]). Es handelt sich demnach bei einer Begriffsbestimmung nicht allein um die Aufzählung der wesentlichen Merkmale [5]), sondern auch um die Vollständigkeit [6]) | und

1) Top. VI, 4 vgl. S. 197, 2.

2) A. a. O. 141, b, 28 vgl. S. 206, 1. 207, 1.

3) Diess ergibt sich aus dem S. 170, 2 angeführten, verglichen mit S. 206, 1. 233, 2. Wegen dieses Zusammenhangs lässt die Topik VI, 5 f. unmittelbar auf die Bemerkungen über die *πρότερα καὶ γνωριμώτερα* Regeln für die richtige Bestimmung der Definition durch *γένος* und *διαφοραὶ* folgen.

4) Anal. post. II, 13. 96, b, 30 vgl. 97, a, 23 ff.

5) *Τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα, αἱ τοῦ γένους διαφοραί.* Dass nur solche in der Definition vorkommen können, versteht sich von selbst; vgl. auch S. 207 ff. Anal. post. II, 13. 96, b, 1 ff. I, 23. 84, a, 13. Top. VI, 6 u. a. St. WAITZ zu Kateg. 2, a, 20.

die richtige Ordnung derselben [1]). Hiefür aber ist das beste Hülfsmittel beim Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern die stetig fortschreitende Eintheilung, beim Aufsteigen zum Allgemeinen die ihr entsprechende stufenweise Zusammenfassung [2]), so dass demnach die platonische Methode, welche Aristoteles als eine beweiskräftige Ableitung der Begriffsbestimmung allerdings nicht gelten lassen konnte, für ihre Aufsuchung doch wieder in ihrem Werth anerkannt und noch genauer bestimmt wird [3]).

Denken wir uns nun das ganze Gebiet der begrifflichen Erkenntniss nach dieser Methode bestimmt und vermessen, so würden wir in ähnlicher Weise, wie diess Plato verlangt hatte [4]), ein System von Begriffen erhalten, welches von den obersten Gattungen durch die sämmtlichen Zwischenglieder zu den untersten Arten stetig herabführte; und da die wissenschaftliche Ableitung eben in der Angabe der Ursachen zu bestehen hat, da somit jeder weitere Artunterschied eine weiter hinzutretende Ursache voraussetzt und jede solche einen Artunterschied begründet, so müsste dieses logische Gebäude der realen Abfolge und Verkettung der Ursachen genau entsprechen. Hatte aber schon Plato die einheitliche Ableitung alles Erkennbaren, welche ihm allerdings als höchstes Ziel vorschwebt, in der Wirklichkeit nicht unternommen, | so hält Aristoteles eine solche überhaupt nicht für möglich: die obersten Gattungsbegriffe lassen sich ja ihm

6) Dass nämlich die Zahl der Mittelglieder eine begrenzte sein muss, ist schon S. 234 bemerkt worden. Vgl. auch Anal. post. II, 12. 95, b, 13 ff.

1) A. a. O. c. 13. 97, a, 23: *εἰς δὲ τὸ κατασκευάζειν ὅρον διὰ τῶν διαιρέσεων τριῶν δεῖ στοχάζεσθαι, τοῦ λαβεῖν τὰ κατηγορούμενα ἐν τῷ τί ἐστι, καὶ ταῦτα τάξαι τί πρῶτον ἢ δεύτερον, καὶ ὅτι ταῦτα πάντα.*

2) Aristoteles fasst beides, ohne schärfer zu trennen, unter dem Begriff der Eintheilung zusammen; eingehende Regeln dafür ertheilt er Anal. post. II, 13. 96, b, 15—97, b, 25. Top. VI, 5. 6. part. anim. I, 2. 3. Das wichtigste ist auch ihm, wie Plato (1. Abth. S. 524 f.), dass die Eintheilung stetig fortschreite, kein Mittelglied überspringe, und das einzutheilende vollständig erschöpfe; dass sie endlich (was Plato weniger beachtet hatte) nicht in abgeleiteten oder zufälligen, sondern in den wesentlichen Unterschieden sich bewege. Vgl. vor. Anm.

3) Die weiteren Regeln, welche namentlich das 6. Buch der Topik enthält, indem es die beim Definiren vorkommenden Fehler ausführlich aufzählt, muss ich hier übergehen.

4) S. 1. Abth. S. 525. 588.

zufolge so wenig, als die eigenthümlichen Principien der besonderen Gebiete aus einem höheren ableiten[1]), es findet zwischen ihnen keine volle Gemeinschaft, sondern nur eine Analogie statt[2]),

1) Anal. post. I, 32. 88, a, 31 ff. u. a. St. s. o. S. 234 ff. Dass namentlich die Kategorieen sich weder aus einander, noch aus einer höheren gemeinsamen Gattung herleiten lassen, sagt Arist. Metaph. XII, 4. 1070, b, 1 (*παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐθέν ἐστι κοινόν*). V, 28. 1024, b, 9 (wo das gleiche auch von Form und Materie). XI, 9. 1065, b, 8. Phys. III, 1. 200, b, 34. De an. I, 5. 410, a, 13. Eth. N. I, 4. 1096, a, 19. 23 ff.; vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 149 f. Die Begriffe, welche man am ehesten für höchste Gattungen halten möchte, das Seiende und das Eine, sind keine *γένη*: Metaph. III, 3. 998, b, 22. VIII, 6. 1045, b, 5. X, 2. 1053, b. 21. XI, 1. 1059, b, 27 ff. XII, 4. 1070, b, 7. Eth. N. a. a. O. Anal. post. II, 7. 92, b, 14. Top. IV, 1. 121, a, 16. c. 6. 127, a, 26 ff. Vgl. Trendelenburg a. a. O. 67. Bonitz und Schwegler zu Metaph. III, 3. (Weiteres S. 260, 3.) Der Satz, welchen Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 193 für eine Behauptung des Aristoteles ausgibt, dass schliesslich alles unter einem einzigen höchsten Begriff als gemeinsamem Gattungsbegriff enthalten sei, ist hiernach strenggenommen nicht aristotelisch.

2) Metaph. V, 6. 1016, b, 31 werden vier Arten der Einheit unterschieden (etwas anders lautet die gleichfalls viergliedrige Aufzählung Metaph. X, 1, in welcher die Einheit der Analogie nicht vorkommt): die Einheit der Zahl, der Art, der Gattung, der Analogie. Jede frühere von diesen Einheiten schliesst die folgenden in sich (was der Zahl nach eins ist, ist es auch der Art nach u. s. w.), aber nicht umgekehrt; die Einheit der Analogie kann daher auch unter solchem stattfinden, was in keine gemeinschaftliche Gattung gehört. (Vgl. part. an. I, 5. 645, b, 26: *τὰ μὲν γὰρ ἔχουσι τὸ κοινὸν κατ᾽ ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ᾽ εἶδος.*) Sie kommt bei allem vor *ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο*, sie besteht in der Gleichheit des Verhältnisses (*ἰσότης λόγων*), und setzt daher mindestens vier Glieder voraus (Eth. N. V, 6. 1131, a, 31); ihre Formel ist: *ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ᾽ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε* (Metaph. IX, 6. 1048, b, 7 vgl. Poët. 21. 1457, b, 16). Sie findet sich nicht blos im Quantitativen als arithmetische und geometrische (Eth. N. V, 7. 1131, b, 12. 1132, a, 1) Gleichheit, sondern auch im Qualitativen als Aehnlichkeit (gen. et corr. II, 6. 333, a, 26 ff.), oder als Gleichheit der Wirkung (vgl. part. an. I, 5. 645, b, 9: *τὸ ἀνάλογον τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν.* Ebd. I, 4. 644, b, 11. II, 6. 652, a, 3), überhaupt in allen Kategorieen (Metaph. XIV, 6. 1093, b, 18); Beispiele geben, ausser den ebenangeführten Stellen De part. anim., auch Anal. pri. I, 46. 51, b, 22. Rhet. III, 6, Schl. Was sich von keinem anderen mehr ableiten lässt, die höchsten Principien, das muss durch Analogie erläutert werden; so z. B. die Begriffe der Materie, der Form u. s. w. Metaph. IX, 6 (s. o. 254, 4). XII. 4. 1070, b, 16 ff. Phys. I, 7. 191, a, 7. (Das vorstehende nach Tren-

und eben desshalb gibt | es nicht blos Eine Wissenschaft, sondern mehrere, weil jeder Gattung des Wirklichen eine ihr eigenthümliche Wissenschaft entspricht [1]. Wenn daher auch unter diesen eine Wissenschaft von den letzten Gründen (die „erste Philosophie“) vorkommt, so wird sie doch zum voraus darauf verzichten müssen, ihren Inhalt aus einem einzigen Princip zu entwickeln; jeder weiteren Untersuchung wird vielmehr die Frage nach den allgemeinsten Gesichtspunkten, aus denen sich das Wirkliche betrachten lässt, den höchsten Gattungsbegriffen, vorangehen müssen.

Mit dieser Frage beschäftigt sich die Kategorieenlehre, welche im aristotelischen System das eigentliche Bindeglied zwischen der Logik und der Metaphysik bildet.

6. Die Metaphysik. A. Einleitende Untersuchungen.

1. Die Kategorieen [2].

Alle Gegenstände unseres Denkens fallen nach Aristoteles unter einen der folgenden zehen Begriffe: Wesenheit, Grösse, Beschaffenheit, Beziehung (Substanz, Quantität, Qualität, Relation), Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden [3]. Diese

DELENBURG Hist. Beitr. I, 151 ff.) Von besonderer Bedeutung ist die Analogie unserem Philosophen für seine naturgeschichtlichen Untersuchungen; s. u. und MEYER Arist. Thierkunde 334 ff.

1) Anal. post. I, 28, Anf.: *μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἑνὸς γένους . . . ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἑτέρας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μήτ' ἐκ τῶν αὐτῶν μήθ' ἕτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων.* Metaph. III, 2. 997, a, 21: *περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ τῆς αὐτῆς [ἐπιστήμης] ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν.* Ebd. IV, 2. 1003, b, 19: *ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἑνὸς καὶ ἐπιστήμη.* Ebd. 1004, a, 3: *τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι . . . ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις.* Wie sich damit der Begriff der ersten Philosophie verträgt, wird sogleich näher untersucht werden.

2) TRENDELENBURG Gesch. d. Kategorieenlehre (Hist. Beitr. I. 1846), S. 1—195. 209—217. BONITZ üb. die Kateg. d. Arist. Aristotel. Stud. VI H. (zuerst Sitzungsber. d. Wiener Akad., Hist.-philol. Kl., 1853, B. X, 591 ff.) PRANTL Gesch. d. Log. I, 182 ff. 90 f. SCHUPPE Die arist. Kategorieen. (Gymn. progr. Gleiwitz 1866.) BRENTANO Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Ar. (1862).

3) Kateg. c. 2 Anf.: *τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς.* c. 4 Anf.: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγο-*

obersten | Begriffe oder Kategorieen [1]) bezeichnen für ihn weder blos subjektive Denkformen, welche seinem Realismus von Hause

μένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Top. I, 9 Anf.: μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέτταρες [ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός]. ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.

1) Aristoteles bedient sich zu ihrer Bezeichnung verschiedener Ausdrücke (vgl. Trendelenburg a. a. O. 6 ff. Bonitz a. a. O. 23 ff. Ind. arist. 378, a, 5 ff.); er nennt sie τὰ γένη (sc. τοῦ ὄντος, De an. I, 1. 402, a, 22), τὰ πρῶτα (Metaph. VII, 9. 1034, b, 7), auch διαιρέσεις (Top. IV, 1. 120, b, 36. 121, a, 6) und πτώσεις (Metaph. XIV, 2. 1089, a, 26 vgl. Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 29), τὰ κοινὰ πρῶτα (Anal. post. II, 13. 96, b, 20. Metaph. VII, 9. 1034, b, 9), weit am häufigsten jedoch κατηγορίαι, κατηγορήματα, γένη oder σχήματα τῶν κατηγοριῶν (τῆς κατηγορίας). Den letzteren Ausdruck erkläre ich mit Bonitz (dem auch Luthe Beitr. z. Logik II, 1 ff. zustimmt) so, dass κατηγορία einfach „Aussage" bedeutet, γένη oder σχήματα τ. κατ. mithin: „die Hauptgattungen oder Grundformen der Aussage", „die verschiedenen Bedeutungen, in welchen von einem Gegenstand gesprochen werden kann"; dasselbe besagt das kürzere κατηγορίαι („die verschiedenen Weisen des Aussagens") oder κατηγορίαι τοῦ ὄντος (Phys. III, 1. 200, b, 28. Metaph. IV, 28. 1024, b, 13. IX, 1. 1045, b, 28. XIV, 6. 1093, b, 19 u. ö.); das letztere, sofern jede Aussage auf ein Seiendes geht. Die Bedeutung: „Prädikat", welche κατηγορία sonst oft hat, und welche Brentano (a. a. O. 105 f.) und Schuppe ihm auch hier geben, passt nicht auf die aristotelischen Kategorieen, denn diese bezeichnen die Bedeutungen τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων, während das Prädikat als solches nur im Satze vorkommt; man braucht daher auch nicht die Frage aufzuwerfen (mit der sich Schuppe a. a. O. 21 f. mehr als nöthig abmüht), inwiefern die Substanz, die doch kein Prädikatsbegriff ist (s. u. S. 228 2. Aufl.), unter die Kategorieen gehöre. Zum Prädikat wird ein Begriff dadurch, dass er von etwas ausgesagt wird, und diess kann auch mit Substanzbegriffen geschehen (vgl. Metaph. VII, 3. 1029, a, 23: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται αὕτη δὲ τῆς ὕλης). In dem Satze z. B.: „dieser Mann ist Sokrates", ist Sokrates Prädikat. Aber aus dieser logischen Funktion, die ein Substanzbegriff im Satz übernimmt, folgt nicht, dass er auch ausser diesem Verhältniss, seinem Inhalt nach betrachtet, ein auf anderes bezügliches, eine Eigenschaft, ein συμβεβηκὸς bezeichnet. Wenn daher Strümpell Gesch. d. theor. Phil. b. d. Griechen 211 sagt, es handle sich bei den Kategorieen um die Arten der Prädicirung, die Unterschiede in den Verbindungen der Begriffe, so kann ich ihm hierin nicht beitreten, so richtig er auch im übrigen den blos formalen Charakter der Kategorieen erkannt hat.

aus fremd sind, noch überhaupt blos logische Verhältnisse; es sind vielmehr die verschiedenen Bestimmungen des Wirklichen, welche sie ausdrücken [1]). Aber nicht alle Bestimmungen des Wirklichen sind Kategorieen oder Unterarten derselben, sondern nur diejenigen, welche die verschiedenen formalen Gesichtspunkte darstellen, unter denen es sich betrachten lässt; es werden daher weder diejenigen Begriffe zu den Kategorieen gerechnet, die so allgemein sind, dass sie von den verschiedenartigsten Dingen prädicirt werden können, und je nach der Beziehung, um die es sich hiebei handelt, eine verschiedene Bedeutung erhalten, wie die des Seienden und des Einen [2]), noch auch andererseits die

1) Metaph. V, 7. 1017, a, 22: *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει* (vgl. Eth. N. I, 4. 1096, a, 23). Die Kategorieen heissen daher *κατηγορίαι τοῦ ὄντος* (s. vor. Anm.), es ist das *ὄν*, dessen verschiedene Bedeutungen sie darstellen (Metaph. VI, 2, Anf. IX, 1. 1045, b, 32. De an. I, 5. 410, a, 13: *ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος, σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι* u. s. w.) vgl. Ind. arist. 378, a, 13 ff.; die logischen Verhältnisse der Begriffe dagegen, wie *ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκὸς*, sind in den Kategorieen nicht ausgedrückt, sondern sie ziehen sich durch sie alle hindurch; auf die Frage nach dem *τί ἐστι* z. B. kann je nach Umständen eine *οὐσία*, ein *ποσὸν* u. s. f. genannt werden, Top. I, 9; und ebensowenig gehört der Gegensatz des Wahren und Falschen, welcher sich nicht auf die Beschaffenheit der Dinge, sondern auf unser Verhalten zu den Dingen bezieht (Metaph. VI, 4. 1027, b, 29), zu den Kategorieen. Wirklich macht ja auch Arist. von den letzteren eine ontologische Anwendung, wenn er z. B. die verschiedenen Arten der Veränderung daraus ableitet, dass diese die Dinge entweder ihrer Substanz oder ihrer Qualität oder ihrer Quantität oder ihrem Orte nach betreffe; vgl. folg. Anm.

2) Diese beiden Begriffe, welche *κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων*, sind nach Metaph. III, 3. 998, b, 22 ff. X, 2. 1053, b, 16 ff. VIII, 16. 1045, b, 6 vgl. S. 257, 1 keine *γένη*, sondern Prädikate, die allem möglichen zukommen. Dass sie keine Gattungen sein können, beweist A. Metaph. III, 3 mit der Bemerkung: eine Gattung könne nie von dem Merkmal prädicirt werden, das als artbildender Unterschied zu ihr hinzutrete, das Sein und die Einheit dagegen müssten jedem Merkmal, welches dem *ὂν* und der *οὐσία* beigefügt würde, gleichfalls zukommen. Beide Begriffe werden in verschiedenen Bedeutungen gebraucht: für das Seiende zählt Metaph. V, 7 deren vier, IX, 10 vgl. XIV, 2. 1089, a, 26 (indem das *κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον ὂν* übergangen wird) drei, darunter auch die *κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*, derzufolge jeder Kategorie eine bestimmte Art des Seins entspricht, welches ebendesshalb an sich selbst mit keiner einzelnen Kategorie zusammenfallen

bestimmteren Aussagen, welche die konkrete Beschaffenheit eines Gegenstands, seine physikalischen oder ethischen Eigenschaften betreffen[1]; | ebenso werden solche metaphysische Begriffe aus ihrer Zahl ausgeschlossen, welche dazu dienen, die konkreten Eigenschaften und Vorgänge zu erklären, wie die Begriffe des Wirklichen und Möglichen, der Form und des Stoffes, der vier

kann. Das gleiche gilt von der Einheit: τὸ ἓν ἐν παντὶ γένει ἐστί τις φύσις, καὶ οὐθενὸς τοῦτό γ' αὐτὸ ἡ φύσις, τὸ ἕν (es gibt nichts, dessen Wesen in der Einheit als solcher bestände); es kommt ebenfalls in allen Kategorieen vor, fügt aber zu dem Begriff des Gegenstandes, von dem es prädicirt wird, kein neues Merkmal hinzu; und Arist. schliesst hieraus, ὅτι ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν (Metaph. X, 2. 1054, a, 9 ff.), dass τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις . . . ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα (Metaph. IV, 2. 1003, b, 22), dass beide den gleichen Umfang haben (ἀντιστρέφει XI, 3. 1061, a, 15 f. vgl. VII, 5. 1030, b, 10. c. 16. 1040, b, 16). Weiteres über die Einheit S. 257, 2. Metaph. X, 1 f. (wo namentlich die Masseinheit besprochen wird) und bei Hertling De Arist. notione unius. Berl. 1864; über das ὂν bei Brentano Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden.

1) Aus diesem Grunde wird z. B. der Begriff der Bewegung (oder Veränderung) nicht unter den Kategorieen aufgeführt; er ist vielmehr nach A. ein physikalischer Begriff, der seine nähere Bestimmung als Substanzveränderung, qualitative, quantitative, räumliche Bewegung durch verschiedene Kategorieen erhält (Phys. V, 1, Schl. c. 2, Anf. ebd. 226, a, 23. III, 1. 200, b, 32. gen. et corr. I, 4. 319, b, 31. De coelo IV, 3. 310, a, 23. Metaph. XII, 2. 1069, b, 9; weiteres hierüber später); und mag er selbst auch für sich genommen unter die Kategorie des Thuns und Leidens zu stellen sein (Top. IV, 1. 120, b, 26. Phys. V, 2. 225, b, 13. III, 1. 201, a, 23. De an. III, 2. 426, a, 2. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 135 ff.), und insofern Metaph. VII, 4. 1029, b, 22 als Beispiel dafür gebraucht werden, dass auch die andern Kategorieen, ausser der der Substanz, ihr Substrat haben, so wird er doch dadurch nicht selbst zur Kategorie, und ebenso wenig wäre er es, wenn er nach der gewöhnlichen (durch Metaph. V, 13. 1020, a, 26 nicht gerechtfertigten) Annahme der späteren Peripatetiker (Simpl. Categ. 78, δ. §. 29 Bas.) unter die Kategorie des ποσὸν, oder wie andere wollten (Simpl. a. a. O. 35, δ. § 38), unter das πρός τι gehörte. Wenn daher Eudemus (Eth. Eud. 1217, b, 26) die Bewegung an der Stelle des Thuns und Leidens unter den Kategorieen nennt, ist diess schwerlich aristotelisch; richtiger sagten andere, wie namentlich Theophrast, sie ziehe sich durch viele Kategorieen hindurch (Simpl. a. a. O. 35, δ. § 38. Phys. 94, a, m). Ebenso findet sich das Gute innerhalb verschiedener Kategorieen (Eth. N. I, 4. 1096, a, 19. 23).

Ursachen [1]. Die Kategorieen wollen die Dinge nicht ihrer wirklichen Beschaffenheit nach beschreiben, und auch nicht die hiefür erforderlichen allgemeinen Begriffe aufstellen, sie begnügen sich vielmehr damit, die verschiedenen Seiten anzugeben, welche bei einer solchen Beschreibung in's Auge gefasst werden können: sie sollen uns nach der Absicht | des Philosophen nicht reale Begriffe, sondern nur das Fachwerk geben, in welches alle realen Begriffe einzutragen sind, mögen sie nun auf eines dieser Fächer beschränkt sein, oder durch mehrere hindurchgehen [2].

1) Keiner dieser Begriffe wird den Kategorieen beigezählt oder einer derselben untergeordnet, vielmehr wird ausdrücklich da, wo es sich um die verschiedenen Bedeutungen des Seienden handelt, neben dem Unterschied des Wahren und Falschen auch der des *δυνάμει* und *ἐντελεχείᾳ* als ein solcher bezeichnet, welcher zu den durch die Kategorieen ausgedrückten Unterschieden noch hinzukomme (Metaph. V, 7. 1017, a, 7. 22. 31. 35. VI, 2, Anf. IX, 10, Anf. c. 1. 1045, b, 32. XIV, 2. 1089, a, 26. De an. I, 1. 402, a, 22 vgl. Trendelenburg a. a. O. 157 ff. Bonitz a. a. O. 19 f., und durch die verschiedenen Kategorieen hindurchgehe (Phys. III, 1. 200, b, 26. Metaph. IX, 10 Anf.: *τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν τούτων*). Wesshalb sie nicht unter die Kategorieen aufgenommen werden konnten, sagt uns Aristoteles nicht; der Grund scheint aber der oben angedeutete zu sein, dass diese Begriffe sich nicht wie die der Substanz, Qualität u. s. w. blos auf den formalen Charakter und die formalen Unterschiede dessen beziehen, was unter sie fällt, sondern bestimmte reale Verhältnisse des Seienden bezeichnen.

2) So auch Brandis II, b, 394 ff. Dagegen erklärt Trendelenburg a. a. O. 162 f. das Fehlen des Möglichen und Wirklichen unter den Kategorieen daraus, dass diese „abgelöste Prädikate" seien, jene dagegen „kein reales Prädikat" ausdrücken. Mir scheint gerade das umgekehrte der Fall zu sein: die Kategorieen sind nicht selbst unmittelbar Prädikate, sondern sie bezeichnen nur den Ort für gewisse Prädikate; dagegen liegen der Unterscheidung des Möglichen und Wirklichen bestimmte reale Anschauungen zu Grunde, im Einzelnen der Gegensatz zwischen den verschiedenen Entwicklungszuständen der Dinge, im Weltganzen der Gegensatz des Körperlichen und Geistigen, und jene Unterscheidung ist nur der abstrakte, metaphysische Ausdruck für dieses Reale. Auch mit Bonitz kann ich aber nicht ganz übereinstimmen, wenn er S. 18. 21 sagt, die Bedeutung der Kategorieen sei nur die, den Ueberblick über den Inhalt des erfahrungsmässig Gegebenen zu vermitteln, solche Begriffe daher, welche über die Auffassung des erfahrungsmässig Gegebenen zu seiner Erklärung hinausgehen, seien davon ausgeschlossen. Denn der Begriff der Bewegung ist ebensogut in der Erfahrung gegeben wie der des Wirkens und Leidens, der Begriff der Substanz ebenso

Von der Vollständigkeit dieses Fachwerks ist Aristoteles überzeugt[1]); wie er aber dazu gekommen ist, gerade | diese und

zur Erklärung des Gegebenen gebildet, wie die der Form und des Stoffes, des Wirklichen und des Möglichen. Noch viel weniger kann ich aber Brentano (a. a. O. 82 ff.) einräumen, dass die Kategorieen reale Begriffe seien, wenn wenigstens unter diesem Ausdruck solche Begriffe verstanden werden sollen, welche den gemeinsamen Inhalt einer Reihe von Erfahrungen bezeichnen, wie etwa die Begriffe der Schwere, der Ausdehnung, des Denkens u. s. w.; denn gerade diejenigen Kategorieen, von denen die häufigste und allgemeinste Anwendung gemacht wird, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wirken und Leiden, bezeichnen blos formale Verhältnisse, und können desshalb den verschiedenartigsten Inhalt in sich aufnehmen; und wenn diess von andern, dem *ποῦ*, *ποτὲ*, *κεῖσθαι*, nicht ebenso unbedingt gilt, so beweist diess nur, dass Arist. den Gesichtspunkt, von dem er bei seiner Kategorieenlehre ausgieng, nicht bei allen Kategorieen streng durchzuführen vermochte. Muss doch auch Brentano S. 131 f. anerkennen, dass „die Verschiedenheit der Kategorieen nicht nothwendig eine reelle Verschiedenheit sei".

1) Prantl Gesch. d. Log. I, 204 ff. bestreitet zwar, dass Arist. eine fest bestimmte Zahl von Kategorieen angenommen habe; es erhellt jedoch ausser den S. 258, 3 angeführten Aufzählungen und dem S. 266, 3 beigebrachten auch aus vielen anderen Aeusserungen. So soph. el. c. 22, Anf.: *ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*, nämlich eben die zehen Top. I, 9 aufgezählten, auf welche auch c. 4. 166, b, 14 nach Erwähnung des *τὶ* (*ταὐτὸ*), *ποιὸν*, *ποσὸν*, *ποιοῦν*, *πάσχον*, *διακείμενον* (eigentlich nur eine Art des *ποιὸν*, die *διάθεσις* s. Kateg. c. 8. 10, a, 35 ff. Metaph. V, 20) mit den Worten: *καὶ τἆλλα δ' ὡς διήρηται πρότερον* zurückweist. De an. I, 1. 402, a, 24: *πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν*. Ebd. c. 5. 410, a, 14: *σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι τὸ δὲ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ καί τινα ἄλλην τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν*. Anal. pri. I, 37: *τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε . . . τοσαυταχῶς ληπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται*. Metaph. XII, 1. 1069, a, 20: *πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιὸν, εἶτα τὸ ποσόν*. VI, 2. 1026, a, 36: *τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τὶ, τὸ δέ ποιὸν, τὸ δὲ ποσὸν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτὲ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον*. VII, 4. 1030, a, 18: *καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*. XII, 4. 1070, a, 33: es fragt sich, *πότερον ἕτεραι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρός τι, καὶ καθ' ἑκάστην δὲ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως*. Ebenso wird Metaph. VII, 9. 1034, b, 9. XIV, 2. 1089, a, 7. Phys. III, 1. 200, b, 26, nachdem einige Kategorieen genannt sind, auf die übrigen, wie auf etwas bekanntes, mit einem einfachen: *αἱ ἄλλαι κατηγορίαι* verwiesen, und Anal. post. I, 22. 83, b, 12. a, 21 die Unmöglichkeit einer in's unendliche gehenden Beweisführung damit bewiesen, dass

keine anderen Kategorieen aufzustellen, sagt er uns nirgends [1]), und auch an ihnen selbst will sich ein festes Princip für ihre Ableitung so wenig zeigen [2]), dass wir nur vermuthen können, |

die Zahl der Kategorieen auf die dort genannten beschränkt sei. Die Vollständigkeit der Kategorieentafel setzt auch der S. 260, 1 Schl. berührte Beweis, dass es nur drei Arten der Bewegung (im engeren Sinn), die qualitative, quantitative und räumliche gebe, Phys. V, 1 f., voraus, indem dieser auf dem Wege der Ausschliessung geführt wird: da die Bewegung in den Kategorieen der Substanz u. s. f. nicht vorkomme, sagt Arist., so bleiben nur jene drei Kategorieen für sie übrig.

1) Auch in den verlorenen Schriften scheint diess nicht geschehen zu sein, sonst würden die alten Ausleger sich darauf berufen, statt dass Simpl. Schol. in Ar. 79, a, 44 sagt: ὅλως οὐδαμοῦ περὶ τῆς τάξεως τῶν γενῶν οὐδεμίαν αἰτίαν ὁ Ἀριστοτέλης ἀπεφήνατο.

2) Es ist Trendelenburg's Verdienst, in seiner Dissertation De Arist. Categoriis (Berl. 1833) und den Elementa Logices Aristotelicae S. 54 sich zuerst um ein solches bemüht zu haben. Dass es ihm jedoch wirklich gelungen sei, es aufzuzeigen, davon hat mich auch die wiederholte Auseinandersetzung Hist. Beitr. I, 23 ff. 194 f. nicht überzeugt, es scheinen mir vielmehr die Bedenken, welche schon Ritter III, 80 und in erschöpfenderer Weise Bonitz a. a. O. 35 ff. gegen seine Ansicht geltend gemacht hat, vollkommen berechtigt. Trendelenburg (und nach ihm Biese Phil. d. Arist. I, 54 f.) glaubt, der Philosoph lasse sich bei seinem Entwurf der 10 Geschlechter zunächst von grammatischen Unterschieden leiten: die οὐσία entspreche dem Substantiv, das ποσὸν und ποιὸν dem Adjektiv; für das πρός τι seien Ausdrucksweisen, wie die Kateg. c. 7 angeführten, massgebend; das ποῦ und ποτὲ werde durch die Adverbien des Orts und der Zeit dargestellt; die vier letzten Kategorieen finden sich im Verbum wieder, da durch das ποιεῖν und πάσχειν das Aktiv und Passiv, durch das κεῖσθαι ein Theil der Intransitiven, durch das ἔχειν die Eigenthümlichkeit des griechischen Perfekts in einen allgemeinen Begriff gefasst werde. Allein für's erste deutet Aristoteles selbst, wie Bonitz S. 41 ff. eingehend zeigt, nirgends an, dass er gerade auf diesem Wege zu seinen Kategorieen gekommen sei; da er vielmehr die Redetheile noch gar nicht in der Art unterscheidet, welche nach Trendelenburg den Unterschieden der Kategorieen entsprechen würde, da er die Adverbien nicht ausdrücklich hervorhebt, und das Adjektiv als ῥῆμα mit dem Zeitwort zusammenfasst, überhaupt ausser dem Artikel und der Conjunktion nur das ὄνομα und ῥῆμα nennt, so ist es nicht wahrscheinlich, dass sprachliche Formen, die er als solche gar nicht beachtet hat, ihn bei der Scheidung der Begriffsklassen geleitet haben. Sodann entsprechen sich aber auch in der Wirklichkeit beide nicht in dem Masse, wie diess nach Trendelenburg's Annahme der Fall sein müsste: Quantität und Qualität z. B. lassen sich ebensogut durch Hauptwörter (z. B. λευκότης, θερμότης

er habe sie empirisch, durch Zusammenstellung der Hauptgesichtspunkte gefunden, unter denen sich das Gegebene thatsächlich betrachten liess. Ein gewisser logischer Fortschritt findet dabei immerhin statt: mit dem Substantiellen, dem Ding, wird angefangen; hieran reiht sich die Betrachtung der Eigenschaften, zuerst (in dem ποσὸν und ποιὸν) derer, welche jedem Dinge für sich, sodann (in dem πρός τί) derer, welche ihm im Ver-

u. a. Kat. c. 8. 9, a, 29) und Zeitwörter (λελεύκωται u. s. f.) ausdrücken, wie durch Beiwörter, das Wirken und Leiden ebensogut durch Hauptwörter (πρᾶξις, πάθος u. s. f.), wie durch Zeitwörter, Zeitbestimmungen nicht blos durch Adverbien, sondern auch durch Adjektive (χθιζός, δευτεραῖος u. dgl.); sehr viele Hauptwörter bezeichnen keine Substanz (Kat. c. 5. 4, a, 14, 21); für die Relation will sich eine entsprechende grammatische Form nicht finden. Auf einem anderen Wege sucht Brentano a. a. O. 148 ff. die aristotelischen Kategorieen gegen den Vorwurf zu schützen, dass es ihnen an einer wissenschaftlichen Ableitung fehle. Arist., glaubt er, unterscheide hier zunächst die Substanz von den Accidentien, unter den letzteren dann wieder absolute und relative, und unter den absoluten 1) Inhärenzen (a. materielle: ποσὸν, b. formelle: ποιὸν), 2) Affectionen (ποιεῖν und πάσχειν, eine Zeit lang auch ἔχειν), 3) äusserliche Umstände (ποῦ und ποτὲ, anfangs auch κεῖσθαι). Allein die Frage ist ja nicht die, ob es überhaupt möglich ist, die 10 Kategorieen in irgend eine logische Disposition einzutragen (diess kann man am Ende mit jeder nicht ganz verworren zusammengestellten Reihe, z. B. den Zahlen von 1—10, vornehmen), sondern ob Aristoteles auf dem Weg einer logischen Deduktion zu ihnen gekommen ist. Und hiegegen spricht zweierlei: einmal, dass Arist. selbst bei der Besprechung der Kategorieen nie auf eine solche Deduktion hinweist, und sodann, dass sich keine finden lässt, welcher sie sich ungezwungen fügten. Auch bei der Brentano's ist diess nicht der Fall. Wären die 10 Kategorieen auf diesem Weg entstanden, so müssten sie doch auch in der ihm entsprechenden Ordnung von Arist. aufgezählt werden. Statt dessen drängt sich das πρός τι, welches nach Br. die letzte Stelle einnehmen müsste, in allen Aufzählungen (s. S. 258, 3. 266, 3) zwischen die anderen ein, und zwar regelmässig (nur Phys. V, 1 macht eine Ausnahme) unmittelbar hinter den „Inhärenzen"; und nach ihm kommen gleichfalls nicht, wie sie nach Br. sollten, die „Affectionen", sondern die „äusserlichen Umstände". Die Unterscheidung der Inhärenzen und Affectionen ist aber auch an sich selbst nicht aristotelisch. Sofern es sich um eine logische Disposition der Kategorieen handelt, schiene mir die S. 272 gegebene näher zu liegen; aber ich glaube nicht, dass Arist. seine Kategorieentafel dadurch gewonnen hat, dass er sich vor ihrer Aufstellung dieses oder irgend ein anderes durch die Kategorieen auszufüllendes Schema ausdrücklich vergegenwärtigte.

hältniss zu anderem zukommen; von da wird zu den äusseren Bedingungen des sinnlichen Daseins, dem Ort und dem Zeitpunkt fortgegangen, und endlich mit den Begriffen geschlossen, welche Veränderungen und die dadurch herbeigeführten Zustände ausdrücken. Eine Ableitung im strengen Sinn kann man diess aber nicht nennen, wie denn auch eine solche, nach aristotelischen Grundsätzen, für die obersten Gattungsbegriffe nicht möglich war [1]). Wirklich bleibt auch die Ordnung der Kategorieen sich nicht gleich [2]); ebenso erscheint ihre Zehnzahl ziemlich willkürlich, und Aristoteles selbst hat diess dadurch anerkannt, dass er die Kategorieen des Habens und der Lage in seinen späteren Schriften auch an solchen Orten übergeht, wo er, wie es scheint, eine vollständige Aufzählung geben will [3]). Möglich, dass der Vorgang der Pythagoreer [4]) und die von ihnen auch zu den Platonikern | übergegangene [5]) Liebhaberei für die Zehnzahl ihn zuerst veranlasste, für seine Kategorieen nach dieser Rundzahl zu suchen; an einen weiteren Zusammenhang seiner Lehre mit der pythagoreischen [6]) kann freilich nicht wohl gedacht werden,

1) S. o. S. 235. 257.

2) Beispiele im folgenden und S. 263, 1. Am auffallendsten ist in dieser Beziehung, dass Kat. c. 7, von der sonst immer eingehaltenen, auch c. 4 angenommenen Reihenfolge abweichend, das *πρός τι* dem *ποιὸν* vorangeht. Einen genügenden Grund weiss ich nicht dafür anzugeben, aber gegen die Aechtheit der Schrift möchte ich nichts daraus schliessen, da ein Späterer, sollte man meinen, sich eine Abweichung von der hergebrachten Ordnung weniger erlaubt haben würde, als Aristoteles selbst zu einer Zeit, wo diese noch nicht feststand.

3) Anal. post. I, 22. 83, a, 21: *ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐστιν [κατηγορεῖται] ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτὲ, ὅταν ἓν καθ᾽ ἑνὸς κατηγορηθῇ*. Ebd. b, 15: *τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ* (die *οὐσία*, der diese als *συμβεβηκότα* entgegengestellt werden, ist schon vorher genannt). Phys. V, 1, Schl.: *εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διῄρηνται οὐσίᾳ καὶ ποιότητι καὶ τῷ ποῦ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ πρός τι καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις* (vgl. S. 263, 1 Schl.). Metaph. V, 8. 1017, a, 24: *τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιὸν, τὰ δὲ ποσὸν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ.*

4) S. Th. I, 325.

5) S. 1. Abth. S. 857 f.

6) Wie ihn Petersen annahm Philos. Chrysipp. fundamenta S. 12.

und nicht viel wahrscheinlicher ist die Vermuthung[1]), dass er seine Kategorieen aus der platonischen Schule entlehnt habe[2]). Selbst dem Umstand, dass diese fast alle in Plato's Schriften vorkommen[3]), dürfen wir desshalb kein zu grosses Gewicht beilegen, weil sie bei diesem eben nur gelegentlich gebraucht werden, ohne dass der Versuch einer vollständigen Aufzählung der sämmtlichen Kategorieen gemacht würde.

Unter den einzelnen Kategorieen ist weit die wichtigste die der Substanz, von welcher demnächst ausführlicher zu sprechen sein wird. Die Substanz im strengen Sinn (s. u.) ist Einzelsubstanz. Was sich in Theile zerlegen lässt, ist ein Quantum[4]);

1) Rose Arist. libr. ord. 238 ff.

2) Denn theils fehlt es an jeder Spur der zehen Kategorieen bei den Platonikern, während es doch nicht wahrscheinlich ist, dass von einer so merkwürdigen Thatsache weder durch die Schriften dieser Männer noch durch einen Chrysippus und andere Gelehrte der alexandrinischen Zeit zu den späteren Peripatetikern und durch sie zu uns eine Kunde gelangt sein sollte; theils hängt auch die Kategorieenlehre mit den sonstigen Ansichten des Aristoteles zu eng zusammen, als dass sie auf einem anderen Boden gewachsen sein könnte. Man nehme nur z. B. die Grundbestimmungen über die *οὐσία* und ihr Verhältniss zu den Eigenschaften, auf der die ganze Scheidung der Kategorieen bei Arist. ruht. Platonisch sind diese gewiss nicht: gerade das ist ja ein Hauptstreitpunkt des Arist. gegen seinen Lehrer, dass dieser die Eigenschaftsbegriffe hypostasirt, das *ποιὸν* zur *οὐσία* gemacht hatte. Weit eher könnte man mit Ueberweg Logik § 47, S. 100 vermuthen, Arist. sei zu seiner Kategorieenlehre durch den Widerspruch gegen die Ideenlehre, und näher durch die Erwägung geführt worden, dass die Ideen die Dinge nur unter der Form der Substantialität darstellen, während sie in der Wirklichkeit verschiedene Existenzformen zeigen. Da aber diese Erwägung die Unterscheidung der Substanz von den Eigenschaften u. s. f. schon voraussetzt, möchte ich auch auf diesen Zusammenhang kein grosses Gewicht legen.

3) M. s. darüber Trendelenburg Hist. Beitr. I, 205 ff. Bonitz a. a. O. 56. Prantl Gesch. d. Log. I, 73 f., und unsere 1. Abth. S. 589.

4) Metaph. V, 13, Anf.: *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.* Die *ἐνυπάρχοντα* sind aber die Bestandtheile im Unterschied von den Momenten des Begriffs. So wird z. B. Metaph. III, 1. 995, b, 27. c. 3, Anf. gefragt, ob die *γένη* oder die *ἐνυπάρχοντα* oberste Principien seien; ebd. VII, 17, Schl. wird das *στοιχεῖον* als das definirt, *εἰς ὃ διαιρεῖται* (sc. *τὶ*) *ἐνυπάρχον* (Acc.) *ὡς ὕλην*. Aehnlich VIII, 2. 1043, a, 19. Vgl. gen. an. I, 21. 729, b, 3: *ὡς ἐνυπάρχον καὶ μόριον ὂν εὐθὺς τοῦ γινομένου σώματος μιγνύμενον*

sind diese Theile | getrennt, so ist das Quantum ein diskretes, eine Menge, sind sie zusammenhängend, so ist es ein stetiges, eine Grösse[1]); sind sie in einer bestimmten Lage (*θέσις*), so ist die Grösse eine räumliche, sind sie nur in einer Ordnung (*τάξις*), ohne Lage, so ist sie eine unräumliche[2]). Das Ungetheilte oder die Einheit, mittelst deren die Grösse erkannt wird, ist das Mass derselben, und eben diess ist das unterscheidende Merkmal der Grösse, dass sie messbar ist, und ein Mass hat[3]). Wie die Quantität dem substantiell theilbaren Ganzen zukommt, so drückt die Qualität die Unterschiede aus, durch welche das begriffliche Ganze getheilt wird; denn unter der Qualität im engeren Sinn[4]) versteht Aristoteles nichts anderes, als das unterscheidende Merkmal, die nähere Bestimmung, in welcher ein gegebenes Allgemeines sich besondert; und als die beiden Hauptarten der Qualitäten bezeichnet er diejenigen, welche eine Wesensbestimmung,

τῇ ὕλῃ. Ebd. c. 18. 724, a, 24: *ὅσα ὡς ἐξ ὕλης γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα λέγομεν, ἔκ τινος ἐνυπάρχοντος . . . ἐστίν*. Kat. c. 2. 1, a, 24. c. 5. 3, a, 32 u. a. St. (Ind. arist. 257, a, 39 ff.) Das *ποσὸν* ist mithin ein solches, was aus Theilen besteht, wie ein Körper, nicht aus logischen Elementen, wie ein Begriff. Da aber auch die Zahl und die Zeit *ποσά* sind, darf man bei diesen Theilen nicht blos an materielle Theile denken, und auch Metaph. V, 13 ist das *τόδε τι* nicht von der Einzelsubstanz, sondern allgemeiner von allem numerisch bestimmten (*ἀριθμῷ ἕν*) zu verstehen.

1) Metaph. V, 13 (wo auch über das *ποσὸν καθ' αὑτὸ* und *κατὰ συμβεβηκός*). Kat. 6, Anf. Weiteres über diskrete und stetige Grösse, nach Kat. 6. Phys. V, 3. 227, a, 10 ff. Metaph. a. a. O., bei Trendelenburg 82 ff.

2) Kat. c. 6, Anf. ebd. 5, a, 15 ff. Den Gegensatz des Räumlichen und Unräumlichen drückt aber Arist. hier nicht allgemein, sondern nur durch Beispiele (dort: Linie, Fläche, Körper, hier: Zeit, Zahl, Wort) aus.

3) Metaph. X, 1. 1052, b, 15 ff. Kat. c. 6. 4, b, 32. Es ergibt sich diess unmittelbar aus der obigen Definition des *ποσόν*: was sich in Theile zerlegen lässt, das lässt sich auch umgekehrt für die Vorstellung aus Theilen zusammensetzen und an ihnen messen. — Als weitere Merkmale des *ποσὸν* nennt Kat. c. 6. 5, b, 11 ff., dass ihm nichts entgegengesetzt sei, und dass es das, was es ist, nicht mehr oder weniger sei, wogegen der Begriff der Gleichheit und Ungleichheit ihm eigenthümlich zukomme.

4) Im weiteren werden theils auch die Gattungsbegriffe (die *δεύτεραι οὐσίαι*) *ποιὸν*, genauer jedoch *ποιὰ οὐσία* genannt (Kat. c. 5. 3, b, 13 vgl. Metaph. VII, 1. 1039, a, 1), theils die *συμβεβηκότα* mit darunter befasst (Anal. post. I, 22. 83, a, 36).

und die, welche eine Bewegung oder Thätigkeit ausdrücken [1]). Anderswo nennt er vier qualitative Bestimmungen als | die hauptsächlichsten [2]), dieselben lassen sich jedoch unter jene zwei einordnen [3]). Als eigenthümliches Merkmal der Qualität wird der Gegensatz des Aehnlichen und Unähnlichen betrachtet [4]). Uebrigens kommt Aristoteles selbst mit der Abgrenzung dieser Kate-

1) Kat. c. 8 wird der Begriff der ποιότης theils nur sprachlich, theils durch Beispiele erläutert; dagegen fasst Metaph. V, 14. 1020, b, 13 eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks dahin zusammen: σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιὸν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά . . . τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. Zu der ersten Klasse gehören unter anderem auch die qualitativen Unterschiede der Zahlen, zu der zweiten die ἀρετὴ und κακία. Ueber die διαφορὰ S. 206, 1. Die Qualität drückt daher eine Formbestimmung aus, denn die διαφορὰ ist eine solche; Metaph. VIII, 2. 1043, a, 19: ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον.

2) Kat. c. 8. Die vier εἴδη ποιότητος, neben denen aber (10, a, 25) auch noch andere vorkommen mögen, sind diese: 1) ἕξις und διάθεσις, welche beide sich dadurch unterscheiden, dass die ἕξις einen dauernden Zustand, die διάθεσις theils jeden Zustand überhaupt, theils namentlich einen vorübergehenden ausdrückt (vgl. Metaph. V, 19. 20. Bonitz und Schwegler z. d. St. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 95 f. Waitz Arist. Org. I, 303 f.). Beispiele der ἕξις sind die ἐπιστῆμαι und ἀρεταί; der blossen διάθεσις Gesundheit und Krankheit. 2) Ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται (freilich von den ἕξεις und διαθέσεις nicht streng zu unterscheiden; s. Trendelenburg a. a. O. 98 f. Näheres über die δύναμις später). 3) Die leidentlichen Eigenschaften, παθητικαὶ ποιότητες, auch πάθος im Sinn der ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται (Metaph. V, 21) genannt, und von den unter die Kategorie des πάσχειν gehörigen πάθη durch ihre Dauer unterschieden; Arist. versteht aber darunter nicht blos die Qualitäten, welche durch ein πάθος entstehen, wie weisse oder schwarze Farbe, sondern auch die, welche ein πάθος oder eine ἀλλοίωσις in unseren Sinnen bewirken (vgl. De an. II, 5, Anf.). 4) Die Gestalt (σχῆμα καὶ μορφή).

3) Die zwei ersten nämlich und ein Theil der dritten drücken Thätigkeiten und Bewegungen, die übrigen Wesensbestimmungen aus.

4) Kat. c. 8. 11, a, 15; dagegen kommt (ebd. 10, b, 12. 26) die ἐναντιότης und der Gradunterschied des μᾶλλον καὶ ἧττον nicht allen Qualitäten zu. Ueber den Begriff der Aehnlichkeit vgl. Top. I, 17. Metaph. V, 9. 1018, a, 15. X, 3. 1054, a, 3, und unten S. 270, 5.

gorie gegen andere in Verlegenheit[1]). Zu dem Relativen[2]) | gehört alles das, dessen eigenthümliches Wesen in einem bestimmten Verhalten zu anderem besteht[3]), und insofern ist das Relative diejenige Kategorie, welcher die geringste Realität entspricht[4]); im besonderen unterscheidet Aristoteles drei Arten desselben[5]), welche sich aber weiterhin auf zwei zurückführen lassen[6]). Doch

1) Einestheils nämlich würde die Bemerkung a. a. O. 10, a, 16, dass die Begriffe des Lockeren und Dichten, Rauhen und Glatten nicht eine Qualität, sondern die Lage der körperlichen Theile (also ein κεῖσθαι) bezeichnen, nach TRENDELENBURG's richtiger Wahrnehmung (a. a. O. 101 f.) noch manches treffen, was A. zur Qualität rechnet; anderntheils tritt die Unmöglichkeit einer festen Abgrenzung der Kategorieen darin hervor, dass dieselbe Beschaffenheit in ihrem Gattungsbegriff (z. B. ἐπιστήμη) zum πρός τι, in ihrem Artbegriff (γραμματική) zum ποιὸν gehören soll (Kat. c. 8. 11, a, 20. Top. IV, 124, b, 18, wogegen Metaph. V, 15. 1021, b, 3 die ἰατρικὴ zum Relativen gerechnet wird, weil der Gattungsbegriff ἐπιστήμη ein solches sei).

2) Dass das Relative Kateg. c. 7 der Qualität vorangeht (s. o. 266, 2), widerspricht dem natürlichen Verhältniss beider, wie es nicht blos in allen übrigen Aufzählungen und in der bestimmten Erklärung Metaph. XIV, 1. 1088, a, 22, sondern mittelbar auch a. a. O. darin hervortritt, dass das ὅμοιον und ἴσον, die qualitative und quantitative Gleichheit, 6, b, 21 zum πρός τι gerechnet werden; vgl. Top. I, 17. TRENDELENBURG 117.

3) So Kat. c. 7. 8, a, 31: ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν, indem die früheren, blos vom sprachlichen Ausdruck hergenommenen, Bestimmungen am Anfang des Kapitels ausdrücklich für ungenügend erklärt werden. Top. VI, 4. 142, a, 26. c. 8. 146, b, 3.

4) Metaph. a. a. O.: τὸ δὲ πρός τι πάντων (Alex. πασῶν) ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστι, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ u. s. w. b, 2: τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. Eth. N. I, 4. 1096, a, 21: παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος.

5) Metaph. V, 15: das πρός τι kommt vor 1) κατ' ἀριθμὸν καὶ ἀριθμοῦ πάθη (und zwar unter verschiedenen näheren Bestimmungen); dahin gehört auch das ἴσον, ὅμοιον, ταὐτὸν, sofern es sich auch bei diesen um ein Verhältniss zu einer gegebenen Einheit handelt: ταὐτὰ μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσὸν ἕν (diess auch gen. et corr. II, 6. 333, a, 29); 2) κατὰ δύναμιν ποιητικὴν καὶ παθητικὴν, wie das θερμαντικὸν und das θερμαντόν; 3) in dem Sinn, in welchem etwas μετρητον, ἐπιστητὸν, διανοητὸν heisst. Die zwei ersten Arten auch Phys. III, 1. 200, b, 28.

6) A. a. O. 1021, a, 26: Bei den zwei ersten von den angeführten Fällen heisst das πρός τι so τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν (das Doppelte ist ἡμίσεος διπλάσιον, das Erwärmende θερμαντοῦ θερμαντικὸν), bei dem dritten τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι (das Messbare oder

bleibt er sich hierin nicht ganz gleich [1]), und ebensowenig weiss er mancherlei Vermischung mit andern Kategorieen zu vermeiden [2]), oder sichere Merkmale der vorliegenden zu | gewinnen [3]). Die übrigen Kategorieen werden in der Schrift von den Kategorieen, und wurden wohl auch von Aristoteles selbst so kurz behandelt, dass auch wir nicht ausführlicher auf sie eingehen können [4]).

Die wesentliche Bedeutung der Kategorieenlehre liegt darin, dass sie eine Anleitung gibt, um die verschiedenen Bedeutungen

Denkbare hat sein eigenes Wesen unabhängig davon, dass es gemessen oder gedacht wird, zu einem Relativen wird es nur dadurch, dass das Messende und Denkende zu ihm in Beziehung tritt). Ebenso Metaph. X, 6. 1056, b, 34. 1057, a, 7.

1) Eine andere Eintheilung findet sich Top. VI, 4. 125, a, 33 ff.

2) So wird Kat. c. 7. 6, b, 2 die ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιστήμη, θέσις zum πρός τι gezogen, von denen doch die vier ersten zugleich zur Qualität, die letzte zur Lage gehören; das ποιεῖν und πάσχειν sind nach Metaph. V, 15. 1020, b, 28. 1021, a, 21 Verhältnissbegriffe; die Theile eines Ganzen (πηδάλιον, κεφαλή u. dgl.) sollen ein Relatives sein (Kat. c. 7. 6, b, 36 ff. vgl. jedoch 8, a, 24 ff.); ebenso die Materie (Phys. II, 2. 194, b, 8), und warum dann nicht auch die Form?

3) Die verschiedenen Eigenthümlichkeiten des Relativen, welche Kat. c. 7 genannt werden, finden sich alle, wie ebendaselbst bemerkt wird, nur bei einem Theil desselben; so die ἐναντιότης (6, b, 15 vgl. Metaph. X, 6. 1056, b, 35. c. 7. 1057, a, 37 und dazu Trendelenburg 123 f.), das μᾶλλον καὶ ἧττον, die Eigenschaft, dass die auf einander Bezogenen gleichzeitig sind (Kat. 7, b, 15), welche bei dem Relativen der zweiten Klasse (dem ἐπιστητόν u. s. f. s. 270, 6) sich nicht findet. Nur das ist ein allgemeines Merkmal alles Relativen, dass ihm ein Correlatbegriff entspricht (τὸ πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεσθαι Kat. 6, b, 27 ff.), was im Grunde mit der zuerst (c. 7, Anf.) aufgestellten und auch später (8, a, 33) wiederholten Bestimmung zusammenfällt, ein πρός τι sei ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον, nur dass diese minder genau ist. Einzelsubstanzen (πρῶται οὐσίαι) können kein Relatives sein, wohl aber Gattungsbegriffe (δεύτεραι οὐσίαι) Kat. 8, a, 13 ff.

4) In dem rasch abbrechenden Schluss der Kategorieen c. 9 (s. o. S. 69) wird nur über das ποιεῖν und πάσχειν bemerkt, es sei des Gegensatzes und des Mehr und Minder fähig, in Betreff der andern Kategorieen wird auf das frühere verwiesen. Ausführlicher bespricht gen. et corr. I, 7 das Thun und Leiden, aber im physikalischen Sinn, wesswegen dieser Erörterung später zu erwähnen ist. Das Haben wird Metaph. V, 15. Kat. c. 15 (in den Postprädicamenten) lexikalisch erörtert.

der Begriffe und ihnen entsprechend die verschiedenen Beziehungen des Wirklichen zu unterscheiden. So wird hier zunächst das Ursprüngliche an jedem Ding, sein unveränderliches Wesen oder seine Substanz, von allem Abgeleiteten unterschieden [1]). Innerhalb des letzteren sondern sich dann wieder die Eigenschaften, die Thätigkeiten und die äusseren Umstände. Die Eigenschaften sind theils solche, welche den Dingen an sich zukommen, und sie drücken in diesem Fall bald eine quantitative bald eine qualitative Bestimmtheit aus, d. h. sie beziehen sich entweder auf das Substrat, oder auf die Form [2]); theils solche, welche den Dingen nur im Verhältniss zu | anderem zukommen, ein Relatives [3]). In Betreff der Thätigkeiten ist der eingreifendste Gegensatz der des Thuns und Leidens, wogegen die Kategorieen des Habens und der Lage, wie bemerkt [4]), nur eine unsichere Stellung haben, und von Aristoteles selbst später stillschweigend aufgegeben werden. Bei den äusseren Umständen endlich handelt es sich theils um die räumlichen, theils um die zeitlichen Verhältnisse, um das Wo und das Wann; streng-genommen hätten aber beide freilich unter die Kategorie des Relativen gestellt werden müssen, und vielleicht ist es diese Verwandtschaft, welche den Philosophen bestimmt, sie ihr in der Regel unmittelbar folgen zu lassen [5]). Alle Kategorieen führen aber immer wieder auf die Substanz als ihren Träger zurück [6]),

1) Vgl. Anm. 6.

2) Das Quale ist, wie TRENDELENBURG S. 103 richtig bemerkt, mit der Form, das Quantum mit der Materie verwandt; s. o. 267, 4. 268, 3. 269, 1 vgl. m. S. 210, 1. So wird auch die Aehnlichkeit, welche nach Arist. in der qualitativen Gleichheit besteht (270, 1. 5), anderswo als Gleichheit der Form definirt (Metaph. X, 3. 1054, b, 3: *ὅμοια δὲ ἐὰν μὴ ταὐτὰ ἁπλῶς ὄντα . . . κατὰ τὸ εἶδος ταὐτὰ ᾖ*), Metaph. IV, 5. 1010, a, 23 f. wird *ποσὸν* und *ποιὸν* mit *ποσὸν* und *εἶδος* vertauscht, und Metaph. XI, 6. 1063, a, 27 das *ποιὸν* zur *φύσις ὡρισμένη*, das *ποσὸν* (wie die Materie s. u.) zur *ἀόριστος* gerechnet.

3) Alle Verhältnissbegriffe beziehen sich ja auf das Abgeleitete, die Substanzen sind kein *πρός τι*, s. o. 271, 3.

4) S. o. 266, 3.

5) Dass diess nicht ausnahmslos geschieht, wird aus S. 266, 3 erhellen.

6) Anal. post. I, 22. 83, b, 11: *πάντα γὰρ ταῦτα* (das *ποιὸν* u. s. w.) *συμβέβηκε καὶ κατὰ τῶν οὐσιῶν κατηγορεῖται* (Ueber das *συμβεβηκὸς* in diesem Sinn s. m. S. 205, 1). Aehnlich Z. 19. ebd. a, 25. c. 4. 73, b, 5.

und so wird es zunächst die Untersuchung über die Substanz, das Seiende als solches, sein, von welcher die Erforschung des Wirklichen auszugehen hat.

2. Die erste Philosophie als die Wissenschaft des Seienden.

Wenn die Wissenschaft überhaupt die Aufgabe hat, die Gründe der Dinge zu erforschen [1]), so wird die höchste Wissenschaft die | sein, welche sich auf die letzten und allgemeinsten Gründe bezieht: denn sie gewährt das umfassendste Wissen, da unter dem allgemeinsten alles andere begriffen ist; dasjenige ferner, welches am schwersten zu erlangen ist, da die allgemeinsten Principien von der sinnlichen Erfahrung am weitesten abliegen; das sicherste, weil sie es mit den einfachsten Begriffen und Grundsätzen zu thun hat; das belehrendste, weil sie die obersten Gründe aufzeigt (alle Belehrung aber ist Angabe der Gründe); dasjenige, welches am meisten Selbstzweck ist, weil es sich mit dem höchsten Gegenstande des Wissens beschäftigt; das, welches alles andere Wissen beherrscht, weil es die Zwecke, denen alles dient, feststellt [2]). Soll aber eine Wissenschaft die

Phys. I, 1. 185, a, 31: *οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ᾽ ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται* (was aber *καθ᾽ ὑποκειμένου* ausgesagt wird, ist ein *συμβεβηκὸς* im weiteren Sinn; Anal. post. I, 4. 73, b, 8. Metaph. V, 30, Schl. u. a.). c. 7. 190, a, 34: *καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ᾽ ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου τὰ δ᾽ ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας.* III, 4. 203, b, 32. Metaph. VII, 1. 1028, a, 13. Ebd. Z. 32: *πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ* (vgl. das ganze Kap.). c. 4. 1029, b, 23. c. 13. 1038, b, 27. IX, 1, Anf. XI, 1. 1059, a, 29. XIV, 1. 1088, b, 4: *ὕστερον γὰρ [τῆς οὐσίας] πᾶσαι αἱ κατηγορίαι.* gen. et corr. I, 3. 317, b, 8. Daher steht in allen Aufzählungen die *οὐσία* voran. Vgl. auch unten S. 227 ff. 2. Aufl.

1) S. o. S. 162 f. Es gehört hieher namentlich Metaph. I, 1, wo mit Anknüpfung an die herrschenden Vorstellungen über die Weisheit gezeigt wird (981, b, 30): *ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιανοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον.* Daher: *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.*

2) Metaph. I, 2, wo das obige 982, b, 7 dahin zusammengefasst wird: *ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα* (der *σοφία*)· *δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* Vgl. III, 2. 996, b, 8 ff. Eth. N. VI, 7. Metaph. VI, 1.

letzten Gründe angeben, so muss sie alles Wirkliche schlechthin umfassen, denn die letzten Gründe sind nur die, welche das Seiende als solches erklären [1]). Andere Wissenschaften, die Physik und die Mathematik, mögen sich auf ein besonderes Gebiet beschränken, dessen Begriff sie nicht weiter ableiten: die Wissenschaft von den höchsten Gründen muss auf die Gesammtheit der Dinge eingehen, und sie hat dieselben nicht auf endliche Principien, sondern auf ihre ewigen Ursachen und in letzter Beziehung auf das Unbewegte und Unkörperliche zurückzuführen, von dem alle Bewegung und Gestaltung im Körperlichen ausgeht [2]). Diese Wissenschaft ist die erste Philosophie, welche

1026, a, 21: τὴν τιμιωτάτην [ἐπιστήμην] δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.

1) Metaph. IV, 1: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός . . . ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. . . . διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον. Vgl. Anm. 2 und S. 162, 2.

2) S. vor. Anm. u. Metaph. VI, 1: αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα. Jede Wissenschaft nämlich hat es mit gewissen Principien und Ursachen zu thun. ἀλλὰ πᾶσαι αὗται [ἰατρική, μαθηματικὴ u. s. w.] περὶ ἕν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται· ἀλλ' ἐκ τούτου αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον, αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὅ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον. . . . ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. So die Physik, so die Mathematik, jene hinsichtlich des Bewegten, bei welchem die Form vom Stoff nicht getrennt ist, diese im besten Fall hinsichtlich eines solchen, bei dem von Stoff und Bewegung abstrahirt wird, das aber nicht als ein stoffloses und unbewegtes für sich existirt (vgl. S. 179, 1). εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστὸν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι. οὐ μέντοι φυσικῆς γε . . . οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. Gegenstand dieser Wissenschaft sind die χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. In ihnen, wenn irgendwo, ist das θεῖον zu suchen; mit ihnen steht und fällt die

Aristoteles | auch Theologie nennt [1]). Die erste Philosophie hat somit die Aufgabe, das Wirkliche überhaupt und die letzten Gründe desselben zu untersuchen, die als die letzten nothwendig auch die allgemeinsten sind, und sich auf alles Wirkliche schlechthin, nicht blos auf einen Theil desselben, beziehen.

Gegen die Möglichkeit dieser Wissenschaft liessen sich nun freilich manche Bedenken erheben. Wie kann Eine und dieselbe Wissenschaft die verschiedenerlei Ursachen behandeln, die überdiess gar nicht bei allem sämmtlich mitwirken? Wie könnte andererseits, wenn man die Ursachen jeder Gattung einer besonderen Wissenschaft zuweisen wollte, eine von diesen darauf Anspruch machen, die oben gesuchte zu sein, deren Eigenschaften sich vielmehr in diesem Fall an jene besonderen Wissenschaften vertheilen würden [2])? Soll ferner die erste Philosophie auch die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens in ihren Bereich ziehen, und können diese überhaupt einer bestimmten Wissenschaft angehören, da sich alle Wissenschaften ihrer bedienen, und da sich kein bestimmter Gegenstand angeben lässt, auf den sie sich beziehen [3])? | Soll es eine einzige Wissenschaft sein, welche sich mit allen Klassen des Wirklichen beschäftigt, oder mehrere? Sind es mehrere, so fragt es sich, ob sie alle von derselben Art sind, oder nicht, und welche von ihnen die erste Philosophie ist; ist es nur Eine, so müsste diese, wie es scheint, alle Gegenstände des Wissens umfassen, die Mehrheit besonderer Wissenschaften wäre aufgehoben [4]). Soll sich endlich diese Wissenschaft nur auf die Substanzen beziehen oder zugleich auch auf ihre Eigenschaften? Jenes scheint unzulässig, weil sich dann nicht sagen liesse, welche Wissenschaft es mit den Eigenschaften des Seienden zu thun hat; dieses, weil die

Möglichkeit einer ersten Philosophie: wenn es keine andern als die natürlichen Substanzen gibt, ist die Physik die erste Wissenschaft; *εἰ δ᾽ ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.*

1) Metaph. a. a. O. u. a. St. s. o. 179, 1.

2) Metaph. III, 1. 995, b, 4. c. 2, Anf.

3) A. a. O. c. 1. 995, b, 6. c. 2. 996, b, 26 vgl. oben S. 234, 1. 237, 1. 3.

4) A. a. O. c. 1. 995, b, 10. c. 2. 997, a, 15.

Substanzen nicht auf dem Wege der Beweisführung erkannt werden, wie die Eigenschaften [1]).

Auf diese Fragen antwortet Aristoteles mit der Bemerkung, dass nicht blos dasjenige Einer Wissenschaft angehöre, was unter den gleichen Begriff fällt, sondern auch das, was sich auf den gleichen Gegenstand bezieht [2]); da nun eben dieses bei dem Seienden der Fall sei, da ein Seiendes nur dasjenige genannt werde, was entweder selbst Substanz ist, oder sich irgendwie auf die Substanz bezieht, da alle jene Begriffe, um die es sich handelt, entweder Substantielles bezeichnen, oder Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände der Substanz, da sie alle sich am Ende auf gewisse einfachste Gegensätze zurückführen lassen, das Entgegengesetzte aber unter dieselbe Wissenschaft falle [3]), so werde es Eine und dieselbe Wissenschaft sein, welche alles Seiende als solches zu betrachten habe [4]). Das Bedenken aber, dass diese Wissenschaft den | Inhalt aller andern in sich auf-

1) C. 1. 995, b, 18. c. 2. 997, a, 25. Zu den *συμβεβηκότα ταῖς οὐσίαις* werden auch die 995, b, 20 aufgezählten Begriffe des *ταὐτὸν, ἕτερον, ὅμοιον ἐναντίον* u. s. f. zu rechnen sein; vgl. IV, 2. 1003, b, 34 ff. 1004, a, 16 ff. Die weiteren Aporieen des dritten Buchs, welche nicht blos den Begriff der ersten Philosophie, sondern das Materielle ihres Inhalts betreffen, werden später angeführt werden.

2) Metaph. IV, 2. 1003, b, 12: *οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ᾽ ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν.* Ebd. Z. 19. 1004, a, 24 vgl. Anm. 4 und über den Unterschied von *καθ᾽ ἓν* und *πρὸς ἓν* Metaph. VII, 4. 1030, a, 34 ff.

3) Hierüber s. m. S. 214, 4.

4) Metaph. IV, 2: *τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν* (wofür nachher: *ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν*) *καὶ οὐχ ὁμωνύμως τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ᾽ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ᾽ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμέν.* Auch die Betrachtung des Einen gehört dieser Wissenschaft an, denn das *ἓν* und das *ὂν* sind (ebd. 1003, b, 22) *ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν, ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα. . . . δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι᾽ ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ᾽ ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. . . . διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης τῷ γένει τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν.* Weiteres 1004, a, 9 ff. 25. b, 27 ff.

nehmen müsste, hebt sich im Sinne des Aristoteles durch die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Seienden. Wenn es die Philosophie überhaupt mit dem wesenhaften Sein zu thun hat, so wird es so viele Theile der Philosophie geben, als es Gattungen des wesentlichen Seins gibt[1]), und wie sich das bestimmte Sein von dem allgemeinen unterscheidet, so unterscheidet sich die erste Philosophie als die allgemeine Wissenschaft von den besondern Wissenschaften: sie betrachtet auch das Besondere nicht in seiner Besonderheit, sondern nur als ein Seiendes, sie sieht von dem Eigenthümlichen ab, wodurch es sich von anderem unterscheidet, um nur das an ihm in's Auge zu fassen, was allem Seienden zukommt[2]). Noch weniger wird unsern Philosophen die Einrede stören dürfen[3]), dass die Substanz selbst in anderer Weise behandelt werden müsste, als das, was ihr abgeleiteterweise zukommt, da ja das gleiche von den Grundbegriffen jeder Wissenschaft gilt[4]). Wird endlich gefragt, ob die erste Philosophie auch die allgemeinen Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens zu erörtern habe, so bejaht Aristoteles diese Frage unbedenklich, | weil auch diese sich auf das Seiende überhaupt, nicht auf eine bestimmte Klasse desselben beziehen[5]); und er geht demgemäss sofort auf eine ausführliche Untersuchung über den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ein, deren wir wegen ihrer methodologischen Bedeutung schon in einem früheren Abschnitt[6]) erwähnen

1) Metaph. IV, 2. 1004, a, 2 u. ö. vgl. S. 179, 1.

2) Metaph. IV, 2. 1004, a, 9 ff.: Da sich die Begriffe des Einen und Vielen, der Identität, der Verschiedenheit u. s. w. auf Einen und denselben Gegenstand beziehen, hat sich auch Eine und dieselbe Wissenschaft damit zu befassen; 1004, b, 5: *ἐπεὶ οὖν τοῦ ἑνὸς ᾗ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταῦτα καθ' αὑτά ἐστι πάθη, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ, δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστι γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς.* Wie die mathematischen und die physikalischen Eigenschaften der Dinge ein eigenthümliches Gebiet bilden, *οὕτω καὶ τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές.* Ebd. 1005, a, 8. Weiter erläutert wird diess XI, 3. 1061, a, 28 ff.

3) Welche in der Metaphysik gar nicht ausdrücklich beantwortet wird.

4) S. o. S. 234 ff.

5) Metaph. IV, 3.

6) S. 239 f.

mussten; Aristoteles selbst freilich fasst sie zunächst ontologisch, als Aussagen über das Wirkliche, und bespricht sie desshalb in der ersten Philosophie.

3. Die metaphysischen Grundfragen und ihre Behandlung bei den früheren Philosophen.

Für die metaphysische Untersuchung selbst hatten unserem Philosophen seine Vorgänger eine Reihe von Aufgaben hinterlassen, für die er eine neue Lösung nöthig fand. Die wichtigsten unter denselben und diejenigen, aus deren Beantwortung die Grundbegriffe seines Systems zunächst hervorgehen, sind diese:

1) Vor allem fragt es sich, wie wir uns das Wirkliche überhaupt zu denken haben? Gibt es nur Körperliches, wie diess die vorsokratische Naturphilosophie im allgemeinen voraussetzte, oder neben und über demselben ein Unkörperliches, wie Anaxagoras, die Megariker, Plato annahmen? Sind daher auch die letzten Gründe nur stofflicher Natur, oder ist vom Stoffe die Form als ein eigenthümliches und höheres Princip zu unterscheiden?

2) Hiemit hängt weiter die Frage nach dem Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen zusammen. Was ist das Wesenhafte und ursprünglich Wirkliche: die Einzelwesen oder die allgemeinen Begriffe, oder ist vielleicht gar in Wahrheit nur Ein allgemeines Sein anzunehmen? Das erste ist die gewöhnliche Vorstellung, wie sie zuletzt noch in dem Nominalismus des Antisthenes mit aller Schroffheit hervorgetreten war; das andere hatte Plato, das dritte Parmenides und nach ihm Euklides behauptet.

3) Wenn uns in der Erfahrung sowohl Einheit als Mannigfaltigkeit des Seins gegeben sind, wie lassen sich beide zusammendenken? Kann das Eine zugleich ein vielfaches sein, eine Mehrheit von Theilen und Eigenschaften in sich schliessen, das Viele zu einer wirklichen Einheit zusammengehen? Auch auf diese Frage | lauteten die Antworten sehr verschieden. Parmenides und Zeno hatten die Vereinbarkeit beider Bestimmungen geläugnet, und desshalb die Vielheit für eine Täuschung erklärt, derselben Voraussetzung bedienten sich die Sophisten für ihre

Eristik[1]), Antisthenes für seine Erkenntnisstheorie[2]). Die atomistische und empedokleïsche Physik beschränkte die Verknüpfung des Vielen zur Einheit auf eine äusserliche, mechanische Zusammensetzung. Die Pythagoreer liessen in den Zahlen, mit bestimmterem wissenschaftlichem Bewusstsein liess Plato in den Begriffen eine Mehrheit unterschiedener Bestimmungen sich zu innerer Einheit verbinden, während das gleiche Verhältniss in den sinnlichen Dingen dem letzteren zum Anstoss gereichte. Und wie über das Zusammensein des Vielen in Einem, so lauteten

4) auch über den Uebergang des Einen in ein anderes, über die Veränderung und das Werden, die Ansichten sehr verschieden. Wie kann das Seiende zum Nichtseienden oder das Nichtseiende zum Seienden werden, wie kann etwas entstehen oder vergehen, sich bewegen oder verändern? so hatten Parmenides und Zeno zweifelnd gefragt, und Megariker und Sophisten hatten nicht gesäumt, ihre Bedenken zu wiederholen. Die gleichen Bedenken bestimmten Empedokles und Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, das Entstehen und Vergehen auf die Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe zurückzuführen. Auch Plato hatte ihnen aber noch so viel eingeräumt, dass er die Veränderung auf das Gebiet der Erscheinung beschränkte, das wahrhaft Wirkliche dagegen davon ausnahm.

Aristoteles fasst alle diese Fragen scharf in's Auge. Auf die zwei ersten beziehen sich ihrer Mehrzahl nach[3]) die Aporieen, mit denen er sein grosses metaphysisches Werk nach den einleitenden Erörterungen des ersten Buchs im dritten (B) eröffnet. Sind die sinnlichen Dinge das einzige wesenhafte Sein, oder gibt es neben ihnen noch ein anderes? und ist dieses letztere von einerlei Art oder ein mehrfaches, wie die Ideen und das Mathematische bei | Plato[4])? Gegen die Beschränkung des Seins auf die sinnlichen Dinge sprechen dieselben Gründe, auf

1) S. B. I, 985. 987, 2.

2) S. 1ste Abth. S. 251 f.

3) Mit Ausnahme der so eben besprochenen, welche die Aufgabe der ersten Philosophie im allgemeinen betreffen.

4) Metaph. III, 2. 997, a, 34 ff. (XI, 1. 1059, a, 38. c. 2. 1060, b, 23.) III, 6. VII, 2.

welche schon Plato seine Ideenlehre gebaut hatte: dass das sinnlich Einzelne in seiner Vergänglichkeit und Unbestimmtheit nicht Gegenstand des Wissens sein kann [1]), und dass alles Sinnliche als vergänglich eine ewige, als bewegt eine unbewegte, als geformt eine formende Ursache voraussetzt [2]); aber den platonischen Annahmen stehen, wie wir sogleich finden werden, die mannigfachsten Schwierigkeiten entgegen. Das gleiche Problem wiederholt sich in der Frage [3]), ob die letzten Gründe der Dinge in ihren Gattungen oder in ihren Bestandtheilen zu suchen seien; denn diese sind eben der Grund ihrer stofflichen Beschaffenheit, jene ihrer Formbestimmtheit [4]). Für beide Annahmen lässt sich scheinbares anführen: einerseits die Analogie des Körperlichen, dessen Bestandtheile wir nennen, wenn wir seine Beschaffenheit erklären wollen; andererseits die Anforderungen des Wissens, das durch Begriffsbestimmung, durch Angabe der Gattungen und Arten, gewonnen wird. Auch zwischen diesen erhebt sich aber freilich sofort die Streitfrage, ob die obersten Gattungen oder die untersten Arten als die eigentlichen Principien zu betrachten sind: jene sind das Allgemeine, was alle Einzelwesen umfasst, wie diess ein letztes Princip soll; diese das Bestimmte, aus welchem sich das Einzelne in seiner Eigenthümlichkeit allein herleiten lässt [5]). Auf den gleichen Erwägungen beruht das Bedenken, welches Aristoteles mit Recht besonders hervorhebt [6]),

1) Metaph. VII, 15. 1039, b, 27. IV, 5. 1009, a, 36. 1010, a, 3 vgl. I, 6. 987, a, 34. XIII, 9. 1086, a, 37. b, 8.

2) Ebd. III, 4. 999, b, 3 ff.

3) Metaph. III, 3: πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρῶτον. (XI, 1. 1059, b, 21.)

4) S. o. 267, 4. 269, 1. 272, 2.

5) Metaph. a. a. O. 998, b, 14 ff. (XI, 1. 1059, b, 34.) Aus den verschiedenen und oft etwas verwickelten Wendungen der aristotelischen Dialektik kann ich natürlich hier und im weiteren nur die Hauptgründe herausheben.

6) Metaph. III, 4, Anf. c. 6, Schl. (vgl. VII, 13 f.) XIII, 6. XI, 2, Anf. ebd. 1060, b, 19. In der erstern Stelle wird diese Aporie die πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι genannt, ähnlich XIII, 10. 1086, a, 10, und wir werden später finden, dass ihre Wichtigkeit und ihre Schwierigkeit nicht blos auf dem Gegensatz unseres Philosophen gegen Plato, sondern

ob nur die Einzelwesen ein Wirkliches sind, oder neben | ihnen noch das Allgemeine der Gattungen [1]); jenes, wie es scheint, desshalb zu verneinen, weil das Gebiet der Einzelwesen ein unbegrenztes, von dem Unbegrenzten aber kein Wissen möglich ist, weil überhaupt alles Wissen auf das Allgemeine geht; dieses wegen aller der Einwürfe, von welchen die Behauptung eines fürsichbestehenden Allgemeinen, die Ideenlehre, getroffen wird [2]). Eine Anwendung dieser Frage auf den besonderen Fall ist die weitere, ob die Begriffe des Einen und des Seienden etwas Substantielles oder nur Prädikate eines von ihm selbst verschiedenen Subjekts bezeichnen: jenes müsste annehmen, wer überhaupt das Allgemeine, namentlich wer die Zahl für ein Substantielles hält, für dieses spricht neben der Analogie aller konkreten Gebiete die Bemerkung, dass man das Eine nicht zur Substanz machen kann, ohne mit Parmenides die Vielheit als solche zu läugnen [3]). Ebendahin gehört es, wenn gefragt wird, ob die Zahlen und Figuren Substanzen seien oder keine, und auch hier sind entgegengesetzte Antworten möglich. Denn da die Eigenschaften der Körper blosse Prädikate sind, von denen wir die Körper selbst als ihr Substrat unterscheiden, diese aber die Fläche, die Linie, den Punkt und die Einheit als ihre Elemente voraussetzen, so scheinen die letzteren etwas ebenso Substantielles sein zu müssen, wie jene; während sie doch andererseits nicht für sich, sondern nur am Körperlichen ihren Bestand haben, und

auch auf dem inneren Widerspruch in den Grundlagen seines eigenen Systems beruht.

1) Dass diese Aporie mit der S. 279, 4 angeführten zusammenfällt, sagt Arist. selbst Metaph. III, 4. 999, b, 1: εἰ μὲν οὖν μηθέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητά, und er bringt desshalb auch hier die Gründe, welche schon S. 280, 2 erwähnt wurden, weil sie nicht vom Begriff des Einzelwesens, sondern von dem des sinnlichen Wesens hergenommen sind.

2) Metaph. III, 4. c. 6. 1003, a, 5 vgl. S. 161, 4. Nur ein anderer Ausdruck für das obige ist die Frage (III, 4. 999, b, 24. XI, 2, Schl.), ob die ἀρχαὶ εἴδει ἓν oder ἀριθμῷ ἓν seien: τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθέκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν (999, b, 33 vgl. c. 6. 1002, b, 30).

3) Metaph. III, 4. 1001, a, 3 ff. und darauf zurückweisend X, 2. XI, 1. 1059, b, 27. c. 2. 1060, a, 36.

nicht wie Substanzen entstehen und vergehen [1]). Auf | das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen führt ferner auch die Schwierigkeit zurück, dass die Principien einerseits, wie es scheint, ein potentielles sein müssen, weil die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht, andererseits ein aktuelles, weil sonst das Sein zu etwas zufälligem würde [2]); denn das Einzelne existirt aktuell, der allgemeine Begriff, sofern er nicht in Einzelwesen Dasein gewonnen hat, nur potentiell. Wird endlich neben dem Körperlichen auch Unkörperliches, neben dem Vergänglichen Unvergängliches zugegeben, so lässt sich die Frage nicht umgehen, ob beide die gleichen Gründe haben [3]), oder nicht? Wird sie bejaht, so scheint es unmöglich, ihren Unterschied zu erklären; wird sie verneint, so wäre zu sagen, ob die Gründe des Vergänglichen ihrerseits vergänglich oder unvergänglich sind. Wenn jenes, so müsste man sie auf andere Principien zurückführen, bei denen sich die gleiche Schwierigkeit wiederholte, wenn dieses, so müsste gezeigt werden, wie es kommt, dass aus dem Unvergänglichen in dem einen Fall Vergängliches, in dem andern Unvergängliches hervorgeht [4]). Das gleiche gilt aber von den verschiedenen Klassen des Seienden überhaupt: wie ist es möglich, das, was unter ganz verschiedene Kategorieen fällt, wie z. B. Substantielles und Relatives, auf dieselben Gründe zurückzuführen [5])?

Auch die weiteren Fragen jedoch, welche wir oben berührt haben, über die Einheit des Mannigfaltigen und die Veränderung, hat sich unser Philosoph mit aller Bestimmtheit vorgelegt und in den Grundbegriffen seiner Metaphysik ihre Lösung versucht. Die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit beschäftigt ihn hauptsächlich aus Anlass der Untersuchung, wie die

1) Ebd. III, 5 (vgl. XI, 2. 1060, b, 12 ff. und zu S. 1002, b, 32: VIII, 5, Anf. c. 3. 1043, b, 15). Weitere Gegengründe gegen jene Annahme werden uns in der Kritik der pythagoreïschen und platonischen Lehre begegnen.

2) Ebd. III, 6. 1002, b, 32 vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St.

3) Wie diess Plato, gerade der aristotelischen Darstellung nach, annahm; s. 1ste Abth. S. 628 f. 805 f.

4) Metaph. III, 4. 1000, a, 5 ff. (XI, 2. 1060, a, 27).

5) Ebd. XII, 4. Die Antwort des Arist. (a. a. O. 1070, b, 17) ist: die letzten Gründe seien nur der Analogie nach die gleichen für alles. Vgl. S. 257, 2.

Gattung und die unterscheidenden Merkmale im Begriff eins sein können [1]), die gleiche | Frage liesse sich aber überall aufwerfen, wo verschiedenartiges verknüpft ist [2]), und die Antwort ist nach Aristoteles, wie wir finden werden, in allen diesen Fällen im wesentlichen die gleiche: sie beruht auf dem Verhältniss des Möglichen und des Wirklichen, des Stoffs und der Form [3]). Noch wichtiger ist jedoch für das aristotelische System das Problem des Werdens und der Veränderung. Wird das, was entsteht, aus dem Seienden oder dem Nichtseienden, das was vergeht, zu etwas, oder zu nichts? ist die Veränderung ein Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten oder des Selbigen aus dem Selbigen? das eine scheint unmöglich, weil nichts aus nichts oder zu nichts werden, oder die Eigenschaften seines Gegentheils (die Wärme z. B. die der Kälte) annehmen kann; das andere umgekehrt, weil nichts zu dem erst werden kann, was es schon ist [4]). Und ähnlich verhält es sich mit der verwandten Streitfrage, ob das Gleichartige oder das Entgegengesetzte auf einander einwirke [5]). In allen diesen Fragen treten

1) Diese Frage, schon Anal. post. II, 6. 92, a, 29. De interpr. c. 5. 17, a, 13 aufgeworfen, wird Metaph. VII, 12 ausführlicher erörtert, VIII, 3. 1043, b, 4 ff. 1044, a, 5 wieder berührt, und VIII, 6 in der angegebenen Weise erledigt. Vgl. S. 210, 1.

2) So in Betreff der Zahlen (Metaph. VIII, 3. 1044, a, 2. c. 6, Anf.) und des Verhältnisses von Seele und Leib (a. a. O. c. 6. 1045, b. 11. De an. II, 1. 412, b, 6 ff.); ebenso aber noch in vielen Fällen; vgl. Metaph. VIII, 6. 1045, b, 12: *καίτοι ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ πάντων* u. s. w.

3) Vgl. Phys. I, 2, Schl., wo Lykophron u. a. getadelt werden, dass sie sich durch die Folgerung, Eines müsste zugleich Vieles sein, in Verlegenheit bringen liessen, *ὥσπερ οὐκ ἐνδεχόμενον ταὐτὸν ἕν τε καὶ πολλὰ εἶναι, μὴ τἀντικείμενα δέ· ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ.*

4) Vgl. Phys. I, 6. 189, a, 22. c. 7. 190, b, 30. c. 8, Anf. ebd. 191, b, 10 ff. gen. et corr. I, 3, Anf. ebd. 317, b, 20 ff. Metaph. XII, 1, Schl.

5) M. s. hierüber gen. et corr. I, 7. Phys. I, 6. 189, a, 22. c. 7. 190, b, 29. c. 8. 191, a, 34. Diese Frage fällt für Arist. mit der über die Veränderung zusammen, da das Wirkende das Leidende sich ähnlich macht, *ὥστ᾽ ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν* (gen. et corr. I, 7. 324, a, 9). Es gilt daher auch hier, dass einerseits das, was sich nicht entgegengesetzt ist, nicht auf einander wirken kann: *οὐκ ἐξίστησι γὰρ ἄλληλα τῆς φύσεως ὅσα μήτ᾽ ἐναντία μήτ᾽ ἐξ ἐναντίων ἐστὶ* (a. a. O. 323, b, 28); andererseits aber das blos Entgegengesetzte gleichfalls nicht: *ὑπ᾽ ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον* (Phys. I, 7. 190, b, 33).

Schwierigkeiten zu Tage, welche sich nur durch eine wiederholte Untersuchung der philosophischen Grundbegriffe lösen lassen.

Denn was seine Vorgänger zu ihrer Lösung gethan hatten, diess genügt Aristoteles keineswegs [1]. Der Mehrzahl der vorsokratischen | Philosophen macht er zunächst schon ihren Materialismus zum Vorwurf, der es ihnen unmöglich mache, die Gründe des Unkörperlichen anzugeben [2]; einen weiteren Mangel sieht er darin, dass sie die begrifflichen und die Endursachen so gut wie gar nicht berücksichtigt haben [3]. — An den älteren Joniern tadelt er neben den Schwierigkeiten, von denen jede einzelne ihrer Annahmen gedrückt wird [4], das Uebersehen der bewegenden Ursache [5] und die Oberflächlichkeit, mit der sie ein beliebiges einzelnes Element zum Grundstoff gemacht haben, während doch die sinnlichen Eigenschaften und die Veränderungen der Körper durch den Gegensatz der Elemente bedingt seien [6]. Das gleiche gilt auch von Heraklit, sofern er durch Aufstellung eines Grundstoffs mit jenen übereinkommt [7]; ebensowenig ist aber Aristoteles mit den Lehren, welche ihm eigenthümlich sind, vom Fluss aller Dinge und von dem Zusammensein des Entgegengesetzten, zufrieden: die erste, behauptet er, sei theils nicht genau genug gefasst, theils übersehe sie, dass jede Veränderung ein Substrat voraussetze, dass im Wechsel des Stoffs die Form sich erhalte, dass nicht alle Veränderungen ohne Unterbrechung fortgehen können, dass man aus der Veränderlichkeit der irdischen Dinge nicht auf die des Weltganzen

1) M. vgl. zum folgenden Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 157—184. Brandis II, b, 2, S. 589 ff. Ich ziehe hier übrigens die aristotelische Kritik der früheren Philosophen nur so weit in Betracht, als sie sich auf ihre allgemeinen Grundsätze bezieht.

2) Metaph. I, 8, Anf. vgl. IV, 5. 1009. a, 36. 1010, a, 1.

3) Metaph. I, 7. 988, a, 34 ff. b, 28. gen. et corr. II, 9. 335, b, 32 ff. gen. an. V, 1. 778, b, 7.

4) Hierüber s. m. De coelo III, 5. Metaph. I, 8. 988, b, 29 ff.

5) Metaph. I, 8. 988, b, 26. gen. et corr. II, 9. 335, b, 24.

6) Gen. et corr. II, 1. 329, a, 8. De coelo III, 5. 304. b, 11 vgl. ebd. I, 3. 270, a, 14. Phys. I, 7. 190, a, 13 ff. III, 5. 205, a, 4.

7) Arist. stellt ihn ja gewöhnlich mit Thales, Anaximenes u. s. w. zusammen; s. unsern Th. I, 585, 1.

schliessen dürfe [1]); aus der zweiten folgert er, dass Heraklit den Satz des Widerspruchs läugne [2]). — Empedokles irrt nicht allein in vielen Einzelheiten seiner Naturerklärung, auf die wir hier nicht eingehen, sondern auch in den Grundlagen seines Systems. Seine Voraussetzungen über die Unwandelbarkeit der Grundstoffe machen die qualitative Veränderung, den | erfahrungsmässigen Uebergang der Elemente in einander, ihre einheitliche Verbindung in den abgeleiteten Stoffen, und auch das, was er selbst behauptet, die quantitative Gleichheit der Elemente und ihr Zusammengehen zum Sphairos, unmöglich [3]); die Elemente selbst sind nicht abgeleitet und auf die ursprünglichen Unterschiede des Stofflichen, welche in diesen bestimmten Stoffen (Feuer, Wasser u. s. f.) sich nur unvollständig darstellen [4]), zurückgeführt [5]); der Gegensatz des Schweren und Leichten wird nicht erklärt [6]); für die Wechselwirkung der Körper in der Lehre von den Poren und den Ausflüssen eine Erklärung gegeben, die folgerichtig zur Atomistik führen müsste [7]). Die zwei bewegenden Ursachen ferner sind weder genügend abgeleitet, noch ist ihr Unterschied rein durchgeführt, da die Liebe nicht blos einigt, sondern auch trennt, der Hass nicht blos trennt, sondern auch einigt [8]); und da kein Gesetz ihres Wirkens aufgezeigt ist, so muss dem Zufall in der Welt ein übermässiger Spielraum gelassen werden [9]). Die Annahme wechselnder Weltzustände ist willkürlich und unhaltbar [10]); die Zusammensetzung der Seele

1) Metaph. IV, 5. 1010, a, 15 ff. Phys. VIII, 3. 253, b, 9 ff.

2) S. Th. I, 600 f. 483, 1.

3) Metaph. I, 8. 989, a, 22—30. gen. et corr. II, 1. 329, b, 1. c. 7. 334, a, 18. 26. c. 6, Anf. ebd. I, 1. 314, b, 10. 315, a, 3. c. 8. 325, b, 16. Besonders eingehend wird aber De coelo III, 7, Anf. die empedokleisch-atomistische Zurückführung der ἀλλοίωσις auf ἔκκρισις bestritten.

4) Die Gegensätze des Warmen, Kalten u. s. w., auf welche Arist. seine Lehre von den Elementen gründet.

5) Gen. et corr. I, 8. 325, b, 19. II, 3. 330, b, 21.

6) De coelo IV, 2. 309, a, 19.

7) Gen. et corr. I, 8 vgl. Th. I, 695, 3.

8) S. Th. I, 698, 2. Metaph. III, 8. 986, a, 25.

9) Gen. et corr. II, 6. 333, b, 2 ff. (vgl. Th. I, 703, 1). Part. an. I, 1. 640, a, 19. Phys. VIII, 1. 252, a, 4.

10) Phys. VIII, 1. 251, b, 28 ff. De coelo I, 10. 280, a, 11. Metaph. III, 4. 1000, b, 12.

aus den Elementen verwickelt in Schwierigkeiten aller Art[1]). Auch Empedokles endlich muss sich, wie Aristoteles glaubt[2]), zu einem Sensualismus bekennen, der alle Wahrheit unsicher machen würde. — Aehnlich ist über die atomistische Lehre zu urtheilen. Diese Ansicht hat allerdings ihre sehr scheinbare Begründung. Geht man von den eleatischen Voraussetzungen aus und will man doch zugleich die Vielheit und die Bewegung retten, so ist die Atomistik der | geeignetste Ausweg; und erwägt man die Unmöglichkeit, dass ein Körper in Wirklichkeit schlechthin getheilt sei, so scheint nur übrig zu bleiben, dass wir untheilbare Körperchen als seine letzten Bestandtheile annehmen[3]). Allein so wenig Aristoteles jene eleatischen Voraussetzungen einräumt (s. u.), ebensowenig gibt er auch zu, dass die Theilung der Körper jemals vollendet sein könne[4]), und dass die Entstehung der Dinge als eine Zusammensetzung aus kleinsten Theilen, ihr Vergehen als eine Auflösung in solche zu betrachten sei[5]). Untheilbare Körper sind vielmehr unmöglich, weil sich jede stetige Grösse immer nur in solches theilen lässt, was selbst wieder theilbar ist[6]); Atome, die qualitativ nicht verschieden sind und nicht auf einander einwirken, können die Eigenschaften und die Wechselwirkung der Körper, den Uebergang der Elemente in einander, das Werden und die Veränderung nicht erklären[7]). Wenn ferner die Atome der Zahl und Art nach unendlich sein sollen, so ist diess verfehlt, da sich die Erscheinungen auch ohne diese Voraussetzung erklären, die Unterschiede der Eigenschaften wie die der Gestalt sich auf gewisse Grundformen zurückführen lassen, und da auch die natürlichen Orte und Bewegungen der Elemente der Zahl nach be-

1) De an. I, 5. 409, b, 23—410, b, 27. Metaph. III, 4. 1000, b, 3.

2) Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 vgl. Th. I, 727, 1.

3) Gen. et corr. I, 8. 324, b, 35 ff. c. 2. 316, a, 13 ff. vgl. Th. I, 764 ff.

4) Gen. et corr. I, 2. 317, a, 1 ff. Genauer, aber ohne ausdrückliche Beziehung auf die Atomistik, äussert sich Arist. über diesen Gegenstand Phys. III, 6 f.

5) Gen. et corr. I, 2. 317, a, 17 ff.

6) Phys. VI, 1. De coelo III, 4. 303, a, 20.

7) Gen. et corr. I, 8. 325, b, 34 ff. c. 9. 327, a, 14. De coelo III, 4. 303, a, 24. Ebd. c. 7. c. 8. 306, a, 22 ff. Es wird hierüber noch später zu sprechen sein.

grenzt sind; eine begrenzte Anzahl von Urwesen ist aber immer einer unendlichen vorzuziehen, weil das Begrenzte besser ist, als das Grenzenlose [1]). Die Annahme des leeren Raums ist für die Erklärung der Erscheinungen und namentlich der Bewegung, so wenig nothwendig [2]), dass sie vielmehr die eigenthümliche Bewegung der Körper und die Unterschiede der Schwere unmöglich machen würde, denn im Leeren hätte keiner einen bestimmten Ort, | dem er zustrebt, und alles müsste sich darin gleich schnell bewegen [3]). Aber die Bewegung und die verschiedenen Arten derselben werden von der Atomistik überhaupt nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet [4]); die Naturzwecke vollends übersieht sie gänzlich: statt die Gründe der Erscheinungen anzugeben, verweist sie uns auf eine unbegriffene Nothwendigkeit oder auf die Thatsache, dass es immer so gewesen sei [5]). Weitere Einwendungen, gegen die unendliche Menge nebeneinanderbestehender Welten [6]), gegen Demokrit's Erklärung der Sinnesempfindungen [7]), gegen seine Bestimmungen über die Seele [8]), will ich hier nur berühren, und ebenso hinsichtlich des Vorwurfs, dass er die sinnliche Erscheinung als solche für wahr halte, auf früheres verweisen [9]). — Mit der atomistischen und empedokleïschen Physik ist die des Anaxagoras nahe verwandt, und so treffen sie grossentheils die gleichen Einwürfe, wie jene. Die unendliche Menge seiner Grundstoffe ist nicht allein entbehrlich, da wenige das gleiche leisten, sondern sie ist auch verfehlt,

1) De coelo III, 4. 303, a, 17 ff. 29 ff. b, 4; vgl. Phys. I, 4. Schl. VIII, 6. 259, a, 8.

2) Phys. IV, 7—9 vgl. c. 6. Näheres hierüber später.

3) Phys. IV, 8. 214, b, 28 ff. De coelo I, 7. 275, b, 29. 277, a, 33 ff. II, 13. 294, b. 30. III, 2. 300, b, 8. Ueber Demokrit's Ansichten von der Schwere s. m. weiter De coelo IV, 2. 6; über den Einfluss des aristotelischen Einwurfs auf Epikur's Abänderung der atomistischen Lehre Th. III, a, 378.

4) Metaph. XII, 6. 1071, b, 31.

5) S. Th. I, 788 f. und gen. an. V, 8, g. E., wo sich Aristoteles über die mechanische Naturerklärung des Demokrit ganz ähnlich äussert, wie Plato im Phädo über die des Anaxagoras.

6) De coelo I, 8. S. Th. I, 797, 2.

7) De sensu c. 4. 442, a, 29.

8) De an. I, 3. 406, b, 15 vgl. c. 2. 403, b, 29. 405, a, 8.

9) Th. I, 822.

denn sie würde jede Erkenntniss der Dinge unmöglich machen; da ferner die Grundunterschiede der Stoffe von begrenzter Zahl sind, müssen es auch die Grundstoffe sein; da alle Körper ihr natürliches Mass haben, können ihre Bestandtheile (die sog. Homöomerieen) nicht von beliebiger Grösse oder Kleinheit sein, und da alle begrenzt sind, können nicht, wie diess Anaxagoras behauptet und folgerichtig behaupten muss, in jedem Ding Theile von allen den unendlich vielen Stoffen sein [1]; wenn endlich die Urstoffe in den einfachsten Körpern zu suchen sind, so können von den Homöomerieen die wenigsten | für Urstoffe gehalten werden [2]. Die Veränderung der Dinge, welche Anaxagoras doch anerkennt, wird durch die Unveränderlichkeit ihrer Bestandtheile, die Continuität der Körper, trotz der Bestreitung des leeren Raums, welche unzureichend genug bewiesen ist [3], durch die unendliche Anzahl derselben aufgehoben [4]; die Unterschiede der Schwere hat Anaxagoras so wenig, als Empedokles, erklärt [5]. Die ursprüngliche Mischung aller Stoffe, so wie er sie darstellt, undenkbar [6], würde bei richtigerer Fassung dazu führen, Eine eigenschaftslose Materie an die Stelle der unendlich vielen Urstoffe zu setzen [7]. Ein Anfang der Bewegung nach endlos langer Bewegungslosigkeit des Stoffs, wie Anaxagoras und andere ihn annehmen, würde der Gesetzmässigkeit der Naturordnung widerstreiten [8]. Selbst die Lehre vom Geist, deren hohen Werth Aristoteles bereitwillig anerkennt, findet er doch nicht genügend: theils weil sie für die Naturerklärung nicht recht fruchtbar ge-

1) Phys. I, 4. 187, b, 7 ff. De coelo III, 4. Eine weitere Bemerkung, das räumliche Beharren des Unendlichen betreffend, Phys. III, 5. 205, b, 1.

2) De coelo III, 4. 302, b, 14.

3) Phys. IV, 6. 213, a, 22.

4) Gen. et corr. I, 1. Phys. III, 4. 203, a, 19. Weitere Einwürfe verwandter Art, welche nur nicht speciell gegen Anaxagoras gerichtet sind, werden uns S. 314 ff. 2. Aufl. begegnen.

5) De coelo IV, 2. 309, a, 19.

6) Neben den physikalischen Einwürfen, welche Metaph. I, 8. gen. et corr. I, 10. 327, b, 19 dagegen erhoben werden, behauptet ja A. auch von dieser Bestimmung und von der entsprechenden, dass fortwährend alles in allem sei, sie heben den Satz des Widerspruchs auf; s. Th. I, 911.

7) Metaph. I, 8. 989, a, 30.

8) Phys. VIII, 1. 252, a, 10 ff.

macht werde, theils weil Anaxagoras im Menschen den Unterschied von Geist und Seele verkenne [1]). — An den Eleaten, unter denen er aber Xenophanes und Melissus geringe Bedeutung beilegt [2]), tadelt er zunächst schon diess, dass ihre Lehre kein Princip zur Erklärung der Erscheinungen enthalte [3]). Weiter zeigt er, dass ihre ersten Voraussetzungen an einer bedenklichen Unklarheit leiden. Sie reden | von der Einheit des Seienden, ohne die verschiedenen Bedeutungen der Einheit und des Seins auseinanderzuhalten, und sie legen desshalb dem Seienden Eigenschaften bei, welche seine unbedingte Einheit wieder aufheben, Parmenides die Begrenztheit, Melissus die Unbegrenztheit; sie bedenken nicht, dass jede Aussage die Zweiheit des Subjekts und des Prädikats, des Dings und der Eigenschaft, in sich schliesst, dass wir nicht einmal sagen können: das Seiende ist, ohne von dem substantiellen Sein das ihm als Eigenschaft zukommende Sein zu unterscheiden, welches, wenn es nur Ein Sein gibt, nur ein anderes als das Seiende, ein Nichtseiendes sein könnte [4]). Sie behaupten die Einheit des Seins und läugnen das Nichtsein, während doch das Sein nur ein allen Einzeldingen gemeinsames Prädikat ist, und das Nichtseiende als Negation eines bestimmten Seins (ein Nichtgrosses u. dgl.) sich wohl denken lässt [5]). Sie bestreiten die Theilbarkeit des Seienden und beschreiben es doch zugleich als etwas räumlich ausgedehntes [6]). Sie läugnen das Werden und in Folge dessen die Vielheit der Dinge, weil alles entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden werden müsste, beides aber gleich unmöglich sei; sie übersehen den dritten möglichen Fall, welcher

1) S. Th. I, 887, 4. 893, 2. De an. I, 2. 404, b, 1. 405, a, 13.

2) Metaph. I, 5. 986, b, 26. Phys. I, 2. 185, a, 10. I, 3, Anf., auch De coelo II, 13. 294, a, 21; dagegen wird Parmenides immer mit Achtung behandelt.

3) Metaph. I, 5. 986, b, 10 ff. Phys. I, 2. 184, b, 25. De coelo III, 1. 298, b, 14. gen. et corr. I, 8. 325, a, 17. Vgl. Sext. Math. X, 46.

4) Diess das wesentliche aus der verwickelten dialektischen Auseinandersetzung Phys. I, 2. 185, a, 20 — c. 3, g. E. Zu der zweiten Hälfte dieser Erörterungen (c. 3) vgl. m. Plato Parm. 142, B f. Soph. 244, B ff. und unsere 1. Abth. S. 562 f.

5) Phys. I, 3. 187, a, 3 vgl. 1. Abth. 563 f.

6) Metaph. III, 4. 1001, b, 7 vgl. Th. I, 541 m.

das Werden nicht blos begreiflich macht, sondern auch dem wirklichen Hergang allein entspricht, dass zwar nichts aus dem schlechthin Nichtseienden, aber alles aus einem beziehungsweise Nichtseienden werde [1]. Auf ähnlichen Missverständnissen beruhen Zeno's Einwürfe gegen die Bewegung: er behandelt den Raum und die Zeit nicht als stetige, sondern als diskrete Grössen, er folgert aus der Voraussetzung, dass dieselben aus unzählig vielen aktuell getrennten Theilen bestehen, während sie doch diese Theile nur potentiell in sich enthalten [2]. Noch viel geringere Beweiskraft | haben die Gründe des Melissus für die Unbegrenztheit und Bewegungslosigkeit des Seienden [3]. Wie lässt sich endlich behaupten, dass alles Eins sei, wenn man nicht alle Unterschiede unter den Dingen aufheben und auch das entgegengesetzteste für Ein und dasselbe erklären will [4]? Auch hier haben wir daher in der Hauptsache unbewiesene Annahmen und keine Lösung der wichtigsten Fragen. — Ebensowenig ist eine solche von den Pythagoreern zu erwarten. Diese Philosophen gehen auf eine Naturwissenschaft aus, aber ihre Principien machen die Bewegung und die Veränderung, diese Grundlage aller natürlichen Vorgänge, nicht begreiflich [5]. Sie wollen das Körperliche erklären, indem sie es auf die Zahlen zurückführen; aber wie soll aus den Zahlen das räumlich Ausgedehnte, aus dem, was weder schwer noch leicht ist, das Schwere und Leichte entstehen [6]? wo sollen überhaupt die Eigenschaften der Dinge herstammen [7]? Wie kann bei der Bildung der Welt das Eins als

1) Phys. I, 8 vgl. Metaph. XIV, 2. 1089, a, 26 ff. (Das nähere S. 236 f. 2. Aufl.) Dagegen werden gen. et corr. I, 8. 325, a, 13 die Gründe der Eleaten nur mit einer Verweisung auf die entgegenstehenden Erfahrungsthatsachen beantwortet.

2) Phys. VI, 9. c. 2. 233, a, 21 vgl. Th. I, 545 ff.

3) Phys. I, 3, Anf. vgl. Th. I, 554, 3.

4) Phys. I, 2. 185, b, 19 ff.

5) Metaph. I, 8. 989, b, 29 ff.

6) Metaph. I, 8. 990, a, 12 ff. III, 4. 1001, b, 17. XIII, 8. 1083, b, 8 ff. XIV, 3. 1090, a, 30. De coelo III, 1, Schl.

7) Metaph. XIV, 5. 1092, b, 15. Die Stelle geht auf Platoniker und Pythagoreer gemeinschaftlich. Andere Bemerkungen, welche sich zunächst auf Plato und seine Schule beziehen, aber die Pythagoreer mit treffen, übergehe ich hier.

körperliche Grösse der Kern gewesen sein, welcher Theile des Unbegrenzten an sich zog [1])? Wenn ferner verschiedene Dinge durch Eine und dieselbe Zahl erklärt werden, sollen wir wegen der Verschiedenheit des damit bezeichneten verschiedene Klassen von Zahlen unterscheiden, oder wegen der Gleichheit der Bezeichnung die Verschiedenartigkeit der Dinge läugnen [2])? Wie können allgemeine Begriffe, wie das Eins und das Unendliche, etwas substantielles sein [3])? Fragen wir endlich, wie die Pythagoreer ihre Zahlenlehre anwenden, so stossen wir auf grosse Oberflächlichkeit und | Willkür [4]); schon die Zahlen werden nur unvollständig abgeleitet [5]), und in ihrer Physik findet Aristoteles mancherlei unhaltbare Vorstellungen zu rügen [6]).

Es sind aber nicht allein die alten Naturphilosophen, deren Annahmen Aristoteles bestreitet: auch die jüngeren Lehren bedürfen seiner Ansicht nach einer gründlichen Verbesserung. Hier kommt indessen im Grunde nur Eine von den späteren Schulen in Betracht. Von den Sophisten kann in diesem Zusammenhang kaum die Rede sein. Ihre Kunst gilt dem Aristoteles für eine Scheinweisheit, die es mit dem Zufälligen, Wesenlosen und Unwirklichen zu thun hat [7]). Bei ihnen hat er nicht metaphysische Sätze zu prüfen, sondern nur die Skepsis, welche alle Wahrheit in Frage stellt, zu bekämpfen, und die Unhaltbarkeit

1) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 16. XIV, 3. 1091, a, 13 vgl. Th. I, 381 f. 349, 4.

2) Metaph. I, 8. 990, a, 18 (vgl. Th. I, 362, 1). VII, 11. 1036, b, 17 vgl. XIV, 6. 1093, a, 1. 10.

3) In Betreff des Einen und des Seienden wird diess (gegen Plato und die Pythagoreer) Metaph. III, 4. 1001, a, 9. 27. vgl. X, 2 ausgeführt, und dabei namentlich bemerkt, dass die Substantialität des Einen die Vielheit der Dinge aufheben würde; über das ἄπειρον vgl. m. Phys. III, 5 und dazu c. 4. 203, a, 1.

4) Metaph. I, 5. 986, a, 6. 987, a, 19.

5) S. hierüber Th. I, 367, 2.

6) Wie die Gegenerde (Th. I, 383, 4), die Sphärenharmonie (De coelo II, 9), eine Bestimmung über die Zeit (Phys. IV, 10. 218, a, 33 vgl. Th. I, 406, 3 f.), die Vorstellungen über die Seele (De an. I, 2. 404, a, 16. c. 3, Schl. vgl. Anal. post. II, 11. 94, b, 32).

7) S. Th. I, 968.

ihrer Trugschlüsse aufzuzeigen [1]). Sokrates' Verdienst um die Philosophie wird zwar in keiner Weise geschmälert, aber zugleich seine Beschränkung auf die Ethik hervorgehoben, mit der es unmittelbar gegeben war, dass er kein metaphysisches Princip aufstellte [2]). Unter den kleineren sokratischen Schulen werden nur die Megariker und die Cyniker, jene wegen ihrer Behauptungen über das Mögliche und das Wirkliche [3]), diese wegen ihrer erkenntnisstheoretischen und ethischen Lehren [4]), berührt.

| Um so eingehender beschäftigt sich unser Philosoph mit Plato und der platonischen Schule. Aus dem platonischen System ist das seinige zunächst herausgewachsen; mit diesem muss er sich vor allem vollständig auseinandersetzen und die Gründe darlegen, welche ihn darüber hinausführen. Es ist daher nicht Ehrgeiz und Verkleinerungssucht, wenn Aristoteles immer wieder auf die platonische Lehre zurückkommt, und die Mängel derselben unermüdlich von allen Seiten her auseinandersetzt: diese Kritik seines Lehrers ist für ihn unerlässlich, um dem bewunderten Vorgänger und der blühenden akademischen Schule gegenüber seine philosophische Eigenthümlichkeit und sein Recht zur Begründung einer eigenen Schule zu vertheidigen [5]). Näher richtet sich dieselbe, wenn wir auch hier untergeordnetes bei Seite lassen, auf drei Hauptpunkte: auf die Ideenlehre als solche, auf die spätere, pythagoraisirende Fassung dieser Lehre, und auf die Bestimmungen über die letzten Gründe, das Eins und die Materie [6]).

1) Jenes Metaph. IV, 5 vgl. c. 4. 1007, b, 20. X, 1. 1053, a, 35. XI, 6, Anf., dieses in der Schrift über die Trugschlüsse.

2) M. vgl. die Stellen, welche Abth. I, 94, 2. 114, 3. angeführt sind. Dass auch die sokratische Ethik einseitig sei, zeigt Arist. Eth. N. III, 7. 1113, b, 14 ff. c. 11. 1116, b, 3 ff. 1117, a, 9. VI, 13. 1144, b, 17 ff.

3) Metaph. IX, 3 (vgl. 1. Abth. 220, 1). Arist. widerlegt hier den megarischen Satz, nur das Mögliche sei wirklich, mit dem Nachweis, dass er nicht allein alle Bewegung und Veränderung, sondern auch jeden Besitz einer Kunstfertigkeit oder eines Vermögens aufheben würde: wer eben jetzt nichts hört, wäre taub, wer nicht gerade baut, wäre kein Baukünstler.

4) Ueber die ersteren äussert sich Metaph. V, 29. 1024, b, 32. VIII, 3. 1043, b, 23 (1. Abth. 252 f.); gegen die Uebertreibungen der cynischen Sittenlehre erklärt sich Eth. N. X, 1. 1172, a, 27 ff.

5) Vgl. auch S. 16, 3. 58, 2. 161.

6) M. vgl. zum folgenden meine Platon. Studien S. 197 ff.

Die platonische Ideenlehre ruht auf der Ueberzeugung, dass nur das allgemeine Wesen der Dinge Gegenstand des Wissens sein könne. Diese Ueberzeugung theilt Aristoteles mit Plato [1]). Ebensowenig bestreitet er ihm den Satz von der Wandelbarkeit aller sinnlichen Dinge, welcher den zweiten Grundpfeiler der Ideenlehre ausmacht, und die Nothwendigkeit, über dieselben zu einem Bleibenden und Wesenhaften hinauszugehen [2]). Hatte nun aber Plato hieraus geschlossen, dass auch nur das Allgemeine als solches ein Wirkliches sein könne, und dass es mithin ausser der Erscheinung als etwas substantielles für sich sein müsse, so weiss sich Aristoteles diese Bestimmung nicht mehr anzueignen; und eben dieses ist der Mittelpunkt, um welchen sich seine ganze Bestreitung der platonischen Metaphysik dreht. Jene Voraussetzung entbehrt seiner Meinung nach nicht allein aller wissenschaftlichen Begründung, sondern sie verwickelt sich auch an sich selbst in die unauflöslichsten Schwierigkeiten und Widersprüche, und statt die Erscheinungswelt zu erklären, macht sie dieselbe unmöglich. — Die Annahme von | Ideen ist nicht begründet. Denn unter den platonischen Beweisen für dieselbe ist keiner, der nicht von den entscheidendsten Einwürfen getroffen würde [3]); und was durch die Ideen erreicht werden soll, das muss auch ohne dieselben zu erlangen sein: ihr Inhalt ist ja ganz derselbe, wie der der diesseitigen Dinge, im Begriff des Menschen-an-sich sind dieselben Merkmale enthalten, wie im Begriff des Menschen überhaupt, er unterscheidet sich von diesem nur durch das Wort Ansich [4]). Die Ideen erscheinen daher unserem Philosophen als

1) S. o. S. 161 f. 280, 1.

2) S. o. S. 280, 2.

3) Man vgl. hierüber Metaph. I, 9. 990, b, 8 ff. XIII, 4. 1079, a.

4) Metaph. III, 2. 997, b, 5: *πολλαχῇ δ' ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά· αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδὲν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν, ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.* Aehnlich Metaph. VII, 16. 1040, b, 32: *ποιοῦσιν οὖν* [*τὰς ἰδέας*] *τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς, αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοΐππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.* Ebd. XIII, 9. 1086, b, 10. Vgl. Eth. N. I, 4. 1096, a, 34. Eud. I, 8. 1218, a, 10.

eine ganz überflüssige Verdopplung der Dinge in der Welt, und zur Erklärung der letzteren Ideen vorauszusetzen, kommt ihm nicht weniger verkehrt vor, als wenn jemand, der die kleinere Zahl nicht zählen kann, es mit der grösseren versuchen wollte [1]. — Aber auch abgesehen von diesem Mangel an Begründung ist die Ideenlehre schon an sich selbst unhaltbar; denn die Substanz — und in diesem Satze ist wieder der ganze Unterschied des aristotelischen und platonischen Standpunkts zusammengefasst — kann nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist, der Gattungsbegriff nicht von dem, welchem er als ein Theil seines Wesens zukommt [2]; will man dieses aber dennoch annehmen, so geräth man von einer Schwierigkeit in die andere. Denn während es der Natur der Sache nach nur von dem Substantiellen Ideen geben könnte, und der platonischen Lehre zufolge nur von Naturdingen welche geben soll, müssten sie doch, wenn das allgemeine Wesen einmal überhaupt vom Einzelnen getrennt gesetzt wird, auch für verneinende und Verhältnissbegriffe und für Kunsterzeugnisse | angenommen werden [3]; ja auch von den Ideen selbst müssten die meisten andere über sich haben, zu denen sie sich als Abbilder verhielten, so dass dasselbe Urbild und Abbild zugleich wäre [4]; es müsste ebenso von jedem Ding, da es unter mehrere einander unter- und übergeordnete Gattungen fällt, mehrfache Ideen geben [5]; die allgemeinen Merkmale, welche zusammen den Begriff bilden, müssten gleichfalls besondere Substanzen, und es müsste so eine Idee aus mehreren Ideen, eine Substanz aus mehreren, ja auch aus entgegengesetzten realen Substanzen zusammengesetzt sein [6].

1) Metaph. I, 9, Anf. XIII, 4. 1078, b, 32.

2) Metaph. I, 9. 991, b, 1: *δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία.* XIII, 9. 1085, a, 23. Vgl. VII, 6. 1031, a, 31. c. 14. 1039, b, 15.

3) Metaph. I, 9. 990, b, 11 ff. 22. 991, b, 6. XIII, 4. 1079, a, 19. c. 8. 1084, a, 27. Anal. post. I, 24. 85, b, 18; vgl. 1. Abth. 587, 2.

4) Metaph. I, 9. 991, a, 29. XIII, 5. 1079, b, 34. An der ersteren von diesen Stellen lese man: *οἷον τὸ γένος, ὡς γένος, εἰδῶν* (sc. *παράδειγμα ἔσται*).

5) Metaph. I, 9. 991, a, 26.

6) Metaph. VII, 13. 1039, a, 3. c. 14; vgl. c. 8. 1033, b, 19. I, 9. 991, a, 29. XIII, 9. 1085, a, 23.

Wenn ferner die Idee Substanz sein soll, so könnte sie nicht zugleich allgemeiner Begriff sein [1]); sie ist nicht die Einheit der vielen Einzeldinge, sondern ein Einzelding neben den andern [2]), es müssten denn umgekehrt die Dinge, von denen sie prädicirt wird, keine Subjekte sein [3]); es lässt sich daher auch von ihr so wenig, als von einem anderen Einzelwesen, eine Begriffsbestimmung geben [4]); wenn die Idee der Zahl nach eins ist, wie das Einzelwesen, so muss ihr auch von den entgegengesetzten Bestimmungen, durch welche der Gattungsbegriff getheilt wird, je eine zukommen, dann kann sie aber nicht selbst die Gattung sein [5]). Sollen weiter die Ideen das Wesen der Dinge enthalten, und doch zugleich unkörperliche, für sich bestehende Wesenheiten sein, so ist dieses ein Widerspruch; denn theils redet Plato, nach der Darstellung des Aristoteles, auch von einer Materie der Ideen, was sich damit nicht vereinigen lässt, dass sie ausser dem Raume sein sollen [6]), theils gehört bei allen | Naturgegenständen die Materie und das Werden mit zu ihrem Wesen und Begriff, dieser kann daher nicht getrennt von demselben für sich sein [7]); auch die ethischen Begriffe lassen sich jedoch nicht schlechthin von ihren Gegenständen trennen: es kann keine für sich bestehende Idee des Guten geben, denn der Begriff des Guten kommt in allen möglichen Kategorieen vor, und bestimmt sich je nach den verschiedenen Fällen verschieden; wie sich daher verschiedene Wissenschaften mit dem Guten beschäftigen, so gibt es auch verschiedene Güter, und unter diesen selbst findet eine Stufenfolge statt, die an sich schon ein für sich existirendes Gemeinsames ausschliesst [8]). Dazu kommt, dass die

1) Metaph. XIII, 9. 1086, a, 32. VII, 16. 1040, a, 26 ff. vgl. III, 6. 1003, a, 5.

2) Metaph. I, 9. 992, b, 9. XIII, 9 a. a. O.

3) Metaph. VII, 6. 1031, b, 15; vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St. und was S. 205, 2 aus Kateg. c. 2 angeführt wurde.

4) Metaph. VII, 15. 1040, a, 8—27.

5) Top. VI, 6. 143, b, 23: Die Länge an sich müsste entweder *ἀπλατὲς* oder *πλάτος ἔχον*, die Gattung also zugleich eine Art sein.

6) Phys. IV, 1. 209, b, 33; vgl. indessen Abth. 1, 556 f. 628 f.

7) Phys. II, 2. 193, b, 35 ff.

8) Eth. N. I, 4 (Eud. I, 8), vgl. Anm. 5, und über den Grundsatz, dass sich dasjenige, was sich als *πρότερον* und *ὕστερον* verhält, auf keinen

Annahme von Ideen folgerichtig zum Fortgang in's unendliche führen würde; denn soll überall eine Idee angenommen werden, wo mehrere in einer gemeinsamen Bestimmung zusammentreffen, so würde auch zu der Idee und der | Erscheinung das diesen gemeinsame Wesen als drittes hinzukommen [1]). — Wäre die Ideenlehre indessen auch begründeter und haltbarer, als sie ist, so könnte sie doch, nach der Ansicht des Aristoteles, der Aufgabe der Philosophie, welche die Gründe der Erscheinungen aufzeigen soll, in keiner Weise genügen. Denn da die Ideen nicht in den Dingen sein sollen, so können sie auch nicht ihr Wesen bilden, und mithin zu ihrem Sein nichts beitragen [2]); ja man kann sich das Verhältniss beider gar nicht klar denken — denn die Bestimmungen der Urbildlichkeit und der Theilnahme, auf die es Plato zurückführt, sind nichtssagende Metaphern [3]). Das bewegende Princip vollends, ohne das doch kein Werden und keine Naturerklärung möglich ist, fehlt ihnen gänzlich [4]), und

gemeinsamen Gattungsbegriff zurückführen lasse, Polit. III, 1. 1275, a, 34 ff. (Abth. 1, 571 unt. folg.) Nach demselben Grundsatz wird Eth. N. a. a. O. gegen die Idee des Guten bemerkt: die Anhänger der Ideenlehre selbst sagen, dass es von dem, was im Verhältniss des Vor und Nach stehe, keine Ideè gebe; eben diess sei aber beim Guten der Fall, es finde sich in allen Kategorieen: ein substantielles Gutes sei z. B. die Gottheit und die Vernunft, ein qualitatives die Tugend, ein quantitatives das Mass, ein relatives das Nützliche u. s. w.; und da nun das Substantielle früher sei als das Relative u. s. f., so stehen diese verschiedenen Güter im Verhältniss des Vor und Nach, sie können mithin unter keinen gemeinsamen Gattungsbegriff, keine Idee, fallen, sondern (1096, b, 25 ff.) nur in einem Verhältniss der Analogie (s. o. S. 257, 2) stehen.

1) Metaph. I, 9. 991, a, 2. VII, 13. 1039, a, 2 vgl. VII, 6. 1031, b, 28. Aristoteles drückt diese Einwendung hier auch so aus, dass er sagt, die Ideenlehre führe auf den τρίτος ἄνθρωπος. Vgl. Plat. Stud. S. 257. 1. Abth. S. 623, 5. Den Paralogismus des τρίτος ἄνθρωπος, der aber ebenso von den Ideen selbst gilt, findet er soph. el. c. 22. 178, b, 36 in der Verwechslung des Allgemeinen mit einem gleichnamigen Einzelnen.

2) Metaph. I, 9. 991, a, 12 (XIII, 5, Anf.).

3) Metaph. I, 9. 991, a, 20. 992, a, 28. (XIII, 5. 1079, b, 24.) I, 6. 987, b, 13. VIII, 6. 1045, b, 7. XII, 10. 1075, b, 34.

4) Metaph. I, 9. 991, a, 8. 19 ff. b, 3 ff. (XIII, 5) 992, a, 24 ff. b, 7. c. 7. 988, b, 3. VII, 8. 1033, b, 26. XII, 6. 1071, b, 14. c. 10. 1075, b, 16. 27. gen. et corr. II, 9. 335, b, 7 ff. vgl. Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 23.

ebensowenig ist die Endursache in ihnen enthalten[1]). Auch für die Erkenntniss der Dinge leisten aber die Ideen nicht das, was von ihnen gehofft wird; denn wenn sie ausser den Dingen sind, so sind sie nicht das Wesen derselben, ihre Erkenntniss gewährt uns mithin über dieses keinen Aufschluss[2]). Wie sollten wir aber überhaupt zu dieser Erkenntniss kommen, da sich doch angeborene Ideen nicht annehmen lassen[3])?

Diese Bedenken werden noch in hohem Grade vermehrt, wenn man mit Plato und seiner Schule die Ideen zu Zahlen macht, und zugleich zwischen sie und die sinnlichen Dinge das Mathematische einschiebt. Die Schwierigkeiten, welche sich hieraus ergeben | würden, hat Aristoteles mit einer für uns höchst ermüdenden Gründlichkeit auseinandergesetzt; in jener Zeit mag sie allerdings nöthig gewesen sein, um der pythagoraisirenden Scholastik eines Xenokrates und Speusippus jeden Ausweg abzuschneiden. Er fragt, wie wir uns die Ursächlichkeit der Zahlen denken sollen[4]), und welchen Nutzen sie den Dingen bringen[5]); er zeigt, wie willkürlich und widerspruchsvoll die Zahlen auf die Gegenstände angewandt werden[6]); er weist den verschiedenen Charakter der Begriffsbestimmungen, welche qualitativer, und der Zahlbestimmungen, welche quantitativer Natur sind, in der Bemerkung nach, dass zwei Zahlen Eine Zahl, nicht aber zwei Ideen Eine Idee geben, und dass es unmöglich sei, unter den Einheiten, aus denen die Zahlen bestehen, qualitative Unterschiede vorauszusetzen, wie diess doch bei der An-

1) Metaph. I, 7. 988, b, 6. c. 9. 992, a, 29 (wo statt *διὸ* zu lesen ist: *δι᾽ ὅ*).

2) Metaph. I, 9. 991, a, 12. (XIII, 5. 1079, b, 15.) VII, 6. 1031, a, 30 ff. vgl. Anal. post. I, 22. 83, a, 32: *τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι* u. s. w.

3) S. o. S. 189.

4) Metaph. I, 9. 991, b, 9 mit der Antwort: wenn die Dinge gleichfalls Zahlen seien, so sehe man nicht, was die Idealzahlen für sie leisteten; seien andererseits die Dinge nur nach Zahlenbestimmungen geordnet, so müsste das gleiche von ihren Ideen gelten, diese wären nicht Zahlen, sondern *λόγοι ἐν ἀριθμοῖς τινῶν (ὑποκειμένων)*.

5) Metaph. XIV, 6, Anf. ebd. 1093, b, 21 vgl. c. 2. 1090, a, 7 ff.

6) A. a. O. von 1092, b, 29 an, vgl. die Commentare z. d. St.

nahme von Idealzahlen geschehen müsste [1]); er widerlegt die verschiedenen bei Plato und seinen Schülern aufgetretenen Vorstellungen über das Verhältniss der mathematischen zu den Idealzahlen, und die Wendungen, deren man sich bedienen konnte, um einen begrifflichen Unterschied der Zahlen und der sie bildenden Einheiten zu behaupten [2]), mit der eingehendsten Sorgfalt [3]), wobei aber der Hauptgrund doch immer der ist, dass jene Artunterschiede der Natur der Zahl widersprechen — um solche Einwürfe, welche der Zahlenlehre mit der Ideenlehre gemein sind [4]), hier nicht zu wiederholen. Nimmt man aber einmal Ideen und Idealzahlen an, so verlieren, wie Aristoteles weiter bemerkt, die mathematischen Zahlen ihre Berechtigung, da sie nur die gleichen Bestandtheile, und in Folge dessen auch nur die gleiche Natur haben könnten, | wie die idealen [5]). Ebenso unsicher ist aber auch die Stellung der Grössen, welche theils als ideale den idealen, theils als mathematische den mathematischen Zahlen folgen sollen [6]), und aus der Art, wie sie abgeleitet werden, ergibt sich die Schwierigkeit, dass entweder die Fläche ohne Linie und der Körper ohne Fläche müsste sein können, oder alle drei dasselbe wären [7]).

Was endlich die obersten Gründe betrifft, in denen Plato und die Platoniker die letzten Bestandtheile der Zahlen und Ideen, und weiterhin auch der abgeleiteten Dinge gesucht hatten [8]), so findet es Aristoteles zunächst schon unmöglich, die Bestandtheile alles Seienden zu erkennen, weil diese Erkenntniss aus keiner früheren hergeleitet werden könnte [9]); er bezweifelt, dass alles die gleichen Bestandtheile haben könne [10]), dass aus

1) A. a. O. I, 9. 991, b, 21 ff. 992, a, 2.

2) Vgl. 1. Abth. S. 568 f. 854. 867 f. 884.

3) Metaph. XIII, 6—8.

4) Wie Metaph. XIII, 9. 1085, a, 23 und was XIV, 2. 1090, a, 7 ff. c. 3. 1090, a, 25 — b, 5 gegen Speusippus eingewendet wird.

5) A. a. O. I, 9. 991, b, 27. XIV, 3. 1090, b, 32 ff.

6) Metaph. I, 9. 992, b, 13. XIV, 3. 1090, b, 20.

7) A. a. O. I, 9. 992, a, 10. XIII, 9. 1085, a, 7. 31.

8) Vgl. 1. Abth. 628 f. 805.

9) Metaph. I, 9. 992, b, 24, wogegen freilich seine eigene Unterscheidung zwischen demonstrativer und induktiver Erkenntniss zu kehren wäre.

der Verbindung derselben Elemente das einemal eine Zahl, das anderemal eine Grösse entstehen sollte [1]); er bemerkt, dass sich solche Bestandtheile nur von den Substanzen, und unter diesen nur von denjenigen angeben lassen, welchen Stoffliches beigemischt ist [2]); er zeigt endlich, dass dieselben weder als ein Einzelnes gedacht werden dürften (weil sie dann nicht erkennbar und nicht die Bestandtheile mehrerer Dinge oder Ideen sein könnten), noch als ein Allgemeines (weil sie dann nichts Substantielles wären) [3]). Weiter nimmt er an der Verschiedenheit der Bestimmungen über das materielle Element Anstoss [4]); noch weniger kann er natürlich Speusipp's Annahme mehrerer ursprünglich verschiedener Principien gut heissen [5]). Indem er sodann auf die beiden platonischen Urgründe, das Eine und das Grossundkleine, näher eingeht, erklärt er beide für verfehlt. Wie kann das Eine, fragt er, etwas für sich bestehendes sein, da doch kein Allgemeines eine Substanz ist? Der Begriff der Einheit drückt nur eine Eigenschaft, und näher eine Massbestimmung aus; eine solche setzt aber immer ein gemessenes voraus, und selbst dieses muss nicht einmal nothwendig ein Substantielles, sondern es kann auch eine Grösse, eine Beschaffenheit, ein Verhältniss, es kann überhaupt von der verschiedensten Art sein, und je nachdem es beschaffen ist, wird auch das Eine durch diesen oder jenen Subjektsbegriff näher zu bestimmen sein [6]). Wer diess läugnen wollte, der müsste das Eine mit den Eleaten für die einzige Substanz erklären, ebendamit aber ausser

10) Ohne Plato zu nennen, geschieht diess Metaph. XII, 4. 1070, a, 33 ff. vgl. was S. 282 angeführt wurde.

1) Metaph. III, 4. 1001, b, 17 ff.

2) Ebd. I, 9. 992, b, 18. XIV, 2, Anf.

3) Metaph. XIII, 10. 1086, b, 19—1087, a, 4.

4) Metaph. XIV, 1. 1087. b, 4. 12. 26. c. 2. 1089, b, 11 vgl. 1. Abth. S. 628, 3.

5) Ihr gilt Metaph. XIV, 3. 1090, b, 13 ff. die Bemerkung, die Natur sei nicht *ἐπεισοδιώδης ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία*, und XII, 10, Schl. das *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη*. Weiter vgl. m. Abth. 1, 851 f. und die dort angeführten Stellen.

6) Metaph. X, 2. XIV, 1. 1087, b, 33 auch XI, 2. 1060, a, 36; vgl. S. 291, 3. 257, 2.

allem andern auch die Zahl selbst unmöglich machen [1]). Setzt man überdiess mit Plato das Eine dem Guten gleich, so entstehen bedeutende Unzuträglichkeiten [2]); keine geringeren aber freilich, wenn man es mit Speusippus als ein eigenthümliches Princip von ihm unterscheidet [3]). Was das Grossundkleine betrifft, so bezeichnet dieser Begriff für's erste gleichfalls blosse Eigenschaften, ja sogar blosse Beziehungen; mithin ein solches, was am allerwenigsten für ein Substantielles ausgegeben werden kann, und am augenscheinlichsten eines Substrats bedarf, dem es zukommt. Wie können aber Substanzen aus dem bestehen, was nichts substantielles ist, wie können andererseits Bestandtheile zugleich Prädikate sein [4])? Wenn sich sodann dieses zweite Princip näher zu dem ersten verhalten soll, wie das Nichtseiende zum Seienden, so ist diess durchaus schief. Plato glaubt nur durch die Annahme des Nichtseienden der parmeniděischen Einheitslehre entgehen zu können; allein dazu ist diese Annahme nicht nöthig, da das Seiende an sich selbst nicht blos von einerlei Art ist [5]), und sie würde auch nicht | ausreichen, denn wie soll die Mannigfaltigkeit des Seienden aus dem einfachen Gegensatz des Seins und Nichtseins erklärt werden [6])? Aber Plato hat sein Seiendes und Nichtseiendes gar nicht genauer bestimmt, und bei dem Mannigfaltigen, was er daraus ableitet, nur an die Substanzen gedacht, nicht zugleich an die Eigenschaften, Grössen u. s. w. [7]), und ebensowenig an die Bewegung; denn wenn das Grossundkleine die Bewegung hervorbrächte, müssten ja die Ideen, deren Stoff es ist, gleichfalls bewegt sein [8]). Der Hauptmangel der platonischen Bestimmungen liegt jedoch darin, dass überhaupt entgegengesetztes als solches das erste und der ursprünglichste Grund von allem sein soll. Entsteht auch alles aus entgegengesetztem, so ist es doch nicht

1) A. a. O. III, 4. 1001, a, 29.
2) Metaph. XIV, 4. 1091, a, 29. 36 ff. b, 13. 20 ff.
3) A. a. O. 1091, b, 16. 22. c. 5, Anf.
4) Metaph. I, 9. 992, b, 1. XIV, 1. 1088, a, 15 ff.
5) A. a. O. XIV, 2. 1088, b, 35 ff. vgl. S. 213.
6) A. a. O. 1089, a, 12.
7) A. a. O. Z. 15. 31 ff.
8) Metaph. I, 9. 992, b, 7.

das entgegengesetzte rein als solches, die Verneinung, aus der es entsteht, sondern nur ein beziehungsweise entgegengesetztes, das Substrat, welchem die Verneinung anhaftet: alles, was wird, setzt einen Stoff voraus, aus dem es wird, und dieser Stoff ist nicht einfach das Nichtseiende, sondern ein Seiendes, welches nur das noch nicht ist, was es werden soll. Diese Natur des Stoffes hat Plato verkannt: er fasst nur seinen Gegensatz gegen das formende Princip in's Auge, er macht ihn zum Bösen und Nichtseienden, die andere Seite der Sache, dass er das positive Substrat aller Formthätigkeit und alles Werdens ist, übersieht er[1]). Damit verwickelt er sich aber in den Widerspruch, dass der Stoff seinem eigenen Untergang, das Böse dem Guten zustreben und es in sich aufnehmen müsste[2]); dass ferner das Grossundkleine, wie oben das Unbegrenzte der Pythagoreer, etwas fürsichbestehendes, eine Substanz sein müsste, während es doch als eine Zahl- oder Grössenbestimmung diess unmöglich sein kann; und dass es als Unbegrenztes aktuell gegeben sein müsste, was gleichfalls undenkbar ist[3]). Fragen wir schliesslich, wie sich die Zahlen aus den Urgründen ableiten lassen, so fehlt es an jeder klaren Bestimmung. Sind sie aus jenen durch Mischung, oder durch | Zusammensetzung, oder durch Erzeugung, oder wie sonst entstanden? Wir erhalten darauf keine Antwort[4]). Ebensowenig wird uns gesagt, wie sich aus dem Einen und dem Vielen die Einheiten bilden konnten, aus denen die Zahlen bestehen[5]), und ob die Zahl begrenzt oder unbegrenzt ist[6]); die erste ungerade Zahl wird nicht abgeleitet, von den andern nur die zehn ersten[7]); es wird nicht nachgewiesen, wo die Einheiten herkommen, aus denen die unbestimmte Zweiheit zusammengesetzt ist, welche mit dem Eins zusammen alle

1) Metaph. XIV, 1, Anf. c. 4. 1091, b, 30 ff. XII, 10. 1075, a, 32 ff. Phys. I, 9 vgl. 1. Abth. S. 614.

2) Phys. I, 9. 192, a, 19. Metaph. XIV, 4. 1092, a, 1.

3) Phys. III, 5. 204, a, 8—34 vgl. c. 4. 203, a, 1 ff.

4) Metaph. XIV, 5. 1092, a, 21 ff. XIII, 9. 1085, b, 4 ff. vgl. c. 7. 1082, a, 20.

5) Metaph. XIII, 9. 1085, b, 12 ff., zunächst gegen Speusippus.

6) A. a. O. 1085, b, 23. c. 8. 1083, b, 36 ff. XII, 8. 1073, a, 18.

7) S. 1. Abth. 591, 3.

übrigen Einheiten erzeugen soll[1]; es wird nicht gezeigt, wie die Zweiheit des Grossen und Kleinen mit dem Eins auch solche Zahlen hervorbringen kann, welche nicht durch Verdopplung des Eins entstehen[2]. Noch mancher weitere derartige Einwurf liesse sich aus Aristoteles beibringen, doch wird es an dem angeführten mehr als genug sein.

Diese Einwendungen gegen die platonische Lehre sind nun allerdings von ungleichem Werthe, und nicht ganz wenige von ihnen beruhen wenigstens in der Fassung, welche ihnen Aristoteles zunächst gibt, unverkennbar auf einem Missverständniss[3]. Nichtsdestoweniger lässt sich nicht läugnen, dass er die Blössen jener Lehre mit scharfem Auge bemerkt und ihre Mängel erschöpfend dargethan hat. Er hat nicht allein der Zahlentheorie ihre Unklarheit und Ungereimtheit auf's vollständigste nachgewiesen, sondern er hat auch die Ideenlehre und die platonischen Bestimmungen über die Urgründe für immer widerlegt. Unter den Gründen, mit denen er sie bekämpft, treten aber vor allem zwei als entscheidend hervor, auf die alle andern mittelbar oder unmittelbar zurückführen: erstens, dass die allgemeinen Begriffe, wie die des Einen, des Seienden, des Grossen und Kleinen, des Unbegrenzten, und ebenso alle in den Ideen niedergelegten Begriffe, nichts substantielles seien, dass sie nur gewisse Eigenschaften und Verhältnisse und besten Falls nur die Gattungen und Arten, | nicht die Dinge selbst bezeichnen; zweitens, dass es ihnen an der bewegenden Kraft fehle, dass sie den Wechsel der Erscheinungen, das Entstehen und Vergehen, die Veränderung und die Bewegung, und ebendamit die hierauf beruhenden natürlichen Eigenschaften der Dinge nicht blos nicht erklären, sondern geradezu unmöglich machen[4]. Man

1) Metaph. I, 9. 991, b, 31.

2) Metaph. XIV, 3. 1091, a, 9.

3) S. Plat. Stud. 257 ff.

4) Welches Gewicht Aristoteles diesem Einwurf beilegt, sagt er selbst wiederholt. Vgl. z. B. Metaph. I, 9. 991, a, 8: *πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς.* Z. 20: *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἄλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς·*

wird in dieser Richtung seiner Polemik den naturwissenschaftlichen, auf die volle Bestimmtheit des Wirklichen und die Erklärung des Thatsächlichen ausgehenden Geist des Aristoteles nicht verkennen. An der Kraft der Abstraktion fehlt es ihm zwar so wenig, als Plato, ja er ist diesem an dialektischer Uebung entschieden überlegen; aber er will nur solche Begriffe gelten lassen, die sich an der Erfahrung bewähren, indem sie eine Reihe von Erscheinungen zur Einheit zusammenfassen oder auf ihre Ursache zurückführen: mit Plato's logischem Idealismus verknüpft sich bei ihm der Realismus des Naturforschers.

Je mehr aber dessen ist, was unser Philosoph an seinen Vorgängern zu tadeln hat, um so begieriger werden wir, seine eigenen Antworten auf die Fragen zu vernehmen, deren Lösung ihm bei den Früheren nicht genügt.

7. Fortsetzung. B. Die metaphysische Hauptuntersuchung.

Es sind drei Hauptpunkte, um die es sich hier handelt. Wenn es nämlich die erste Philosophie mit dem Wirklichen überhaupt, dem Seienden als solchem zu thun hat[1]), so wird jeder anderen Untersuchung die Frage nach dem ursprünglichen Wesen des Wirklichen, nach dem Begriff der Substanz vorangehen müssen. Diese Frage hatte nun Plato in seiner Ideenlehre dahin | beantwortet, dass das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche nur in dem gemeinsamen Wesen der Dinge, in den Gattungen zu suchen sei, deren Ausdruck die allgemeinen Begriffe sind. Aristoteles ist damit, wie wir wissen, nicht einverstanden. Nur um so wichtiger ist aber für ihn gerade desshalb das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen: in der unrichtigen Fassung dieses Verhältnisses liegt der Grundfehler der platonischen Ansicht, von seiner Bestimmung wird jede Berichtigung derselben ausgehen müssen. Das erste ist daher hier die Untersuchung über den Begriff der Substanz, oder über das

τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ebd. 992, a, 24: ὅλως δὲ ζητούσης τῆς φιλοσοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐδὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) u. s. w.

1) S. o. S. 273 ff.

Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen. Indem nun aber Aristoteles dieses Verhältniss so bestimmt, dass die wesentliche Wirklichkeit auf die Seite des Einzelnen fällt, so löst sich ebendamit auch die Form, oder das Eidos, welches Plato dem Allgemeinen gleichgesetzt hatte, von dem letzteren ab, und erhält eine veränderte Bedeutung. Die Form ist das Wesen als bestimmtes, zur vollen Wirklichkeit entwickeltes, und ihr tritt die unbestimmte Allgemeinheit, die Möglichkeit eines so oder so bestimmten Seins, als der Stoff gegenüber. Das Verhältniss der Form und des Stoffes bildet mithin den zweiten Hauptgegenstand der Metaphysik. Die Form aber ist wesentlich auf den Stoff, der Stoff auf die Form bezogen, jenes Verhältniss daher das Bestimmtwerden des Stoffes durch die Form, die Bewegung. Alle Bewegung setzt aber einen ersten Grund der Bewegung voraus, und so ist die Bewegung und das erste Bewegende das dritte Begriffspaar, mit dem es die Metaphysik zu thun hat. Ich versuche im folgenden, ihren wesentlichen Inhalt unter diesen drei Gesichtspunkten darzustellen.

1. Das Einzelne und das Allgemeine.

Plato hatte das Allgemeine, welches im Begriff gedacht wird, für das Wesenhafte in den Dingen erklärt, er hatte ihm allein ein ursprüngliches und volles Sein beigelegt. Nur durch eine Beschränkung dieses Seins, eine Verbindung von Sein und Nichtsein, sollten die Einzelwesen entstehen, welche desshalb die allgemeinen Wesenheiten, oder die Ideen, als ein anderes ausser und über sich haben. Aristoteles kann sich diese Vorstellung, wie wir gesehen haben, nicht aneignen: gerade in der Trennung des begrifflichen Wesens von den Dingen liegt seiner Ansicht nach der | Grundfehler der Ideenlehre [1]). Ein Allgemeines ist dasjenige, was mehreren Dingen gemeinschaftlich zukommt [2]) und

1) S. o. S. 294, 2. Metaph. XIII, 9. 1086, b, 2: *τοῦτο δ'* (die Ideenlehre) . . . *ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμοὺς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας . . . ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστιν.* Vgl. c. 4. 1078, b, 30 ff.

2) Metaph. VII, 13. 1038, b, 11: *τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν.* III, 4. 999, b, 34: *οὕτω*

näher das, was ihnen vermöge ihrer Natur, und daher immer und nothwendig zukommt [1]); alle allgemeinen Begriffe bezeichnen daher immer nur gewisse Eigenschaften der Dinge, sind nur Prädikats- nicht Subjektsbegriffe; und auch wenn eine Anzahl solcher Eigenschaftsbegriffe zum Gattungsbegriff zusammengefasst wird, erhalten wir nur ein solches, das allen zu dieser Gattung gehörigen Dingen zukommt, nicht ein neben ihnen bestehendes Allgemeines: Plato's *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* verwandelt sich in das *ἓν κατὰ πολλῶν* [2]). Ist aber das Allgemeine nichts für sich bestehendes, so kann es auch nicht Substanz sein. Denn wenn auch der Name der Substanz [3]) in verschiedenem Sinne gebraucht wird [4]), gebührt er doch ursprünglich nur demjenigen, was weder als Wesensbestimmung von einem andern ausgesagt werden kann, noch als ein Abgeleitetes einem andern anhaftet [5]), mit anderen Worten: dem, was nur Subjekt und nie Prädikat ist [6]);

γὰρ λέγομεν τὸ καθέκαστον τὸ ἀριθμῷ ἕν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων. De interpr. 7. 17, a, 39. part. an. I, 4. 644, a, 27 u. o.

1) Anal. post. I, 4. 73, b, 26: *καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.* c. 31. 87, b, 32: *τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι.* Metaph. V, 9. 1017, b, 35: *τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει.* Weitere Belege bei Bonitz Ind. arist. 356, b, 4 ff. Kampe Erkenntnissth. d. Arist. 160 f.

2) Anal. post. I, 11, Anf.: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* De an. III, 8 (s. o. 188, 3).

3) So übertrage ich sowohl hier, als sonst, das aristotelische *οὐσία*, und ich finde es seltsam, diese Uebersetzung (mit Strümpell Gesch. d. theor. Phil. b. d. Gr. 213 f.; vgl. 1. Abth. 555, 1) desshalb zu tadeln, weil von Aristoteles unter der *οὐσία* nirgends „der unbekannte, beharrliche, reale Träger der wechselnden Merkmale verstanden werde". Man kann doch nicht verlangen, dass wir für einen aristotelischen Ausdruck das seit anderthalbtausend Jahren dafür übliche Wort desshalb nicht gebrauchen sollen, weil Herbart mit diesem Wort einen anderen Begriff verbindet.

4) Es wird tiefer unten (S. 260 2. Aufl.) von den verschiedenen Bedeutungen der *οὐσία* zu sprechen sein.

5) Kat. c. 5: *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.* Vgl. 205 unt. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 53 ff.

6) So bestimmt Arist. selbst den Begriff anderwärts. Metaph. V, 8. 1017,

die Substanz ist das Seiende im ursprünglichen Sinn, die Unterlage, von der alles andere Sein getragen wird [1]). Solcher Art ist aber nach Aristoteles nur das | Einzelwesen. Das Allgemeine ist ja, wie er gegen Plato nachgewiesen hat, nichts Fürsichbestehendes: jedes Allgemeine, auch das der Gattung, hat sein Dasein nur an dem Einzelnen, von dem es ausgesagt wird, es ist immer an einem andern, es bezeichnet nur eine bestimmte Beschaffenheit, nicht ein Dieses; das Einzelwesen allein gehört nur sich selbst an, ist nicht von einem andern getragen, ist das, was es ist, durch sich selbst, nicht blos auf Grund eines andern Seins [2]). Nur abgeleiteterweise können auch die Gattungen Sub-

b, 13: *ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα.* VII, 3. 1028, b, 36: *τὸ δ᾽ ὑποκείμενόν ἐστι καθ᾽ οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ᾽ ἄλλου. διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. . . . νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ᾽ ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ᾽ οὗ τὰ ἄλλα.* Vgl. Anal. pri. I, 27. 43, a, 25. longit. v. 3. 465, b, 6.

1) Metaph. VII, 1. Anf.: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* (nach den verschiedenen Kategorieen) . . . *φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν . . . τὰ δ᾽ ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας* u. s. w. *ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν* (was kein von ihm selbst verschiedenes ist, keinem andern zukommt, vgl. Anal. post. I, 4, folg. Anm.) *ἀλλ᾽ ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.* c. 7. 1030, a, 22: *τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει.* Weiteres S. 272, 6.

2) Kat. c. 5. 2, a, 34: *τὰ δ᾽ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ᾽ ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν . . . μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.* Anal. post. I, 4. 73, b, 5: Aristoteles nenne *καθ᾽ αὑτὸ* dasjenige, *ὃ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινὸς, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκὸν, ἡ δ᾽ οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν· τὰ μὲν δὴ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου* [scil. *λεγόμενα*] *καθ᾽ αὑτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ᾽ ὑποκειμένου συμβεβηκότα.* Metaph. VII, 1. 1028, a, 27: der Träger aller Eigenschaften sei *ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ᾽ ἕκαστον . . . τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστὸν, αὕτη δὲ μόνη.* c. 3. 1029, a, 27: *τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.* c. 4. 1030, a, 19: *τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι.* c. 10. 1035, b, 28: *καθόλου δ᾽ οὐκ ἔστιν οὐσία.* c. 12. 1037, a, 27: *ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει ὡς φαμέν.* c. 13. 1038, b, 10: *πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* ebd. Z. 34: *ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατη-*

stanzen genannt werden, sofern sie das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen darstellen [1]); und das mit | um so grösserem Rechte, je näher sie der Einzelsubstanz stehen, so dass demnach die Arten jenen Namen in höherem Grad verdienen, als die Gattungen [2]); nach dem strengeren Begriff der Substanz jedoch kommt er ihnen überhaupt nicht zu, da sie von den Einzelwesen ausgesagt werden [3]), und da auch von ihnen, wie von jedem Allgemeinen gilt, dass sie nicht ein Dieses, sondern ein Solches, nicht die Substanz, sondern die Beschaffenheit der Substanz ausdrücken [4]). So lassen sich auch die weiteren Merkmale der Sub-

γορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. c. 16. 1040, b, 23: *κοινὸν μηθὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν οὗ ἐστιν οὐσία.* ebd. Schl.: *τῶν καθόλου λεγομένων οὐθὲν οὐσία.* XII, 5, Anf. *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ, τὰ δ' οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα.* III, 6. 1003, a, 8: *οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι.* soph. el. c. 22. 178, b, 37 (vgl. ebd. 179, a, 8): *τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρός τι ἢ πῶς ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει.* (Selbst von den sinnlichen Eigenschaften der Dinge gilt diess, s. o. S. 198) gen. an. IV, 3. 767, b, 33: *τὸ καθέκαστον· τοῦτο γὰρ ἡ οὐσία.* Blosse Accidentien (*συμβεβηκότα*) der Substanz bezeichnen alle anderen Kategorieen; vgl. S. 272, 6 Arist. findet es desshalb Metaph. VII, 16. 1040, b, 26 f. ganz in der Ordnung, dass die Ideen zu einem *χωριστὸν* gemacht werden, wenn man sie einmal für Substanzen halte, der Fehler der Ideenlehre liege nur darin, dass das Allgemeine eine solche substantielle Idee sein solle. (Hertling Mat. und Form 44, 1 hat diese Aeusserung missverstanden.)

1) Kat. c. 5. 2, a, 15: *δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη ... οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.* Ebenso im weiteren. Sonst kommt der Ausdruck *δευτέρα οὐσία* bei Arist. nicht vor; da er aber doch für „Substanz im ursprünglichen Sinne" auch anderwärts *πρώτη οὐσία*, für „dritte Klasse von Substanzen" *τρίτη οὐσία* sagt, so ist diess, wie schon S. 68 unt. bemerkt wurde, unanstössig.

2) Kat. c. 5. 2, b, 7 ff. Das Gegentheil scheint Arist. freilich Metaph. VIII, 1. 1042, a, 13 zu sagen: *ἔτι ἄλλως [συμβαίνει] τὸ γένος μᾶλλον τῶν εἰδῶν [οὐσίαν εἶναι] καὶ τὸ καθόλου τῶν καθέκαστα.* Allein damit will er nicht seine eigene Ansicht aussprechen; vgl. VII, 13. Bonitz u. Schwegler z. d. St.

3) Kat. c. 5. 2, a, 19 ff. b, 15—21.

4) S. S. 306, 2. Kat. c. 5. 3, b, 10: *πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.* Von den *πρῶται οὐσίαι* gilt diess auch unbedingt; *ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε*

stanz, welche Aristoteles angibt, so weit sie wirklich diesem Begriff eigenthümlich sind, nur an der Einzelsubstanz nachweisen [1]). Kann daher die sog. zweite Substanz auch nicht | schlechthin der Qualität gleichgesetzt werden, so ist sie doch eigentlich auch nicht Substanz zu nennen: sie bezeichnet die Substanz, aber nur nach der Seite ihrer Qualität, sie ist die Zusammenfassung der wesentlichen Eigenschaften einer bestimmten Klasse von Substanzen [2]); jenes Selbständige und Fürsichbestehende dagegen,

τι σημαίνειν, . . . οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον.

1) Das erste Merkmal der Substanz war *τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι.* Dass dieses nur von der Einzelsubstanz gilt, ist gezeigt worden. — Ein zweites (a. a. O. 3, a, 6 ff. u. oben 305, 5) ist *τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.* Dieses kommt nun allerdings auch der Gattung zu; aber nicht ihr allein, sondern ebenso (Kat. c. 5. 3, a, 21 ff. s. o. 206, 1) dem artbildenden Unterschied, denn dieser ist gleichfalls in dem Begriff dessen, dem er zukommt, enthalten, während *ἐν ὑποκειμένῳ* nach Arist. a. a. O. nur dasjenige ist, was nicht zum Begriff dessen gehört, von dem es ausgesagt wird, was in einem von ihm selbst unabhängigen Substrat ist; so dass also z. B. in dem Satze: „der Körper ist weiss“ das *λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ* ist, dagegen in dem Satz: „der Mensch ist zweibeinig“ das *δίπουν* nicht *ἐν ὑποκειμένῳ.* — Eine weitere Eigenthümlichkeit der Substanz ist (Kat. c. 5. 3, b, 24) *τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι.* Indessen bemerkt Arist. selbst, das gleiche finde sich bei den Grössenbestimmungen und vielen andern Begriffen; und dasselbe liesse sich einwenden, wenn (a. a. O. Z. 33) gesagt wird, die Substanz sei keiner Gradunterschiede (keines Mehr und Minder) fähig, da zwar vielleicht gesagt werden könnte, einer sei mehr oder weniger Mensch als ein anderer, keinenfalls aber, er sei mehr oder weniger zweibeinig. — Wird endlich (a. a. O. 4, a, 10. b, 3. 17) als die entschiedenste Eigenschaft der Substanz bezeichnet: *τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὸν, τὸ κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι,* so gilt diess theils nur von der Einzelsubstanz, denn die Gattung ist keine Zahleinheit und keiner Veränderung fähig; theils liegt darin eine bedenkliche Gleichstellung der Substanz mit dem Stoffe, auf die wir später noch zurückkommen müssen.

2) Kat. c. 5. 3, b, 18 (nach dem S. 307, 4 angeführten): *οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει.* Vgl. Simpl. Kat. 26, β Bas., welcher die *ποιά τις οὐσία* durch *ποιότης οὐσιώδης* erklärt.

welchem der Name der Substanz ursprünglich zukommt, sind nur die Einzelwesen.

Diese Bestimmung ist nun aber nicht ohne Schwierigkeit. Wenn es alles Wissen mit dem Wirklichen zu thun hat [1]), so wird nur das Wirkliche im höchsten und ursprünglichen Sinn den höchsten und ursprünglichen Gegenstand des Wissens bilden können; wenn das Wissen Erkenntniss des Wesens ist [2]), so wird es sich zunächst auf das wesenhafte Sein, die Substanz der Dinge, beziehen müssen [3]). Ist daher jede Substanz Einzelsubstanz, so folgt, dass alles Wissen in letzter Beziehung auf das Einzelne geht, dass die Einzelwesen nicht allein seinen Ausgangspunkt, sondern auch seinen wesentlichen Inhalt und Gegenstand bilden. Diess zieht jedoch Aristoteles auf's entschiedenste in Abrede. Die Wissenschaft bezieht sich seiner Ueberzeugung nach nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine, und auch wo sie am tiefsten zum Besonderen herabsteigt, richtet sie sich doch nie auf die Einzeldinge als solche, sondern immer nur auf allgemeine Begriffe [4]). Diesem Widerspruch lässt sich auch nicht durch die Bemerkung [5]) entgehen, nur im Gebiete des natürlichen Seins sei das Einzelne, im Gebiete des Geistigen dagegen das Allgemeine das erste. Denn Aristoteles selbst weiss | nichts von dieser Unterscheidung; er sagt ohne jede Beschränkung: das Wissen gehe nur auf's Allgemeine, und ebenso unbedingt: nur das Einzelwesen sei ein Substantielles, und er wählt für beide Sätze die Beispiele, mit denen er sie belegt, gleichsehr aus der natürlichen wie aus der geistigen Welt [6]). Selbst die Gottheit ist ja Einzelsubstanz. Dass aber die Substanz auch wieder der Form gleichgesetzt wird, kann nichts hie-

1) S. o. S. 161.

2) Ebd. und 209, 1.

3) Metaph. VII, 4. 1030, b, 4: *ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν.* Weiteres S. 209, 1.

4) S. S. 161, 4. 163, 1. 210, 3. 212. Vgl. Anal. post. I, 24. 85, a, 20 ff. den Nachweis, dass die allgemeine Beweisführung vorzüglicher sei, als die partikuläre, und ebd. c. 14. 79, a, 28: *τὸ δὲ τί ἐστι τῶν καθόλου ἐστίν.*

5) Biese Philos. d. Arist. I, 56 f.

6) M. vgl. in Betreff des ersten Metaph. XIII, 10. 1086, b, 33 ff. I, 1. 981, a, 7. Anal. post. I, 31, in Betreff des zweiten Kat. c. 5. 3, b, 14 f. Metaph. VII, 10. 1035, b, 27. c. 16. 1040, b, 21. XII, 5. 1071, a, 2.

gegen beweisen, da sich in der Bestimmung dieses Begriffs, wie wir finden werden, die gleiche Schwierigkeit wiederholt, welche uns gegenwärtig in Betreff der Substanz beschäftigt. Einen andern Ausweg scheint Aristoteles selbst, welcher diese Schwierigkeit in ihrem vollen Gewicht anerkannt hat [1]), mit der Bemerkung [2]) anzudeuten, die Wissenschaft als Vermögen betrachtet sei unbestimmt und gehe auf das Allgemeine, in der Wirklichkeit dagegen gehe sie immer auf etwas bestimmtes. Auch diese Auskunft reicht aber nicht entfernt aus. Denn das Wissen des Besonderen entsteht nur durch Anwendung allgemeiner Sätze, von deren Gewissheit die seinige abhängt, und es hat ebendesshalb, wie diess Aristoteles ausdrücklich anerkennt [3]), nicht das Einzelne als solches zum Gegenstand, auch das Einzelne wird vielmehr nur in der Form der Allgemeinheit [4]) erkannt; soll dagegen das Einzelne das ursprünglich Wirkliche sein, so müsste es gerade als Einzelnes den eigentlichen Gegenstand des Wissens bilden, und das Wissen des Allgemeinen müsste hinsichtlich seiner Wahrheit und Gewissheit von ihm abhängen: nicht das Allgemeine, wie Aristoteles lehrt [5]), sondern | das Einzelne wäre an sich bekannter und gewisser [6]). Wollte man aber, diess zu-

1) Metaph. III, 4, Anf. *Ἔστι δ' ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι, περὶ ἧς ὁ λόγος ἐφέστηκε νῦν· εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;* c. 6, Schl.: *εἰ μὲν οὖν καθόλου αἱ ἀρχαὶ, ταῦτα συμβαίνει·* (nämlich, wie es vorher heisst: *οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οἰθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι*) *εἰ δὲ μὴ καθόλου, ἀλλ' ὡς τὰ καθέκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί· καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων.* Vgl. Metaph. XI, 2. 1060, b, 19. XIII, 10, auch VII, 13. 1039, a, 14.

2) Metaph. XIII, 10; s. o. 165, 1.

3) S. o. namentlich S. 210, 3.

4) *Τῷ καθόλου λόγῳ*, wie es Metaph. VII, 10 (s. o. 210, 3. 211, 2) heisst.

5) S. o. 197, 2.

6) Aus diesem Grunde genügt mir auch die Lösung von Rassow (Aristot. de notionis definitione doctrina S. 57) nicht, welcher mit Berufung auf Metaph. VII, 10. 1035, b, 28 (wo übrigens zu den Worten *ὡς καθόλου*, die im Gegensatz zu dem folgenden *καθ' ἕκαστον* stehen, einfach ein *εἰπεῖν* zu suppliren ist) und c. 4. 1029, b, 19 den Widerspruch durch die Bemerkung zu heben sucht, dass in der Definition und überhaupt in der Wissenschaft das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern nach der allgemeinen Seite seines

gebend, sagen, an sich sei die Gattung mehr Wesenheit, als die Art, für uns dagegen sei es die Art mehr als die Gattung [1]), so würde man sich mit den bestimmten Erklärungen des Philosophen in Widerspruch setzen, welcher schlechtweg behauptet, dass jede Substanz im strengen Sinn Einzelsubstanz sei, nicht dass sie uns so erscheine. Nur in Einem Fall liesse sich diesem Bedenken entgehen: wenn es ein Princip gäbe, welches als Einzelnes zugleich das schlechthin Allgemeine wäre, denn ein solches könnte zugleich als ein Substantielles Grund der Wirklichkeit, und als ein Allgemeines Grund der Wahrheit sein. Ein solches Princip scheint sich nun bei Aristoteles im Schlusstein seines ganzen Systems, in der Lehre vom reinen Denken oder der Gottheit, zu finden. Sie ist als denkendes Wesen Subjekt, als der Zweck, der Beweger und die Form der Welt zugleich ein schlechthin Allgemeines; ihr Begriff existirt nicht blos zufälligerweise [2]), sondern seiner Natur nach nur in Einem Einzelwesen, während in allem Endlichen das Allgemeine sich in einer Mehrheit von Einzelnen darstellt oder doch darstellen könnte [3]). Von hier aus könnte man die oben angeregte Schwierigkeit so zu lösen versuchen, dass man sagte, in Gott als dem höchsten Princip falle die absolute Gewissheit für das Denken mit der absoluten Wirklichkeit des Seins zusammen, im abgeleiteten Sein falle die grössere Wirklichkeit auf die Seite des Einzelnen, die grössere Erkennbarkeit auf die Seite des Allgemeinen. Allein dass | diess nach aristotelischen Voraussetzungen möglich ist, wäre damit nicht bewiesen. Aristoteles selbst macht diese Unterscheidung eben nicht. Er sagt ohne jede Beschränkung, dass alles Wissen in der Erkenntniss des Allgemeinen bestehe, und ebenso unbedingt, dass nur dem Einzelnen Substantialität zu-

Wesens betrachtet werde. Gerade damit müsste es sich anders verhalten, wenn das Einzelne das Substantielle wäre.

1) Brandis II, b, 568, dessen Antwort auf unsere Frage mir überhaupt nicht recht klar ist.

2) Wie etwa der der Sonne oder des Mondes, s. o. 212, 4.

3) Metaph. XII, 10. 1074, a, 33: *ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ* (alles, wovon es mehrere Exemplare innerhalb derselben Gattung gibt) *ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον, ἐντελέχεια γάρ.*

komme. Und wenn man sich auch mit der ersten von diesen Aussagen auf die Sinnenwelt beschränken wollte [1]), würde ihre Unvereinbarkeit mit der zweiten dadurch nicht gehoben. Das Wissen soll ja nicht desswegen auf das Allgemeine gehen, weil wir unfähig sind, das Einzelne als solches vollständig zu erkennen; das Allgemeine soll vielmehr umgekehrt, trotzdem, dass das Einzelne und Sinnliche uns bekannter ist, desshalb den alleinigen Gegenstand des Wissens im strengen Sinn bilden, weil es an sich selbst ursprünglicher und erkennbarer ist, weil ihm allein die Unwandelbarkeit zukommt, welche dasjenige haben muss, was Gegenstand des Wissens sein soll [2]). Dann lässt sich aber der Folgerung nicht ausweichen, dass ihm im Vergleich mit dem sinnlichen Einzelding auch die höhere Wirklichkeit zukommen müsste. Und wir werden ja auch finden [3]), dass jenes nur durch die Verbindung der Form mit dem Stoffe entstehen soll. Wie aber dem, was aus Form und Stoff, aus Wirklichem und aus blos Möglichem zusammengesetzt ist, eine höhere und ursprünglichere Realität zukommen könnte, als der reinen Form, wie diese in den allgemeinen Begriffen erkannt wird, dem Wirklichen, das durch kein blos Mögliches beschränkt ist, lässt sich nicht absehen [4]). Es bleibt daher schliesslich doch nur übrig, an diesem Punkte nicht blos eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen [5]). Die platonische Hypostasirung der allgemeinen Be-

1) So G. v. Hertling Mat. u. Form b. Arist. 43 f. mit der Bemerkung: die Form der Allgemeinheit sei nicht auf allen Gebieten die unerlässliche Bedingung des Wissens, sondern nur wo es sich um die Erkenntniss der Körperwelt handelt, sei sie das Mittel, welches die theilweise Unerkennbarkeit alles Materiellen hiefür allein übrig liess.

2) S. o. S. 197, 2. 210, 3.

3) S. 257 ff. 2. Aufl.

4) Und auch Hertling macht diess nicht begreiflich; wenn er vielmehr a. a. O. sagt: Objekt des Wissens sei nur das, was die Dinge an bleibendem Gehalt aufweisen, dieser sei aber im Bereiche des Sinnlichen niemals das ganze Ding, sondern in ihm verwickelt mit alle dem Zufälligen, welches seinen Ursprung in der Materie habe, so legt auch er uns die Frage nahe, wie das Ding, in dem der bleibende Gehalt mit dem Zufälligen verquickt ist, etwas Substantielleres sein könne, als die Form, die ihn rein darstellt.

5) Nachdem schon Ritter III, 130 auf diese Schwierigkeit aufmerksam gemacht hatte, ist sie von Heyder Vergl. d. arist. und hegel. Dial. 180. 183 f.

griffe hat er beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: dass nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte [1]), lässt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?

Auch von den weiteren Bestimmungen werden wir diess nicht erwarten dürfen, mittelst deren Aristoteles die Fragen zu lösen sucht, welche die Ideenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Lehrbestimmungen unbeantwortet gelassen hatten.

2. Die Form und der Stoff, das Wirkliche und das Mögliche.

Zunächst müssen wir auch hier auf die platonische Lehre zurückgehen. Plato hatte in den Ideen das unsinnliche Wesen der Dinge von ihrer sinnlichen Erscheinung unterschieden. Aristoteles weiss sich dasselbe als ein ausser den Dingen für sich bestehendes Allgemeines nicht zu denken. Aber jene Unterscheidung selbst will er darum nicht aufgeben, und seine Gründe dafür sind die gleichen, auf welche schon Plato sie gestützt hatte: dass die unsinnliche Form allein Gegenstand der Erkenntniss, sie allein das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen sein könne. So gewiss die Wahrnehmung etwas anderes ist, als das Wissen, sagt er mit Plato, so gewiss muss auch der Gegenstand des Wissens ein anderer sein, als die sinnlichen Dinge. Alles Sinnliche ist vergänglich und veränderlich, es ist ein Zufälliges, das so oder anders sein kann; das Wissen dagegen bedarf eines Gegenstandes, der ebenso unveränderlich und nothwendig ist, wie es selbst, und sich ebensowenig in sein Gegentheil verkehren kann, als es selbst sich jemals in | Unwissenheit verkehrt: von den sinnlichen Dingen gibt es weder einen Begriff noch einen Beweis, die Form allein ist es, worauf sich das Wissen bezieht [2]). Sie ist aber auch die unentbehrliche Be-

und in unserer ersten Aufl. S. 405 ff. weiter besprochen worden, welcher Bonitz Arist. Metaph. II, 569. Schwegler Arist. Metaph. III, 133 beitreten. Vgl. auch Strümpell Gesch. d. theor. Phil. 251 f.

1) Vgl. 1. Abth. S. 541 f.

2) Metaph. VII, 11. 15 (s. o. 210, 3), wozu m. vgl., was 1. Abth. S. 541 f. aus Plato angeführt wurde. Ebd. III, 4. 999, b, 1: εἰ μὲν οὖν μηθέν ἐστι

dingung alles Werdens; denn alles Werdende wird aus etwas und zu etwas, das Werden besteht darin, dass ein Stoff eine bestimmte Form annimmt; diese Form muss daher vor jedem Werden als das Ziel desselben gegeben sein, und gesetzt auch, im einzelnen Fall wäre sie selbst erst entstanden, so kann diess doch nicht in's unendliche so fortgehen, da es dann gar nie zum wirklichen Werden kommen könnte: das Werden überhaupt lässt sich nur erklären, wenn allem Gewordenen die ungewordene Form [1]) vorausgeht [2]).

παρὰ τὰ καθ᾽ ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐθενὸς, εἰ μή τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην. ἔτι δ᾽ οὐδ᾽ ἀΐδιον οὐθὲν οὐδ᾽ ἀκίνητον IV, 5. 1010, a, 25: *κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.*

1) *Εἶδος, μορφὴ, λόγος* (hierüber S. 209, 1) *οὐσία* (S. 260 2. Aufl.), *τὸ τί ἦν εἶναι* (S. 207, 2).

2) Metaph. III, 4. 999, b, 5: *ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀΐδιον οὐθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον εἴπερ ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον ἔτι δ᾽ εἴπερ ἡ ὕλη ἐστὶ διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὔλογον εἶναι τὴν οὐσίαν ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται·* (die *οὐσία* als dasjenige, was jene wird) *εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος.* VII, 8, Anf.: *ἐπεὶ δὲ ὑπό τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον . . . καὶ ἔκ τινος* (z. B. aus Erz) . . . *καὶ ὃ γίγνεται* (z. B. eine Kugel) . . . *ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ τὸν χαλκὸν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός λέγω δ᾽ ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν, ἀλλ᾽ ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ.* Die Form könnte ja wieder nur aus einer andern entstehen und so in's unendliche, da alle Entstehung Einbildung einer Form in einen Stoff ist. *φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος . . . οὐ γίγνεται . . . οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε.* c. 9. 1034, b, 7: *οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ ποιοῦ* u. s. w. Nicht die Kugel und nicht das Erz entsteht, sondern die eherne Kugel, nicht das *ποιὸν*, sondern das *ποιὸν ξύλον.* XII, 3, Anf.: *οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι. ὑφ᾽ οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δὲ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος, ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὲ στῆναι.* Ebd. 1070, a, 15. VIII, 3. 1043, b, 16. c. 5. 1044, b, 22.

Aus demselben Grunde muss aber der Form der Stoff gegenüberstehen, und das Verhältniss beider darf nicht (mit Plato) | einfach als ein gegensätzliches bestimmt werden, so dass alles Sein ausschliesslich auf die Seite der Form fiele und für den Stoff nur die Bestimmung des Nichtseienden übrig bliebe. Es handelt sich auch hier um die alte Frage nach der Möglichkeit des Werdens [1]). Aus dem Seienden scheint nichts werden zu können, denn es ist schon, aus dem Nichtseienden nicht, denn aus nichts wird nichts. Dieser Schwierigkeit lässt sich nach Aristoteles nur dadurch ausweichen, dass wir sagen, alles, was wird, werde aus einem solchen, das nur beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist. Dasjenige, woraus etwas wird, kann nicht schlechthin ein Nichtseiendes sein, es kann aber auch noch nicht das sein, was erst daraus werden soll, es bleibt also nur übrig, dass es dieses zwar der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach ist. Wenn z. B. der Ungebildete ein Gebildeter wird, so wird er dieses allerdings aus einem Nichtgebildeten, zugleich aber aus einem Bildungsfähigen; nicht das Ungebildete als solches wird ein Gebildetes, sondern der ungebildete Mensch, das Subjekt, welches die Anlage zur Bildung hat, aber in der Wirklichkeit noch nicht gebildet ist. Alles Werden ist ein Uebergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit; das Werden überhaupt setzt daher ein Substrat voraus, dessen Wesen eben darin besteht, die reine Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist [2]). Alles wird das, was es wird, aus seinem | Gegentheil:

1) Vgl. S. 283. 289 f.

2) Dieser Zusammenhang ist Phys. I, 6—10 ausführlich entwickelt. Um nicht den ganzen Abschnitt abzuschreiben, will ich die folgenden Stellen herausheben. C. 7: *φαμὲν γὰρ γίνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἁπλᾶ λέγοντες ἢ συγκείμενα* (jenes, wenn ich sage: der Mensch wird gebildet, oder: der Ungebildete wird gebildet, dieses, wenn ich sage: der ungebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch). *τῶν δὲ γινομένων ὡς τὰ ἁπλᾶ λέγομεν γίνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον λέγομεν γίνεσθαι, τὸ δ᾽ οὐχ᾽ ὑπομένον· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γινόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἁπλῶς οὔτε συντιθέμενον ὑπομένει. διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἁπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν ἐάν τις ἐπιβλέψῃ, ὥσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἔστιν ἕν, ἀλλ᾽ εἴδει γε*

was warm wird, muss vorher kalt, wer ein Wissender wird, muss vorher unwissend gewesen sein[1]. Aber das Entgegengesetzte als solches kann sich nicht in sein Gegentheil verwandeln oder auf sein Gegentheil einwirken: die Kälte wird nicht zur Wärme, die Unwissenheit nicht zum Wissen, sondern jene hören auf, wenn diese eintreten; das Werden ist nicht Uebergang einer Eigenschaft in die entgegengesetzte Eigenschaft, sondern Uebergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten Zustand, Vertauschung einer Eigenschaft mit einer andern. Alles

οὐχ ἕν . . . οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει) τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει. Ebd. 190, a, 31: bei allem anderen, was wird, ist die *οὐσία* das Substrat der Veränderung; *ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ' ἂν φανερόν.* Diess wird sofort am Beispiel der Pflanzen, der Thiere, der Kunstprodukte, der chemischen Veränderungen (*ἀλλοιώσεις*) nachgewiesen, und dann fortgefahren: *ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μέν τι γινόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν ἢ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον. φανερὸν οὖν . . . ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς . . ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο,* nämlich 1) der Stoff als solcher und 2) die Negation der Form (die *στέρησις*) als Eigenschaft (*συμβεβηκὸς*) des Stoffes. Eben diese Unterscheidung, fährt nun c. 8 fort, löse auch die Bedenken der früheren Philosophen gegen die Möglichkeit des Werdens. Diese nämlich haben das Werden ganz geläugnet: *οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι . . . ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι* (d. h. ein Ding wird das, was es nicht ist, aus der Negation, welche an und für sich ein Nichtseiendes ist, der Mensch z. B. wird das, was er nicht ist, gebildet, aus einem Ungebildeten) . . . *εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.* Gen. et corr. I, 3. 317, b, 15: *τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί. τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως.* Vgl. Metaph. XII, 2 (eine mit der der Physik ganz übereinstimmende Auseinandersetzung); ebd. c. 4. 1070, b, 11. 18. c. 5. 1071, b, 8. IV, 5. 1009, a, 30 und oben 314, 2.

1) S. u. und Phys. II, 5. 205, a, 6.

Werden setzt daher ein Sein voraus, an welchem dieser Uebergang sich vollzieht, welches den wechselnden Eigenschaften und Zuständen als ihr Subjekt zu Grunde liegt, und sich in ihnen erhält. Diese Unterlage ist in gewissem Sinn allerdings das Gegentheil dessen, was sie werden soll, aber sie ist diess nicht in sich selbst, sondern abgeleiteter Weise: sie hat die Eigenschaften noch nicht, die sie erhalten soll, und hat statt ihrer die entgegengesetzten, sie steht insofern zu dem, was aus ihr werden soll, im Verhältniss der Verneinung; aber dieses Verhältniss betrifft nicht ihr eigenes Wesen, sondern nur die Bestimmungen, | welche ihr zukommen [1]). Als die Voraussetzung alles Werdens kann dieses Substrat niemals entstanden sein; und da alles, was vergeht, sich zuletzt darein auflöst, ist es unvergänglich [2]). Diese ungewordene Grundlage des Ge-

1) M. vgl. ausser den letzten Anmm. und S. 300 f. Phys. I, 6. 189, a, 20: es können zur Erklärung der Erscheinungen nicht blos zwei Principien angenommen werden, welche sich rein gegensätzlich verhielten, *ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν ἢ αὕτη τὴν πυκνότητα. ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλη ὁποιαοῦν ἐναντιότης* u. s. w. c. 7. 190, b, 29: *διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχὰς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς· καὶ ἔστι μὲν ὡς τἀναντία, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ἡρμοσμένον καὶ τὸ ἀνάρμοστον ἔστι δ' ὡς οὔ· ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον.* Drei Principien erhält man (a. a. O. 191, a, 12), wenn man ausser dem *ὑποκείμενον* und dem *λόγος* die *στέρησις* besonders zählt, andernfalls nur zwei; das Entgegengesetzte ist Princip, sofern der Stoff mit der *στέρησις*, dem Gegentheil der Form, welche er erhalten soll, behaftet ist, ein anderes als das Entgegengesetzte, sofern er an sich selbst der einen Bestimmung so gut, wie der andern, fähig ist. c. 9. 192, a, 16: Plato fehlt, wenn er die Materie einfach dem Nichtseienden gleichsetzt. *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς ἑαυτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ ἑαυτοῖ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεὲς, οὔτε τὸ ἐναντίον. φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄῤῥενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ.* (S. o. S. 301, 2.) Phys. IV, 9. 217, a, 22: *ἐστὶν ὕλη μία τῶν ἐναντίων, θερμοῖ καὶ ψυχροῖ καὶ τῶν ἄλλων τῶν φυσικῶν ἐναντιώσεων, καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὂν γίνεται, καὶ οἱ χωριστὴ μὲν* [sc. *τῶν ἐναντιώσεων*] *ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον.*

2) S. o. 314, 2. Phys. I, 9. 192, a, 28: *ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑπόκεισθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος . . . εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.*

wordenen[1]) ist die Materie[2]): zu der Form kommt als zweites der Stoff[3]).

Hiernach bestimmt sich nun der Begriff und das Verhältniss dieser beiden Principien näher dahin, dass die Form das Wirkliche ist, der Stoff das Mögliche[4]). Beide Begriffe

1) *Τὸ ὑποκείμενον, τὸ δεκτικὸν*, s. folg. Anm., S. 315, 2 und gen. et corr. I, 10. 328, b, 10: *θάτερον μὲν δεκτικὸν θάτερον δ' εἶδος*. De an. II, 2. 414, a, 9: *μορφὴ καὶ εἶδός τι καὶ λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ*. Ebd. Z. 13: *ὥστε λόγος τις ἂν εἴη [ἡ ψυχὴ] καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.*

2) Phys. a. a. O. Z. 31: *λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Gen. et corr. I, 4, Schl.: *ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς.* Metaph. I, 3. 983, a, 29: *ἑτέραν δὲ [αἰτίαν φαμὲν εἶναι] τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον.* Vgl. die vorigen Anmm.

3) Vgl. die vorhergehenden und die nächstfolgende Anm. Neben Form und Stoff wird die *στέρησις*, da sie kein selbständiges Princip, sondern nur etwas dem Stoff als solchem, dem noch ungeformten Stoff, zukommendes ist, nur mit einem gewissen Vorbehalt, und nur in dem kleineren Theil der hergehörigen Stellen besonders aufgeführt; so Phys. I, 7 (S. 317, 1) Metaph. XII, 2. 1069, b, 32, c. 4. 1070, b, 10. 18. c. 5. 1071, a, 6. 16.

4) De an. II, 1. 412, a, 6: *λέγομεν γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.* Ebenso c. 2. 414, a, 14 ff. gen. et corr. II, 9. 335, a, 32: *ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γεννητοῖς ἐστιν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* Metaph. VII, 7. 1032, a, 20: *ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην. δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ'* (das was sein oder nicht sein kann) *ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.* c. 15 (s. o. 210, 3). VIII, 1. 1042, a, 27: *ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.* c. 2. 1042, b, 9: *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει.* Ebd. 1043, a, 12: *ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος.* Z. 20: *τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας.* Z. 27: *ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη [οὐσία ἐστὶν] ἡ δ' ὡς μορφὴ ὅτι ἐνέργεια.* c. 3, Anf.: *τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφὴν . . . τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους.* c. 6. 1045, a, 23: *εἰ δ' ἐστὶν . . . τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* IX, 8. 1050, a, 15: *ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν.* b, 2. 27: *ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν . . . ἡ οὐσία [τῶν φθαρτῶν] ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια.* XII, 5. 1071, a, 8: *ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος . . . δυνάμει δὲ ἡ ὕλη.* Z. 18: *πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει.* Das

sind ja nur | dadurch gewonnen worden, dass die zwei Grenzpunkte unterschieden wurden, zwischen denen jedes Werden und jede Veränderung | sich bewegt [1]). Abstrahiren wir in einem

δυνάμει ὂν fällt nach diesen Erklärungen, deren Zahl sich leicht vermehren liesse, mit der ὕλη, das ἐνεργείᾳ ὂν mit dem εἶδος der Sache nach durchaus zusammen, und nicht einmal das scheint mir richtig, dass bei der ὕλη mehr an die πρώτη, bei dem δυνάμει ὂν mehr an die ἐσχάτη ὕλη (s. S. 320, 2) gedacht werde (Bonitz Arist. Metaph. II, 398). Will auch Aristoteles Metaph. IX, 7 die Frage: πότε δυνάμει ἐστὶν ἕκαστον; zunächst durch die Angabe der ἐσχάτη ὕλη beantworten, so müsste er doch ebenso auf die Frage nach der ὕλη ἑκάστου, dem Stoff dieser bestimmten Dinge, antworten: wenn die Erde nicht δυνάμει ἄνθρωπος genannt werden soll, ist sie nach Metaph. VIII. 4. 1044, a, 35, b, 1 ff. auch nicht der Stoff des Menschen zu nennen, und was unsere Stelle δυνάμει οἰκία nennt, bezeichnet dieselbe 1049, b, 8 ff. als ὕλη. Die πρώτη ὕλη umgekehrt ist das δυνάμει ὂν schlechthin. Sofern daher zwischen den beiden Begriffspaaren noch ein gewisser Unterschied übrig bleibt, betrifft er doch nicht sowohl ihren Inhalt, als den Gesichtspunkt, unter den er gestellt wird. Den Gegensatz von Form und Stoff erhalten wir zunächst dadurch, dass wir verschiedene *Bestandtheile*, den des ἐνεργείᾳ und δυνάμει dadurch, dass wir verschiedene *Zustände* der Dinge unterscheiden. Jener bezieht sich auf das Verhältniss des Substrats zur Eigenschaft, dieser auf das Verhältniss der früheren Beschaffenheit zu der späteren, des Unvollendeten zum Vollendeten. Da aber das Wesen des Stoffes nach Aristoteles darin besteht, das Mögliche, das Wesen der Form darin, das Wirkliche zu sein, so lässt sich kein Fall denken, in dem mehr, als eine Aenderung in der grammatischen Form, nöthig wäre, um jenen Ausdruck mit diesem zu vertauschen; und auch das umgekehrte, dass statt des Möglichen und Wirklichen Stoff und Form gesetzt wird, ist weit in den meisten Fällen zulässig, nur dann macht es Schwierigkeit, wenn nicht von zwei Dingen die Rede ist, welche sich als Mögliches und Wirkliches verhalten, sondern von Einem und demselben Ding, welches von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, wie z. B. Phys. II, 3. 195, b, 3. VIII, 4. 255, a, 33. De an. II, 5. 417, a, 21 ff. gen. an. II, 1. 735, a, 9; auch hier wird sich aber immer zeigen, dass ein Ding nur insofern δυνάμει ist, als es die ὕλη an sich hat. Wiewohl daher das δυνάμει und ἐνεργείᾳ logisch betrachtet einen weiteren Umfang hat, als ὕλη und εἶδος (denn dieses drückt nur ein Verhältniss zweier Subjekte zu einander aus, jenes auch ein Verhältniss Eines Subjekts zu sich selbst), so ist doch in metaphysischer Beziehung zwischen beiden kein Unterschied.

1) Dass der aristotelische Begriff des Stoffes, und ebendamit die Unterscheidung von Form und Stoff, auf diesem Wege, als eine Voraussetzung zur Erklärung des Werdens, gefunden worden sei, liegt auch in der Bemerkung: nur das habe einen Stoff, dem ein Werden zukommt; Metaph. VIII,

gegebenen Falle von allem dem, was ein Gegenstand erst werden soll, so erhalten wir einen bestimmten Stoff, welchem eine bestimmte Form fehlt, welcher mithin erst die Möglichkeit derselben enthält; abstrahiren wir schlechthin von allem, was Ergebniss des Werdens ist, denken wir uns ein Gegenständliches, welches noch gar nichts geworden ist, so erhalten wir den reinen Stoff ohne alle Formbestimmung, dasjenige, was nichts ist, aber alles werden kann, das Subjekt oder Substrat, dem von allen denkbaren Prädikaten keines zukommt, das aber ebendesshalb für alle gleichsehr empfänglich ist: mit anderen Worten, das, was alles der Möglichkeit und nichts der Wirklichkeit nach ist, das rein potentielle Sein[1]) ohne alle und jede Aktualität[2]). | Abstrahiren wir umgekehrt bei einem Gegenstand von allem, was an ihm noch unfertig und erst auf dem Weg zur Voll-

5. 1044, b, 27: *οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ᾽ ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα· ὅσα δ᾽ ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μὴ, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.* Vgl. VII, 7 (vor. Anm.).

1) *Τὸ δυνάμει ὄν.* Eine etwas andere Bedeutung hat *δύναμις*, wenn es die Kraft oder das Vermögen im Sinn der *ἀρχὴ μεταβλητικὴ* bezeichnet, mag es sich nun um ein Vermögen zu wirken oder ein Vermögen zu leiden, eine vernünftige oder eine vernunftlose Kraft handeln (m. s. hierüber Metaph. IX, 1—6. V, 12); Aristoteles vermischt aber beide Bedeutungen auch wieder (vgl. Bonitz z. Metaph. 379 f. und oben S. 223, 3). An die zweite derselben schliesst es sich an, wenn *δύναμις* auch für den Stoff steht, dem eine bestimmte Kraft inwohnt, wie part. an. II, 1. 646, a, 14 ff., wo das Feuchte, Trockene, Warme und Kalte, gen. an. I, 18. 725, b, 14, wo gewisse Säfte, Meteor. II, 3. 359, b, 12, wo Salze und Laugen, De sensu 5. 444, a, 1, wo Wohlgerüche *δυνάμεις* genannt werden.

2) Diesen reinen Stoff, der aber (s. u.) nie als solcher vorkommt, nennt Arist. die *πρώτη ὕλη*. Ihm steht als die *ὕλη ἐσχάτη* (*ἴδιος, οἰκεία ἑκάστου*) derjenige Stoff gegenüber, welcher sich mit einer bestimmten Form unmittelbar, ohne noch weiterer Zubereitung zu bedürfen, verbindet: die *πρώτη ὕλη* ist die Materie, wie sie den elementarischen Unterschieden vorangeht, die *ἐσχάτη ὕλη* der Bildsäule z. B. ist das Erz oder der Stein, die *ἐσχάτη ὕλη* des Menschen sind die Katamenien. Metaph. V, 4. 1015, a, 7. c. 24, Anf. VIII, 6. 1045, b, 17. c. 4. 1044, a, 15. 34, b, 1. IX, 7. 1049, a, 24. Einige Verwirrung bringt es hiebei für den Sprachgebrauch hervor, dass der Ausdruck *πρώτη ὕλη* sowohl für den schlechthin ersten als für den relativ ersten Stoff (die *ὅλως πρώτη* und die *πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη*) vorkommt; s. Metaph. V, 4 a. a. O. VIII, 4. 1044, a, 18. 23. Phys. II, 1. 193, a, 28 vgl. m. Metaph. V, 4. 1014, b, 26. Vgl. Bonitz Ind. arist. 786, b, 10.

endung begriffen ist, denken wir uns das Ziel des Werdens schlechthin erreicht, so erhalten wir die reine und vollkommene Verwirklichung seines Begriffs, welcher nichts ungeformtes, kein erst zu gestaltender Stoff mehr anhaftet: die Form oder das begriffliche Wesen eines Dings fällt mit seiner vollkommenen Verwirklichung, und die Form überhaupt mit der Wirklichkeit [1]) zusammen. Wie eine Bildsäule in dem unbearbeiteten Stoff erst der Möglichkeit nach enthalten ist, zur Wirklichkeit dagegen nur durch die Form kommt, welche der Künstler dem Stoff einbildet, so versteht Aristoteles überhaupt unter dem Möglichen das Sein als blosse Anlage, das unbestimmte, unentwickelte Ansich, welches zu einem bestimmten Sein zwar werden kann, aber es noch nicht ist, unter dem Wirklichen dagegen dasselbe Sein als entwickelte Totalität, das Wesen, welches seinen Inhalt zum Dasein herausgearbeitet hat; und wenn er die Form dem Wirklichen, den Stoff dem Möglichen gleichsetzt, so heisst diess: jene sei das Ganze der Eigenschaften, welche dieser für sich genommen nicht hat, aber anzunehmen fähig ist [2]). Der Stoff als solcher, die sogenannte erste Materie [3]), | ist das Form-

1) *Ἐνέργεια* oder *ἐντελέχεια* (konkreter: *τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*, *τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν*), welche beide Ausdrücke sich zwar eigentlich so unterscheiden, dass *ἐνέργεια* die Wirksamkeit oder Verwirklichung, *ἐντελέχεια* den Vollendungszustand oder die Wirklichkeit bezeichnet, welche aber von Arist. gewöhnlich unterschiedslos gebraucht werden. Vgl. S. 264 2. Aufl.

2) Metaph. IX, 6. 1048, a, 30: *ἔστι δ᾽ ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει. λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δ᾽ ἐνεργείᾳ. δῆλον δ᾽ ἐπὶ τῶν καθέκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικὸν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.* c. 8. 1050, a, 21. Phys. I, 7. 191, a, 7: *ἡ δ᾽ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ᾽ ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.* Ebd. III, 1. 201, a, 29.

3) S. o. 320, 2.

und Bestimmungslose, denn er ist eben das, was allem Werden und aller Gestaltung vorangeht, das Weder-Noch aller Gegensätze und Bestimmungen, die Unterlage, welcher noch keine von allen den Eigenschaften zukommt, in denen die Form der Dinge besteht [1]; er ist insofern auch das Unbegrenzte oder Unendliche, nicht im räumlichen Sinn (denn ein räumlich Unendliches gibt Aristoteles, wie später gezeigt werden wird, nicht zu), sondern in der weiteren Bedeutung dieses Begriffes, wornach er überhaupt das bezeichnet, was durch keine Formbestimmung begrenzt und befestigt, zu keinem Abschluss und keiner Vollendung gelangt ist [2]. Und da das Bestimmungslose nicht | erkannt werden kann, so ist die Materie als solche unerkennbar: nur durch

1) Metaph. VII, 3. 1029, a, 20: *λέγω δ᾽ ὕλην ἣ καθ᾽ αὐτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* C. 11. 1037, a, 27: *μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν [λόγος], ἀόριστον γάρ.* IX, 7. 1049, a, 24: *εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ᾽ ἄλλου λέγεται ἐκείνινον* (so und so beschaffen), *τοῦτο πρώτη ὕλη.* VIII, 1; s. o. S. 318, 4. IV, 4. 1007, b, 28: *τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστι.* Phys. I, 7; s. o. 321, 2, Schl. IV, 2. 209, b, 9: die Ausdehnung ist das *περιεχόμενον ὑπὸ τοῦ εἴδους* (der Gestalt) *καὶ ὡρισμένον . . . ἔστι δὲ τοιοῦτον ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον.* De coelo III, 8. 306, b, 17: *ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι· μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναιτο ῥυθμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές.*

2) Aristoteles versteht unter dem *ἄπειρον* zunächst das räumlich Unbegrenzte, und in diesem Sinn untersucht er diesen Begriff in einem S. 294 ff. 2. Aufl. noch zu besprechenden Abschnitt, Phys. III, 4 ff. Indem er nun aber findet, dass es in der Wirklichkeit keinen unendlichen Raum geben könne, so fällt für ihn das Unbegrenzte schliesslich mit dem *ἀόριστον* oder der *ὕλη* zusammen. Vgl. c. 6. 207, a, 1: man habe vom Unendlichen gewöhnlich eine falsche Vorstellung; *οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ᾽ οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστὶ, τοῦτ᾽ ἄπειρόν ἐστιν* (hiezu 296, 2 2. Aufl.) . . . *ἄπειρον μὲν οὖν ἐστὶν οὗ κατὰ ποσὸν λαμβάνουσιν ἀεί τι λαβεῖν ἔστιν ἔξω. οὗ δὲ μηδὲν ἔξω, τοῦτ᾽ ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον* (De coelo II, 4. 286, b, 19 wiederholt) *τέλειον δ᾽ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας οὐ γὰρ λίνον λίνῳ συνάπτειν ἐστὶ τῷ ἅπαντι καὶ ὅλῳ τὸ ἄπειρον ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ᾽ οὔ . . . καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον, τὸ ἄγνωστον καὶ τὸ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὁρίζειν.* c. 7. 207, b, 35: *φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ᾽ αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν.* IV, 2 s. vor. Anm.

einen Analogieschluss gelangen wir zu ihrem Begriff, indem wir für das Sinnliche überhaupt ein Substrat voraussetzen, welches sich ebenso zu ihm verhält, wie der bestimmte Stoff zu den Dingen, die aus ihm gemacht sind [1]). Auf die Seite der Form dagegen fallen alle Eigenschaften der Dinge, alle Bestimmtheit, Begrenzung und Erkennbarkeit. Form und Stoff bedürfen desshalb auch keiner weiteren Vermittlung, um Ein Ganzes zu bilden, sondern sie sind unmittelbar vereinigt: die Form ist die nähere Bestimmung des an sich unbestimmten Stoffes, die Materie nimmt die ihr fehlende Formbestimmung unmittelbar in sich auf; wenn das Mögliche zu einem Wirklichen wird, stehen sich beide nicht als zwei Dinge gegenüber, sondern Ein und dasselbe Ding ist seinem Stoff nach betrachtet die Möglichkeit dessen, dessen Wirklichkeit seine Form ist [2]).

So wenig wir uns aber den Stoff und die Form in ihrem gegenseitigen Verhältniss wie zwei verschiedenartige Substanzen denken dürfen, ebensowenig dürfen wir uns auch jedes einzelne dieser Principien nach Art einer einheitlichen Substanz denken, so dass Ein Stoff und Eine Form die Grundbestandtheile bildeten, aus deren verschiedenen Verbindungen die Gesammtheit der Dinge herzuleiten wäre. Kennt auch Aristoteles in dem göttlichen Geiste ein Wesen, welches reine Form ohne Stoff ist, so betrachtet er doch dieses Wesen nicht als den Inbegriff aller Formen, die allgemeine geistige Substanz aller Dinge, sondern als ein Einzelwesen, neben dem alle andern Einzelwesen als ebensoviele Substanzen ihr Dasein haben. Kennt er andererseits Einen Grundstoff, welcher in den Elementen und allen besonderen Stoffen überhaupt zwar | verschiedene Formen und

1) Phys. III, 6; s. vor. Anm. Ebd. I, 7. Metaph. IX, 6; s. S. 321, 2. Metaph. VII, 10. 1036, a, 8: *ἡ δ᾽ ὕλη ἄγνωστος καθ᾽ αὑτήν.* M. vgl. hiezu S. 210, 3 und was Abth. 1, S. 621, 2 aus Plato angeführt wurde.

2) Metaph. VIII, 6. 1045, b, 17: man hat gefragt, wie die Bestandtheile eines Begriffs oder einer Zahl eins sein können. Die Antwort liegt darin, dass sie sich als Stoff und Form zu einander verhalten (s. o. 210, 3): *ἔστι δ᾽ ὥσπερ εἴρηται καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη* (hierüber S. 320, 2) *καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἓν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* (So Bonitz z. d. St. Bekker hat: *ταὐτὸ καὶ δυνάμει τὸ ἕν.*) . . . *ἓν γάρ τι ἕκαστον καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.*

Eigenschaften annimmt, an sich selbst aber in allen Körpern Einer und derselbe ist[1]: so ist doch theils dieser Urstoff nie als solcher, sondern immer nur in einer bestimmten elementarischen Form gegeben[2], und es kann diess auch gar nicht anders sein, da der reine bestimmungslose Stoff nur ein Mögliches, aber in keiner Beziehung ein Wirkliches ist; theils ist mit diesem körperlichen Grundstoff der Begriff des Stoffes noch nicht erschöpft, sondern Aristoteles redet auch von einer unsinnlichen Materie, welche er z. B. in den Begriffen und den mathematischen Figuren findet; dahin gehört alles, was sich, ohne ein Körperliches zu sein, zu einem andern ähnlich verhält, wie im Körperlichen der Stoff zur Form[3]. Jeder dieser Begriffe bezeichnet daher nicht blos Ein Wesen oder eine bestimmte Klasse von Dingen; sondern wiewohl sie zunächst unverkennbar vom Körperlichen abstrahirt sind[4], werden sie doch überall gebraucht, wo ein analoges Verhältniss stattfindet, wie das, welches sie ursprünglich ausdrücken[5]. So gibt Aristoteles von den zwei Bestandtheilen des Begriffs der Gattung die Bedeutung des Stoffes, |

1) Die Behauptung, dass der Aether und die aus ihm bestehenden Körper „keine substantielle Materie haben“, wird S. 332 2. Aufl. geprüft werden.

2) Phys. III, 5. 204, b, 32: *οὐκ ἔστι τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ στοιχεῖα καλούμενα*, sonst müssten die vier Elemente sich in diesen Stoff auflösen, was doch nicht der Fall sei. Gen. et corr. II, 1. 329, a, 8. Ebd. Z. 24: *ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν, ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.* Ebd. I, 5. 320, b, 12 ff.

3) Metaph. VIII, 6. 1045, a, 33: *ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητὴ, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν.* VII, 11. 1036, b, 35: *ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν· καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι. . . . ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή.* Ebd. c. 10. 1036, a, 9: *ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητὴ . . . νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητὰ, οἷον τὰ μαθηματικά.*

4) Man sieht diess aus den Beispielen, an denen sie Arist. zu erläutern pflegt; vgl. S. 314, 2. 315, 2. 318, 4. Von dem Stoffe bemerkt er auch gen. et corr. I, 4. 320, a, 2, man verstehe darunter *μάλιστα καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν.*

5) Metaph. XII, 4: *τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὥς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταὐτὰ πάντων . . .*

den Artunterschieden die der Form[1]); im Weltgebäude sollen sich die oberen Sphären und Elemente zu den unteren[2]), in den lebenden Wesen die Seele zum Leibe[3]), in der Thierwelt das Männliche zum Weiblichen[4]), in der Seele die thätige Vernunft zur leidenden[5]) als ihre Form verhalten. Das gleiche gilt selbstverständlich von den Begriffen des Möglichen und des Wirklichen: auch sie drücken nur ein bestimmtes Verhältniss aus, welches sich zwischen allen möglichen Gegenständen finden kann, und welches am besten durch Analogie klar gemacht wird[6]), und sie werden von Aristoteles ganz in derselben Weise angewendet, wie die der Form und des Stoffes; z. B. um die Verknüpfung der Gattung mit den unterscheidenden Merkmalen und überhaupt die Möglichkeit zu erklären, dass Demselben mehrere Bestimmungen zukommen[7]), oder um das Verhältniss des leidenden Verstandes zum thätigen zu bezeichnen[8]). Ein und dasselbe Ding kann desshalb in der einen Beziehung als Stoff, in

οἷον ἴσως τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις, ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὑτὸ . . . πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δὲ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν. c. 5. 1071, a, 3: *ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταὶ, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις. ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως.* Z. 24: *ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, χρωμάτων, ψόφων, οὐσιῶν, ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ γένει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινῆσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμὲ, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά.*

1) S. o. 210, 1.

2) De coelo IV, 3. 4. 310, b, 14. 312, a, 12. gen. et corr. I, 3. 318, b, 32. II, 8. 335, a, 18.

3) De an. II, 1. 412, b, 9 ff. c. 2. 414, a, 13 ff. u. ö.

4) Gen. an. I, 2, Anf. II, 1. 732, a, 3. II, 4. 738, b, 20 u. ö. Metaph. I, 6. 988, a, 5. V, 28. 1024, a, 34.

5) De an. III, 5.

6) Metaph. IX, 6; s. o. 321, 2. Ebd. 1048, b, 6: *λέγεται δ' ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην.* XII, 5. 1071, a, 3; s. S. 324, 5.

7) Metaph. VIII, 6. 1045, a, 23. b, 16. Phys. I, 2, Schl.; s. o. 210, 1. 323, 2. 283, 1—3.

8) De an. III, 5.

der andern als Form, in jener als Mögliches, in dieser als Wirkliches zu betrachten sein; die Elemente z. B., welche den Stoff aller andern Körper enthalten, sind Formen des Urstoffs, das Erz, welches der Stoff einer Bildsäule ist, hat als dieses Metall seine eigenthümliche Form; während die Seele im allgemeinen als die Form ihres Körpers zu betrachten ist, werden doch selbst in ihrem höchsten und von der Materie entferntesten Theile wieder zwei Elemente unterschieden, die sich wie Form und Stoff zu einander verhalten [1]; ja wir werden finden, dass alles, ausser den | ewigen unkörperlichen Substanzen, etwas stoffliches an sich hat [2], während andererseits, wie wir bereits wissen [3], die Materie in der Wirklichkeit nur als geformte gegeben ist. Es sind daher in der Entwicklung des Stoffs zur Form verschiedene Stufen zu unterscheiden. Wie die erste, schlechthin formlose Materie allen Dingen zu Grunde liegt, so hat andererseits jedes Ding seinen eigenthümlichen letzten Stoff, und zwischen beiden liegen alle die stofflichen Gestaltungen in der Mitte, welche der Grundstoff durchlaufen muss, um der bestimmte Stoff zu werden [4], mit dem sich die Form des Dings unmittelbar verbindet [5]. Und das gleiche gilt von dem Vermögen. Wir können ein potentielles Wissen nicht blos dem Gelehrten beilegen, welcher nicht eben in wissenschaftlicher Thätigkeit begriffen ist, sondern auch dem Lernenden, oder auch dem Menschen überhaupt, aber in verschiedenem Sinne [6]; wir müssen unterscheiden, ob die Möglichkeit der Wirklichkeit näher oder ferner steht [7]. Jedes Ding gelangt nur allmählich zur Verwirklichung

1) Vgl. gen. et corr. II, 1. 329, a, 32. Phys. III, 1. 201, a, 29; über die Seele S. 375 f. 440 2. Aufl.

2) Vgl. S. 324, 3.

3) S. o. 324, 2 vgl. m. 320, 2.

4) M. vgl. die Stellen, welche S. 320, 2 angeführt wurden, z. B. Metaph. VIII, 4. 1044, a, 20: *γίγνονται δὲ πλείους ὗλαι τοῦ αὐτοῦ, ὅταν θατέρου ἡ ἑτέρα ᾖ, οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος, εἰ τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος, ἐκ δὲ χολῆς τῷ ἀναλύεσθαι εἰς τὴν πρώτην ὕλην τὴν χολήν.*

5) Hierüber s. m. S. 323, 2.

6) Phys. VIII, 4. 255, a, 33. De an. II, 5. 417, a, 21 ff.

7) Gen. an. II, 1. 735, a, 9: *ἐγγυτέρω δὲ καὶποῤῥωτέρω αὐτὸ αὑτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος ποῤῥωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος.*

dessen, was es zuerst nur der Anlage nach war, und in der Gesammtheit der Dinge liegen unendlich viele Zwischenstufen zwischen dem blos Potentiellen oder der ersten Materie und dem schlechthin Wirklichen, der reinen Form oder der Gottheit.

Die Form stellt sich nun in der Erscheinung unter der Gestalt einer dreifachen Ursächlichkeit dar, im Stoffe liegt der Grund alles Leidens und aller Unvollkommenheit, der Naturnothwendigkeit und des Zufalls.

Aristoteles nennt gewöhnlich viererlei Gründe oder Ursachen[1]: | die stoffliche, die begriffliche oder formale, die bewegende und die Endursache[2]. Diese vier Ursachen kommen

1) *Ἀρχαί*. Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. m. Metaph. V, 1 nebst den Commentaren von Schwegler und Bonitz. XI, 1, Schl. gen. et corr. I, 7. 324, a, 27. Phys. I, 5. 188, a, 27. VIII, 1, Schl. gen. an. V, 7. 788, a, 14. Poët. c. 7. 1450, b, 27. Waitz Arist. Org. I, 457 f. Ind. arist. u. d. W., auch oben S. 235, 4. *Ἀρχὴ* bezeichnet das erste in jeder Reihe, und insbesondere die ersten Ursachen, d. h. diejenigen, welche aus keinen höheren abzuleiten sind, und es wird in diesem Sinne von allen Arten von Ursachen gebraucht. Vgl. Metaph. V, 1. 1013, a, 17: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός.* Anal. post. I, 2. 72, a, 6. Top. IV, 1. 121, b, 9.

2) Phys. II, 3. 194, b, 23: *ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος* u. s. w. *ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη* (die über ihm stehenden Gattungen) . . . *ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως . . . ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.* (Wörtlich gleich Metaph. V, 2.) 195, a, 15: ein Theil der Ursachen ist *ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτια*, und davon *τὰ μὲν ὡς τὸ ὑποκείμενον, τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι*, eine weitere Klasse sind die *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως καὶ κινήσεως*, eine letzte *ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθόν.* Metaph. I, 3, Anf.: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν.* Ebd. VIII, 4. 1044, a, 32. Anal. post. II, 11, Anf. De somno 2. 455, b, 14. gen. an. I, 1, Anf. V, 1. 778, b, 7 u. a. St. vgl. Ind. arist. 22, b, 29. Ueber die verschiedenen Ausdrücke zur Bezeichnung der vier Ursachen ebd. und bei Waitz Arist. Org. II, 407; zum folgenden Ritter III, 166 ff. Die weiteren Modificationen, unter denen die vier Ursachen nach Phys. II, 3. 195, a, 26 ff. (Metaph. V, 2. 1013, b, 28) vorkommen, sind für uns unerheblich; ebenso hat die Unterscheidung eines doppelten *οὗ ἕνεκα*, dessen, welches in einer

jedoch bei näherer Betrachtung auf die zwei ersten zurück. Der Begriff jedes Dings ist von seinem Zweck nicht verschieden, da alle Zweckthätigkeit der Verwirklichung eines Begriffs gilt; derselbe ist aber auch die bewegende Ursache, mag er nun das Ding als seine Seele von innen heraus in Bewegung setzen, oder mag ihm seine Bewegung von aussen kommen; denn auch in diesem Fall ist es der Begriff desselben, der sie hervorbringt, sowohl in den Werken der Natur als in denen der Kunst: nur ein Mensch kann einen Menschen erzeugen, nur der Begriff der Gesundheit kann den Arzt bestimmen, auf Hervorbringung der Gesundheit hinzuarbeiten [1]). Ebenso werden | wir in der obersten

Sache, und dessen, welches in einer Person liegt, keine eingreifendere Bedeutung. M. vgl. über dieselbe De an. II, 4. 415, b, 2: *τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττὸν, τὸ μὲν οὗ τὸ δὲ ᾧ.* Phys. II, 2. 194, a, 35. Metaph. XII, 7. 1072, b, 2 (wo mit Christ Stud. in Ar. Metaph. 58. Bernays Dial. d. Ar. 169 zu lesen ist: *ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός* — jenes, wenn die Heilung des Kranken, dieses, wenn die Herstellung der Gesundheit als Zweck gesetzt wird).

1) Phys. II, 7. 198, a, 24: *ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι* (vgl. 198, b, 3), *τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* Vgl. I, 7. 190, b, 17 ff. De an. II, 4. 415, b, 7: *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται. ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία,* was dann sofort näher nachgewiesen wird. Metaph. XII, 5. 1071, a, 18: *πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει.* Anderwärts wird bald die eine bald die andere von diesen drei Ursachen auf die dritte zurückgeführt. So Metaph. VIII, 4. 1044, b, 1: *ἴσως δὲ ταῦτα* (das *εἶδος* und *τέλος*) *ἄμφω τὸ αὐτό.* Gen. an. I, 1, Anf.: *ὑπόκεινται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τό τε οὗ ἕνεκα ὡς τέλος, καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἕν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ, τρίτον δὲ καὶ τέταρτον ἡ ὕλη καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.* Ebd. II, 1. 732, a, 3 wird das Weibliche die *ὕλη* genannt, das Männliche die *αἰτία κινοῦσα πρώτη, ᾗ ὁ λόγος ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος,* und c. 6. 742, a, 28 wird, wie I, 1, die Form mit der Endursache zusammengefasst, indem nur drei Principien gezählt werden: das *τέλος* oder *οὗ ἕνεκα,* die *ἀρχὴ κινητικὴ καὶ γεννητικὴ* und das *χρήσιμον ᾧ χρῆται τὸ τέλος.* Part. an. I, 1. 641, a, 25: *τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας* (was = *εἶδος*)*· καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* Phys. II, 8. 199, a, 30: *καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττὴ ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφὴ, τέλος δ' αὕτη, . . . αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα.* Ebd. c. 9. 200, a, 14: *τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.*

Ursache oder der Gottheit die reine Form, den höchsten Zweck der Welt und den Grund ihrer Bewegung schlechthin vereinigt finden; auch für die Naturerklärung unterscheidet aber Aristoteles nur die zwei Arten von Ursachen, die nothwendigen und | die Endursachen [1]), d. h. die Wirkung der Materie und die der Form oder des Begriffs [2]). Nur dieser Unterschied ist es daher,

Z. 34: τὸ τέλος τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου. Wie der Künstler verfahre, so auch die Natur: ἐπεὶ ἡ οἰκία τοιόνδε, τάδε δεῖ γίγνεσθαι . . . οὕτως καὶ εἰ ἄνθρωπος τοδί, ταδί. Part. an. I, 1. 639, b, 14: φαίνεται δὲ πρώτη [αἰτία] ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος. De an. I, 1. 403, b, 6: τὸ εἶδος, ἕνεκα τωνδί. Gen. et corr. II, 9. 335, b, 5: ὡς μὲν ὕλη τοῦτ' ἔστιν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας, und vorher: εἰσὶν οὖν [αἱ ἀρχαὶ τῆς γενέσεως] καὶ τὸν ἀριθμὸν ἴσαι καὶ τῷ γένει αἱ αὐταὶ αἵπερ ἐν τοῖς ἀϊδίοις τε καὶ πρώτοις· ἡ μὲν γάρ ἐστιν ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή· δεῖ δὲ καὶ τὴν τρίτην ἔτι προςυπάρχειν. Metaph. XII, 3. s. o. 314, 2, Schl. Metaph. VII, 7, Anf.: πάντα τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί. Ueber das ὑφ' οὗ heisst es nun später: καὶ ὑφ' οὗ, ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής (scil. τῷ γιγνομένῳ)· αὕτη δ' ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, und weiter S. 1032, b, 11: ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι, καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας· λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. (Vgl. gen. an. II, 4. 740, b, 28: ἡ δὲ τέχνη μορφὴ τῶν γινομένων ἐν ἄλλῳ. part. an. I, 1. 640, a, 31: ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν; ebenso entspricht gen. et corr. II, 9. 335, b, 33. 35 der τέχνη die μορφή; die Kunst aber wird auch sonst als die eigentliche wirkende Ursache, der Künstler nur als Zwischenursache behandelt, so z. B. gen. et corr. I. 7. 324, a, 34.) Metaph. XII, 4, Schl.: ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις (l. ἀνθρώπῳ, was auch Schwegler und Bonitz gutheissen) ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα· ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομική, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. c. 3. Schl.: ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγιείας ἐστίν. Gerade von der Gesundheit heisst es freilich auch wieder gen. et corr. I, 7. 315, b, 15, sie sei als das οὗ ἕνεκα kein ποιητικόν.

1) Näheres hierüber S. 287. 321 2. Aufl.; hier mag vorläufig nur auf die Stelle part. an. I, 1 verwiesen werden. Vgl. S. 642, a, 1: εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης. Derselbe Gegensatz wird Z. 17 in den Worten bezeichnet: ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης, wozu man weiter vgl. was vor. Anm. aus phys. II, 8. part. an. I, 1 angeführt wurde.

2) Denn wenn gen. an. V, 1. 778, a, 34 die bewegende Ursache mit zum nothwendig Wirkenden gerechnet wird, so bemerkt Ritter a. a. O.

welchen wir als ursprünglich zu betrachten haben; dagegen ist die Unterscheidung der formalen, wirkenden und Endursache eine blos abgeleitete, und sind auch im Einzelnen nicht immer alle drei vereinigt [1]), so sind sie doch an sich, ihrem Wesen nach, Eins, nur in der sinnlichen Erscheinung fallen sie auseinander [2]): das Gewordene hat mehrere Ursachen, das Ewige nur Eine, den Begriff [3]).

Wie nun die Form zugleich die bewegende und zweckthätige Kraft ist, so ist der Stoff als das Formlose und Unbestimmte [4]) zugleich das Leidentliche und die Ursache aller blinden, durch keine Zweckbeziehung geregelten Wirkungen. Ein Leiden kommt nur dem Stofflichen zu, denn alles Leiden ist Bestimmtwerden, und bestimmt werden kann nur dasjenige, was noch nicht bestimmt ist, nur das Unbestimmte, welches eben als solches das Bestimmbare | ist, in letzter Beziehung also nur der Stoff, der gerade desshalb alle Wirkungen und Eigenschaften aufzunehmen fähig ist, weil er für sich genommen schlechthin keine Eigenschaft oder wirkende Kraft besitzt [5]). So wenig ihm

S. 175 mit Recht, unter Berufung auf Phys. II, 9. 200, a, 30, dass hier die bewegende Ursache nicht an sich, sondern nur in ihrer Verbindung mit der Materie gemeint sei. Vgl. auch a. a. O. Z. 14: *ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ᾽ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.*

1) So dass, wie Phys. II, 3. 195, a, 8 bemerkt wird, von zwei Dingen jedes Ursache des andern sein kann, aber in verschiedener Beziehung; die Leibesübung z. B. die bewirkende Ursache der Gesundheit, diese die Endursache von jener. Daher Phys. II, 7 (328, 1) das *πολλάκις.*

2) Vgl. Metaph. IX, 8. 1049, b, 17: *τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον* (sc. *ἐνέργεια δυνάμεως*) *ὧδε· τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον* (d. h. allem Potentiellen muss ein gleichartiges Aktuelles vorangehen), *ἀριθμῷ δ᾽ οὔ* — denn, wie diess erläutert wird, der Same ist zwar früher, als die Pflanze, die daraus wird, aber dieser Same selbst kommt von einer andern Pflanze, es ist also doch nur die Pflanze, welche die Pflanze hervorbringt. Ebd. VII, 9. 1034, b, 16: *ἴδιον τῆς οὐσίας . . . ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἣ ποιεῖ, οἷον ζῷον, εἰ γίγνεται ζῷον.*

3) Gen. an. II, 6. 742, b, 33: *ἀρχὴ δ᾽ ἐν μὲν τοῖς ἀκινήτοις τὸ τί ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς γινομένοις ἤδη πλείους, τρόπον δ᾽ ἄλλον καὶ οὐ πᾶσαι τὸν αὐτόν· ὧν μία τὸν ἀριθμὸν, ὅθεν ἡ κίνησίς ἐστιν.*

4) S. o. S. 321 f.

5) Gen. et corr. I, 7. 324, b, 4: *ὅσα μὲν οὖν μὴ ἐν ὕλῃ ἔχει τὴν μορφὴν, ταῦτα μὲν ἀπαθῆ τῶν ποιητικῶν, ὅσα δ᾽ ἐν ὕλῃ, παθητικά. τὴν μὲν γὰρ ὕλην λέγομεν ὁμοίως ὡς εἰπεῖν τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἀντικειμένων*

aber eine solche als positives Vermögen zukommt, so entschieden glaubt doch Aristoteles jede Hemmung der von der Form ausgehenden Gestaltung auf ihn zurückführen zu müssen, denn wo könnte sie sonst herrühren? und da nun die Form Zweckthätigkeit ist, so wird im Stoff der Grund aller von dieser Zweckthätigkeit unabhängigen und ihr widerstrebenden Erscheinungen, der blinden Naturnothwendigkeit und des Zufalls, liegen müssen. Die erstere beruht darauf, dass die Natur bei ihren Schöpfungen gewisse stoffliche Mittel nicht entbehren kann, von welchen dieselben ebendesshalb mit abhängen; ist dieses Stoffliche auch in keiner Beziehung als wirkende Ursache zu betrachten, so ist es doch die unerlässliche Bedingung für die Verwirklichung der Naturzwecke, es ist nicht an sich, aber bedingungsweise nothwendig: wenn dieses bestimmte Wesen entstehen soll, müssen diese bestimmten Stoffe vorhanden sein [1]). |

ὁποτερουοῦν, ὥσπερ γένος ὄν. Z. 18: ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν. II, 9. 335, b, 29: τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως. Von dem Stoff als dem Bewegten, der Form als dem Bewegenden, wird sogleich weiter zu sprechen sein. Wie ausschliesslich Arist. das Leiden auf den Stoff beschränkt, zeigt sich namentlich auch in seiner Anthropologie.

1) Schon Plato hatte die αἴτια von den συναίτια, die bewirkenden Ursachen (δι' ὧν γίγνεταί τι) von den unerlässlichen Bedingungen (ἄνευ ὧν οὐ γίγνεται) scharf unterschieden; vgl. 1. Abth. 642 ff. Aristoteles folgt ihm in dieser Unterscheidung. Seine ganze Naturerklärung dreht sich um den Gegensatz der Zweckthätigkeit und der Naturnothwendigkeit, dessen, was durch den Begriff oder die Form eines Dinges gefordert ist, und dessen, was aus der Beschaffenheit seines Stoffes hervorgeht; jenes ist das δι' ὅ, dieses das οὗ οὐκ ἄνευ, jenes ist unbedingt und an sich selbst, dieses bedingterweise, um des Zwecks willen, nothwendig. Zu beiden kommt als dritte Art der Nothwendigkeit die des Zwanges hinzu, welche uns aber hier nicht weiter angeht (m. s. über dieselbe, in ihrem Unterschied von der Nothwendigkeit des Begriffs, Phys. VIII, 4. 254, b, 13. An. post. II, 11. 94, b, 37. Metaph. V, 5. 1015, a, 26 ff. VI, 2. 1026, b, 27. XI, 8. 1064, b, 33). Vgl. Metaph. XII, 7. 1072, b, 11: τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. Part. an. I, 1. 639, b, 21: τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς κατὰ φύσιν ὁμοίως ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν. Ebd. 642, a, 1: εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης· πολλὰ γὰρ γίνεται ὅτι ἀνάγκη. ἴσως δ' ἄν τις ἀπορήσειε ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην

Ebendesshalb ist aber der Umfang, in welchem der Naturzweck sich verwirklicht, die Art und die Vollkommenheit, in welcher

οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν, τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν (die Nothwendigkeit des Begriffs und des Zwangs). ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη. λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' οὐδέτερον τούτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης εἶναι. τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως. Gen. an. I, 4. 717, a, 15: πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον. II, 6. 743, b, 16: πάντα δὲ ταῦτα, καθάπερ εἴπομεν (743, a, 36), λεκτέον γίνεσθαι τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης, τῇ δ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ἕνεκά τινος. IV, 8. 776, b, 32: δι' ἀμφοτέρας τὰς αἰτίας, ἕνεκά τε τοῦ βελτίστου καὶ ἐξ ἀνάγκης. Phys. II, 9, Anf.: τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἁπλῶς; gewöhnlich suche man die Nothwendigkeit in der Natur der stofflichen Bestandtheile; ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄνευ μὲν τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δι' ὕλην . . . ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά του ἐστὶν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην . . . ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Z. 30: φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. De an. II, 4. 416, a, 9: δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι τὸ δὲ συναίτιον μέν πώς ἐστιν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή. Gen. et corr. II, 9. 335, b, 24 ff.: nicht der Stoff ist das erzeugende, denn er ist nur das leidende und bewegte; die κυριωτέρα αἰτία ist das τί ἦν εἶναι und die μορφή. Das Körperliche ist blosses Werkzeug der begrifflichen Ursache; so wenig die Säge selbst sägt, ebensowenig bewirkt die Wärme selbst die Erzeugung. Part. an. III, 2. 663, b, 22: πῶς δὲ τῆς ἀναγκαίας φύσεως ἐχούσης τοῖς ὑπάρχουσιν ἐξ ἀνάγκης ἡ κατὰ τὸν λόγον φύσις ἕνεκά του κατακέχρηται, λέγωμεν. Aehnlich unterscheidet Arist. Anal. post. II, 11. 94, b, 27 das ἕνεκά τινος und ἐξ ἀνάγκης, und Metaph. V, 5 zählt er die mehrerwähnten Bedeutungen des ἀναγκαῖον auf: dasjenige οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν u. s. w. ὡς συναιτίου, das βίαιον und als das ἀναγκαῖον im eigentlichsten Sinn τὸ ἁπλοῦν (= ἁπλῶς ἀναγκαῖον), das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. Ganz in seinem Sinn ist es auch, wenn Eudemus b. Simpl. Phys. 63, a, m. den Stoff und den Zweck die zwei Ursachen der Bewegung nennt. Innerhalb des bedingt Nothwendigen wird gen. an. II, 6. 742, a, 19 ff. (wo aber Z. 22 nicht οὗ ἕνεκα, sondern mit Cod. P S und Wimmer τούτου ἕν. zu lesen ist) wieder ein doppeltes unterschieden: dasjenige, was als wirkende Ursache die Entstehung eines Wesens bedinge, und das, was ihm als Werkzeug seiner Thätigkeit nothwendig sei; jenes müsse dem Wesen, welches sein Zweck ist, der Entstehung nach vorangehen, dieses nachfolgen. M. vgl. zum vorstehenden Waitz Arist. Org. II, 409 f.

die Form zur Erscheinung kommt, durch die Beschaffenheit dieser Stoffe, durch ihre Fähigkeit zur Aufnahme und Darstellung | der Form bedingt, und in demselben Mass, wie es ihnen an dieser Fähigkeit gebricht, werden sich theils unvollkommene, von der reinen Form und dem eigentlichen Naturzweck abweichende Bildungen, theils auch solche Erzeugnisse ergeben, die überhaupt keinem Zweck dienen, sondern bei der Verwirklichung der Naturzwecke nur nebenher, vermöge des Naturzusammenhangs und seiner Nothwendigkeit, hervorgebracht werden [1]). Wir werden später finden, wie tief dieser Punkt in Aristoteles' ganze Naturansicht eingreift, und wie viele Erscheinungen er aus dem Widerstreben des Stoffs gegen die Form herleitet. Dieselbe Beschaffenheit des Stofflichen ist es aber auch, von der alle Zufälligkeit in der Natur [2]) herrührt. Unter

1) Part. an. IV, 2. 677, a, 15: *καταχρῆται μὲν οὖν ἐνίοτε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον τοῖς περιττώμασιν, οὐ μὴν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλά τινων ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά.* So hat nach gen. an. V, 1. 778, a, 30 nur dasjenige einen Zweck, was bei allen Naturerzeugnissen oder gewissen Arten derselben allgemein vorkommt, nicht aber die individuellen Varietäten; das Auge hat einen Zweck, dass es blau ist, hat keinen. Ebd. c. 8 Schl. wird der Erscheinungen erwähnt, *ὅσα γίνεσθαι συμβαίνει μὴ ἕνεκά του ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης καὶ διὰ τὴν αἰτίαν τὴν κινητικήν*. Nach Metaph. VIII, 4. 1044, b, 12 scheinen die Mondsfinsternisse keinen Zweck zu haben; *ὕει ὁ Ζεὺς οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης· τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν· τὸ δ' αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου τὸν σῖτον συμβαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τῳ ἀπόλλυται ὁ σῖτος ἐν τῇ ἅλῳ, οὐ τούτου ἕνεκα ὕει ὅπως ἀπόληται, ἀλλὰ τοῦτο συμβέβηκεν* (Phys. II, 8. 198, b, 18); einzelne Organe der Thiere haben keine Zweckbestimmung: die Galle ist ein *περίττωμα καὶ οὐχ ἕνεκά τινος* (part. an. a. a. O. Z. 11), die Hirschkühe haben ihr Geweih zu keinerlei Gebrauch (ebd. III, 2. 663, a, 7. 664, a, 6), und das gleiche gilt von allen überschüssigen Stoffen, die nicht weiter verwendet werden; solche Stoffe sind ein *ἄχρηστον* oder gar *τῶν παρὰ φύσιν τι* (gen. an. I, 18. 725, a, 1. 4), und es ist desshalb bei Einem und demselben Stoff wohl zu unterscheiden, ob er einem Zweck dient, oder nicht: der wässrige Blutsaft (*ἰχὼρ*) z. B., welcher theils aus halbverkochtem theils aus verdorbenem Blut besteht, ist in jenem Fall *αἵματος χάριν*, in diesem *ἐξ ἀνάγκης* (part. an. II, 4, Schl.). Die Nothwendigkeit der letzteren Art fällt, wie diess auch Phys. II, 8 a. a. O. angedeutet ist, mit dem Zufall zusammen.

2) Ob auch die Wahlfreiheit des Menschen, aus welcher allein wirklich zufällige Wirkungen entspringen (nur auf sie beruft sich wenigstens De

dem Zufälligen[1]) versteht nämlich Aristoteles, welcher diesen Begriff zuerst genauer untersucht hat[2]), im allgemeinen alles das, was einem Ding gleichsehr zukommen und nicht zukommen kann, was nicht in | seinem Wesen enthalten und durch die Nothwendigkeit seines Wesens gesetzt ist[3]), was daher weder nothwendig noch in der Regel stattfindet[4]). Dass ein solches angenommen werden müsse, und nicht alles mit Nothwendigkeit geschehe, beweist er zunächst aus der allgemeinen Erfahrung[5]), und insbesondere aus der Thatsache der Willensfreiheit[6]); genauer jedoch weist er den Grund des Zufälligen darin nach, dass alles Endliche die Möglichkeit des Seins und Nichtseins in sich habe, dass die Materie, als das Unbestimmte, entgegengesetzte Bestimmungen möglich mache[7]). Auf dieser Natur des

interpr. c. 9. 18, b, 31. 19, a, 7 für dieselben), sagt der Philosoph nicht. Phys. I, 5. 196, b, 17 ff. schliesst er die freie Zweckthätigkeit als solche vom Begriff der *τύχη* ausdrücklich aus.

1) *Συμβεβηκὸς* im engern Sinn, *τὸ ἀπὸ τύχης*.

2) Wie er selbst sagt, Phys. II, 4.

3) An. post. I, 4. 73, a, 34. b, 10: Aristoteles nenne *καθ᾽ αὑτὰ, ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν . . καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι . . . ὅσα δὲ μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα*, ferner *τὸ μὲν δι᾽ αὑτὸ ὑπάρχον ἑκάστῳ καθ᾽ αὑτὸ, τὸ δὲ μὴ δι᾽ αὑτὸ συμβεβηκός*. Top. I, 5. 102, b, 4: *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν . . ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν·* vgl. was S. 223, 3 über das *ἐνδεχόμενον* und *δυνατὸν*, S. 204, 4. 205, 1 über das *συμβεβηκὸς* angeführt wurde.

4) Metaph. V, 30, Anf.: *συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν οὐ μέντοι οὔτ᾽ ἐξ ἀνάγκης οὔτ᾽ ἐπὶ τὸ πολύ*. Dieselbe Definition VI, 2. 1026, b, 31 ff. (XI, 8.) Phys. II, 5, Anf. De coelo I, 12. 283, a, 32: *τὸ μὲν γὰρ αὐτόματόν ἐστι καὶ τὸ ἀπὸ τύχης παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὂν ἢ γινόμενον*. Phys. II, 8. 198, b, 34: Liesse sich nicht die scheinbar zweckmässige Einrichtung der Natur daraus erklären, dass von ihren zufälligen Erzeugnissen nur die lebensfähigen sich erhielten? Nein. *ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ᾽ ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν*. Aehnlich De coelo II, 8. 289, b, 26.

5) Phys. a. a. O. 196, b, 13.

6) De interpr. c. 9. 18, b, 31. 19, a, 7.

7) De interpr. c. 9. 19, a, 9: es müsse einen Zufall geben *ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ὁμοίως*. Metaph. VI, 2. 1027, a, 13: *ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία, ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς-*

Stoffes beruht es, dass vieles geschieht, was in der Zweckthätigkeit der wirkenden Kräfte nicht enthalten ist. Die letztere richtet sich immer auf einen bestimmten Erfolg; aber sie kann ihn theils wegen der Unbestimmtheit des Stoffes, mit dem sie arbeitet, oft nur unvollkommen verwirklichen [1]), theils bringt sie aus demselben Grunde nebenher auch | solches hervor, worauf sie sich ihrer ursprünglichen Richtung nach nicht bezog [2]): das Zufällige entsteht dadurch, dass eine freie oder unfreie Zweckthätigkeit durch die Einwirkung äusserer Umstände auf einen ihrem Zweck fremden Erfolg hingelenkt wird [3]). Und da nun diese einwirken-

επιτοπολὺ ἄλλως, τοῦ συμβεβηκότος. VII, 7 (s. o. S. 318, 4). V, 30. 1025, a, 24: *οὐδὲ δὴ αἴτιον ὡρισμένον οὐθὲν τοῦ συμβεβηκότος, ἀλλὰ τὸ τυχόν, τοῦτο δ' ἀόριστον.* Vgl. S. 335, 2.

1) S. o. S. 332 f. gen. an. IV, 10. 778, a, 4: *βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις τοῖς τούτων [τῶν ἄστρων] ἀριθμοῖς ἀριθμεῖν τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτάς, οὐκ ἀκριβοῖ δὲ διά τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν καὶ διὰ τὸ γίνεσθαι πολλὰς ἀρχάς, αἳ τὰς γενέσεις τὰς κατὰ φύσιν καὶ τὰς φθορὰς ἐμποδίζουσαι πολλάκις αἴτιαι τῶν παρὰ φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν.* Weiteres S. 321 ff. 2. Aufl.

2) S. o. 333, 1. Phys. II, 5. 196, b, 17: *τῶν δὲ γινομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται, τὰ δ' οὔ . . . ἔστι δ' ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθείη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως. τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φαμὲν εἶναι . . . τὸ μὲν οὖν καθ' αὑτὸ αἴτιον ὡρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἀόριστον· ἄπειρα γὰρ ἂν τῷ ἑνὶ συμβαίη.* Ein Zufall ist es z. B., wenn jemand zu einem andern Zweck wohin kommt, und hier eine Bezahlung erhält, an die er bei seinem Gang nicht gedacht hatte, oder wenn er (Metaph. V, 30) ein Loch gräbt und einen Schatz findet, wenn er an einen Ort segeln will und an einen andern hin verschlagen wird, überhaupt also, wenn aus einer auf einen bestimmten Erfolg gerichteten Thätigkeit durch das Hinzutreten äusserer Umstände ein anderer als der beabsichtigte Erfolg hervorgeht (*ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἕνεκα γένηται, οὗ ἔξω τὸ αἴτιον* Phys. II, 6. 197, b, 19). Ist jene Thätigkeit eine Willensthätigkeit (*προαιρετὸν*), so ist ein solcher Zufall (nach Phys. a. a. O.) *τύχη*, abgesehen davon *αὐτόματον* zu nennen, so dass also dieses der weitere Begriff ist. Beide aber stehen gleichmässig im Gegensatz zur Zweckthätigkeit; *ὥστ' ἐπειδὴ ἀόριστα τὰ οὕτως αἴτια, καὶ ἡ τύχη ἀόριστον* (a. a. O. c. 5. 197, a, 20).

3) Verwandter Art, aber für die gegenwärtige Untersuchung unerheblich, ist das zeitliche Zusammentreffen zweier Begebenheiten, zwischen denen gar kein ursächlicher Zusammenhang stattfindet, wie etwa eines Spatziergangs und einer Mondsfinsterniss. Ein solches Zusammentreffen (in welchem sich

den Umstände doch immer in der Beschaffenheit der materiellen Mittel, durch welche eine Zweckthätigkeit sich vollzieht, und in dem Naturzusammenhang, dem dieselben angehören, zu suchen sind, so liesse sich der Zufall im Sinn unseres Philosophen auch als Störung der Zweckthätigkeit durch die Mittelursachen definiren. Eine Zweckthätigkeit ist aber diejenige, in welcher das Wesen und der Begriff eines Gegenstandes sich verwirklicht [1]); was nicht aus der Zweckthätigkeit hervorgeht, ist ein wesenloses, und Aristoteles sagt desshalb, das Zufällige stehe dem Nichtseienden nahe [2]). Dass ein solches auch | nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann [3]), braucht nach allem, was früher über die Aufgabe des Wissens bemerkt wurde, kaum ausdrücklich gesagt zu werden.

Zeigt es sich aber schon hierin, dass der Stoff etwas weit positiveres ist, als man nach der anfänglichen Bestimmung seines Begriffs erwarten möchte, so kommt diess anderwärts noch stärker zum Vorschein. Aristoteles leitet aus der Natur des Stoffes nicht allein dasjenige ab, was man als zufällig und unwesentlich zu betrachten geneigt sein kann, sondern auch solche Eigenschaften der Dinge, welche wesentlich zu ihrem Begriff gehören, und ihren Gattungscharakter mitbestimmen. So soll z. B. der Unterschied des Männlichen und des Weiblichen nur ein stofflicher sein [4]), so gross auch die Bedeutung ist, welche der

die Natur des Zufälligen eigentlich am reinsten darstellt) nennt Arist. *σύμπτωμα*, Divin. p. s. 1. 462, b, 26 ff.

1) S. o. S. 328.

2) Metaph. VI, 2. 1026, b, 13: *ὥσπερ γὰρ ὀνόματί μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστι. διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων.* Z. 21: *φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.*

3) Anal. post. I, 6. 75, a, 18. c. 30. 33, Anf. Metaph. a. a. O. 1026, b, 2. 1027, a, 19 (XI, 8) vgl. S. 162.

4) Metaph. VII, 5. 1030, b, 21 wird er zwar zu den wesentlichen Eigenschaften, den *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα* gerechnet, aber X, 9, Anf. wird gefragt: *διὰ τί γυνὴ ἀνδρὸς οὐκ εἴδει διαφέρει . . . οὐδὲ ζῷον θῆλυ καὶ ἄῤῥεν ἕτερον τῷ εἴδει, καίτοι καθ' αὑτὸ τοῦ ζῴου αὕτη ἡ διαφορὰ καὶ οὐχ ὡς λευκότης καὶ μελανία, ἀλλ' ᾗ ζῷον, καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν ὑπάρχει;* und die Antwort ist: einen Artunterschied begründen nur die *ἐναντιότητες ἐν τῷ λόγῳ*, nicht die *ἐν τῇ ὕλῃ. τὸ δὲ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ τοῦ ζῴου οἰκεῖα*

Philosoph der Erzeugung sonst beilegt [1]), die ohne ihn doch nicht möglich ist [2]). So werden wir später finden, dass Aristoteles die Thiere, welche er doch sonst immer, auch ihrer physischen Natur nach, in einen Artgegensatz zum Menschen stellt, zugleich als unvollkommenere Bildungen betrachtet, in denen die Entwicklung zur menschlichen Gestalt — durch die Beschaffenheit des Stoffes, wie man wohl annehmen muss, — gehemmt worden sei. Weiter soll die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit | des Irdischen von seiner stofflichen Natur herrühren [3]), und das

μὲν πάθη, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ᾽ ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι. διὸ τὸ αὐτὸ σπέρμα θῆλυ ἢ ἄῤῥεν γίγνεται παθόν τι πάθος. Vgl. gen. an. IV, 3. 767, b, 8 ff. II, 3. 737, a, 27 und oben S. 325, 4.

1) De an. II, 4. 415, a, 26 u. a. St. Dass sich diess mit Metaph. X, 9 nicht recht vertrage, ist eine richtige Bemerkung von Engel Ueb. d. Bedeut. d. *ὕλη* b. Arist., Rhein. Mus. N. F. VII, 410.

2) Wirklich findet auch Arist. gen. an. I, 2. 716, a, 17. b, 8, dass sich Männliches und Weibliches durch ihre verschiedenen Funktionen *κατὰ τὸν λόγον* unterscheiden, und dass dieser Unterschied die Thiere *οὐ κατὰ τὸ τυχὸν μόριον οὐδὲ κατὰ τὴν τυχοῦσαν δύναμιν* betreffe.

3) Es folgt diess schon im allgemeinen daraus, dass alles Werden und alle Veränderung einen Stoff voraussetzt (s. o. S. 315 f.), welcher als ein *δυνάμει ὂν* die gleichmässige Möglichkeit des Seins und Nichtseins enthält (gen. et corr. II, 9. Metaph. VII, 7 u. a. St. vgl. S. 318, 4), und so sagt es denn auch Arist. sehr bestimmt. Vgl. Metaph. VII, 15; s. o. 210, 3. IX, 8. 1050, b, 7: *ἔστι δ᾽ οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον.* (Oder wie diess Phys. III, 4. 203, b, 30 ausgedrückt ist: *ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις.*) *λόγος δὲ ὅδε. πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν* (was nur sein kann, das kann auch nicht sein u. s. w.) . . . *τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (vgl. S. 223, 3) . . . *τὸ δ᾽ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν* (Aehnlich XIV, 2, Anf.). Für alles Vergängliche ist daher auch seine Bewegung mit Anstrengung verknüpft, weil sie nur dadurch zu Stande kommt, dass die Möglichkeit des entgegengesetzten Zustandes (die *δύναμις τῆς ἀντιφάσεως* Z. 25. 30 ff.) überwunden wird; *ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου.* VIII, 4. 1044, b, 27: *οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ᾽ ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ᾽ ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.* VII, 10. 1035, a, 25: *ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστὶν . . . ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς ταῦτα . . . ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ, ἀλλ᾽ ἄνευ ὕλης . . . ταῦτα δ᾽ οὐ φθείρεται ἢ ὅλως ἢ οὔτοι οὕτω γε.* (Aehnlich heisst es XII, 3. 1070, a, 15 von den stofflosen Formen: *οὐδ᾽ ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ᾽ ἄλλον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία τε ἡ ἄνευ ὕλης καὶ ὑγίεια καὶ πᾶν τὸ κατὰ τέχνην,* was wir nach Z. 22 dahin zu

gleiche muss von aller Schlechtigkeit und Unvollkommenheit gelten [1]), wiewohl die unvergänglichen und vollkommenen himm-

verstehen haben werden, dass nicht die Form als solche, sondern nur ihre Verbindung mit einem bestimmten Stoff entstehe oder vergehe.) XII, 1. 1069, b, 3: ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. 2. 1069, b 24: πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει. longit. v. 3. 465, b, 7: ᾧ μὴ ἔστιν ἐναντίον καὶ ὅπου μή ἐστιν ἀδύνατον ἂν εἴη φθαρῆναι. Aber daraus darf man nicht auf die Unvergänglichkeit eines Körperlichen schliessen. ἀδύνατον γὰρ τῷ ὕλην ἔχοντι μὴ ὑπάρχειν πως τὸ ἐναντίον. πάντῃ μὲν γὰρ ἐνεῖναι τὸ θερμὸν ἢ τὸ εὐθὺ ἐνδέχεται, πᾶν δ' εἶναι ἀδύνατον ἢ θερμὸν ἢ εὐθὺ ἢ λευκόν· ἔσται γὰρ τὰ πάθη κεχωρισμένα („denn dann wären diese Eigenschaften etwas fürsichbestehendes"). εἰ οὖν, ὅταν ἅμα ᾖ τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικόν, ἀεὶ τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει, ἀδύνατον μὴ μεταβάλλειν. De coelo I, 12. 283, a, 29: kein ungewordenes kann vergänglich und kein unvergängliches entstanden sein, denn es könnte diess nur sein, wenn es in seiner Natur läge, bald zu sein bald nicht zu sein. τῶν δὲ τοιούτων ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ἀντιφάσεως καὶ ἡ ὕλη αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή.

1) Metaph. IX, 9. 1051, a, 15 scheint zwar Aristoteles selbst das Gegentheil zu behaupten, wenn er sagt: ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως· τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. Diess heisst aber doch nur: da jede δύναμις die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen in sich schliesse (s. o. 223, 3), so könne dem δυνάμει ὄν nicht schon eine von zwei sich ausschliessenden Bestimmungen, wie gut und böse, beigelegt werden, wie diess in der platonischen Schule geschehen war, wenn die Materie hier für das Böse erklärt wurde (vgl. 1. Abth. 642, 6. 721. 737). Der letzte Grund des Bösen kann darum aber doch in dem δυνάμει ὄν, der Materie, liegen, und Aristoteles selbst deutet diess a. a. O. an, wenn er fortfährt: οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον· καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν. Im Ewigen ist keine Unvollkommenheit, weil es immer ἐνεργείᾳ ist und somit die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen ausschliesst, weil sein Begriff immer schlechthin in ihm verwirklicht war und verwirklicht sein wird; die Schlechtigkeit und Unvollkommenheit aber könnte doch nur darin bestehen, dass die Beschaffenheit eines Dinges seinem Begriff nicht entspricht. So wenig daher das δυνάμει ὄν selbst schon das Böse ist, so ist es doch der Grund und die Bedingung desselben; Aristoteles selbst redet desshalb Phys. I, 9. 192, a, 15 von dem κακοποιὸν der ὕλη, und gibt er auch zu, dass sie nicht an sich und ihrem Wesen nach, sondern nur abgeleiteterweise das Böse sei, sofern sie nämlich als das Formlose des Guten ermangelt (vgl. S. 301. 317, 1), so ist es doch eben dieser Mangel und diese Unbestimmtheit, worin für die Dinge die Möglichkeit begründet ist, neben dem Guten auch die entgegengesetzte Beschaffenheit anzunehmen: das Ewige, welches

lischen | Körper gleichfalls aus einem bestimmten Stoffe bestehen [1]). Die Veränderung und Bewegung hat nur im Stoff ihren Sitz und wird von einem dem Stoff inwohnenden Streben nach der Form hergeleitet [2]). Nur im Stoffe werden wir endlich den Grund des Einzeldaseins wenigstens bei allen den Dingen finden können, welche aus Form und Stoff zusammengesetzt sind. Aristoteles hat sich allerdings über das Princip der Individuation nicht in der Allgemeinheit und mit der Bestimmtheit ausgesprochen, die zu wünschen gewesen wäre, und er hat dadurch seinen Nachfolgern im Mittelalter eine reiche Gelegenheit zu wissenschaftlichem Streit hinterlassen. Neben den körperlichen Wesen kennt er, wie wir finden werden, in der Gottheit, den Sphärengeistern und dem vernünftigen Theil der Menschenseelen auch körperlose, mit keinem Stoffe behaftete, welche wir gleichfalls für Einzelwesen halten müssen [3]). Aber wo die Form in

entweder gar keinen oder einen schlechthin bestimmten und geformten, keiner entgegengesetzten Beschaffenheiten fähigen Stoff hat, ist nicht böse, wo umgekehrt Wandelbarkeit und Wechsel ist, weist diess immer auf eine Schlechtigkeit und Unvollkommenheit. (Hierüber vgl. m. auch Eth. N. VII, 15. 1154, b, 28: *μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύτατον, κατὰ τὸν ποιητὴν, διὰ πονηρίαν τινά. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρὸς, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἁπλῆ οὐδ' ἐπιεικής.*) So werden wir auch finden, dass Aristoteles alle unvollkommenen Formen des natürlichen Daseins aus dem Widerstreben des Stoffs gegen die Form ableitet, und ebenso hätte er für die Erklärung des moralischen Uebels auf den Körper zurückgehen müssen, der überhaupt in seinem System das einzige Subjekt des Leidens und der Veränderung sein kann, wenn er nicht diese Frage, wie sich uns später ergeben wird, in grosser Unbestimmtheit gelassen hätte.

1) Aristoteles selbst hat diese Einwendung nicht übersehen, und begegnet ihr Metaph. VIII, 4. 1044, b, 6 mit der Bemerkung: *ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην* (wie die *φυσικαὶ καὶ γεννηταὶ οὐσίαι*) *ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν.* Aehnlich XII, 2. 1069, b, 24. Der Aether nämlich, aus welchem der Himmel und die Himmelskörper bestehen, soll ohne *ἐναντίωσις* und desshalb auch ohne Substanzveränderung sein, er hat keine der Eigenschaften, auf denen der Gegensatz der Elemente und ihr Uebergang in einander beruht. (Vgl. S. 329 ff. 2. Aufl.) Die Frage ist freilich, wie er diess sein kann, wenn er doch ein Stoff, jeder Stoff aber ein *δυνάμει ὂν* und jede *δύναμις* die Möglichkeit entgegengesetzter Zustände ist.

2) Vgl. S. 355 f.

3) Und der Ausweg, den die Scholastiker in der Lehre von den Engeln

einem Stoffe Dasein gewinnt, ist es nur dieser, auf den wir es zurückführen können, dass sie sich in demselben nicht anders, als unter gewissen Beschränkungen und mit gewissen in der Form als solcher, dem reinen Begriffe des Dinges, nicht enthaltenen näheren Bestimmungen, darstellt. Die Form oder der Begriff ¦ ist immer ein Allgemeines [1]), sie bezeichnet nicht ein Dieses, sondern ein Solches [2]), sie kann zwar für sich gedacht werden, aber nicht getrennt von den Dingen für sich existiren [3]); zwischen den Einzelwesen, in welche die untersten Arten auseinandergehen, findet kein Art- oder Formunterschied mehr statt [4]), sie können sich somit nur noch durch ihren Stoff von einander unterscheiden [5]); und kann auch Aristoteles diesen Standpunkt nicht ohne alles Schwanken durchführen [6]), so lässt doch sein

einschlugen, dass jeder von diesen reinen Geistern von allen andern specifisch verschieden, der einzige seiner Art, und desshalb zugleich der Art und der Zahl nach Eins sei, wird von ihm nirgends angedeutet.

1) S. o. 210, 3. 212 und über das *εἶδος* als Gegenstand des Begriffs 207, 2. 313, 2 vgl. m. S. 161, 4.

2) Metaph. VII, 8. 1033, b, 21: die Form ist nicht ausser den aus einem bestimmten Stoff bestehenden Dingen, *ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε.* Eben dieses ist aber das unterscheidende Merkmal des Allgemeinen; s. o. 306 f.

3) Phys. II, 1. 193, b, 4: *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.* Metaph. VIII, 1. 1042, a, 26 ff. s. u. Anm. 6.

4) S. o. 212, 5. 207, 1.

5) Metaph. VII, 8, Schl. (vgl. c. 10. 1035, b, 27 ff.): die Form verbindet sich mit dem Stoff, *τὸ δ' ἅπαν ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.* X, 9. 1058, a, 37: *ἐπειδὴ ἔστι τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἴδει ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ οὐ ποιοῦσιν. διὸ ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία . . . ὡς ὕλη γὰρ ὁ ἄνθρωπος, οὐ ποιεῖ δὲ διαφοράν* (einen Artunterschied) *ἡ ὕλη· οὐκ ἀνθρώπου γὰρ εἴδη εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι διὰ τοῦτο, καίτοι ἕτεραι αἱ σάρκες καὶ τὰ ὀστᾶ ἐξ ὧν ὅδε καὶ ὅδε· ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μέν, εἴδει δ' οὐχ ἕτερον, ὅτι ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις.*

6) Es finden sich allerdings einige Stellen bei ihm, in denen auch dasjenige, wodurch sich die Individuen der gleichen Art von einander unterscheiden, in den Begriff ihres *εἶδος* mit aufgenommen zu sein scheint; wie sich ja nicht wohl übersehen liess, dass z. B. der Begriff des Menschen, welcher nach dem eben angeführten ein unterster Artbegriff sein soll, gewisse

System für individuelle Formen der sinnlichen Dinge keinen

individuelle Unterschiede nicht ausschliesst, welche sich nicht blos auf den Stoff, sondern auch auf die Form der Einzelnen (z. B. ihre Körperform) beziehen. Aber doch kommt es nirgends zur bestimmten Unterscheidung dieser individuellen Form von der allgemeinen, dem das gemeinsame Wesen mehrerer Einzeldinge ausdrückenden Artbegriff, sondern schliesslich löst sich jene immer wieder in diesen auf. Metaph. XII, 5. 1071, a, 27 heisst es: *καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα* (sc. *τὰ στοιχεῖά ἐστιν*), *οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι τῶν καθέκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινῆσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμὴ, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταυτά.* Wiewohl aber nach dieser Stelle jeder sein eigenes, von dem aller andern verschiedenes *εἶδος* hat, soll sich doch jenes von diesen nicht der Art nach unterscheiden; sie werden also nur insofern verschieden sein, wiefern sie in verschiedenen Subjekten sind, nur ihrem Dasein, nicht ihrer Beschaffenheit nach, *ἀριθμῷ*, nicht *εἴδει*. Metaph. VII, 3 (vgl. S. 345, 3) 1029, a, 1 wird bemerkt: der Name der *οὐσία* scheine an erster Stelle dem *ὑποκείμενον πρῶτον* zuzukommen; *τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων.* Da nun unter dem *ὑποκείμενον*, welches Substanz ist, sonst das Einzelding als das Subjekt aller seiner Prädikate verstanden wird (s. S. 305 f. 272, 6), so liegt es nahe, auch die *μορφὴ* hier auf die Form des Einzeldings als solchen zu beziehen. Allein aus der weiteren Erläuterung c. 8 geht hervor, dass diese *μορφὴ ἐν τῷ αἰσθητῷ* (1033, b, 5), dieses *ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον* nur die ungewordene Form ist, welche erst in dem Gewordenen, d. h. im Stoffe dieses bestimmte Ding zu einem so und so bestimmten (das *τόδε* zu einem *τοιόνδε* Z. 23) macht, selbst dagegen sich zu den Einzeldingen verhält, wie der Mensch zu Kallias oder Sokrates. Nur der Stoff ist Grund der Individualität: *ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι* (und desshalb ist) *τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε* (Z. 18). Ganz ähnlich verhält es sich nun auch mit Metaph. VIII, 1. 1042, a, 26 (*ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη . . . ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφὴ, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν. τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι καὶ χωριστὸν ἁπλῶς*) und mit der verwandten Aeusserung Metaph. V, 8 (s. u. 345, 2). Die Form ist ein *τόδε*, wiefern sie eine bestimmte Art des Seins (Mensch, Thier u. s. f.) darstellt, aber zur Form eines bestimmten einzelnen Dinges wird sie erst in der Verbindung mit einem bestimmten Stoff, abgesehen von dieser Verbindung ist sie ein Allgemeines, und es ist nicht richtig, wenn Hertling (Form und Mat. 56) daraus, dass das *εἶδος* neben der *ὕλη* zu den Bestandtheilen des Dings gerechnet wird (er führt dafür Phys. IV, 3. 210, b, 29 f. an, wo diess aber nur in der gleichen Weise geschieht, wie an vielen anderen Stellen), schliesst, es sei „das constituirende Princip des individuellen Seins." Dieses liegt vielmehr in dem Stoffe, durch den die Form erst individualisirt wird. Auch De an. II, 1. 412, a, 6 führt nicht weiter. *Λέγομεν δὴ*, heisst es hier, *γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ*

Raum [1]). Jedes Einzelwesen hat desshalb die Materie an

μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. Das Ding wird dieses bestimmte Ding, d. h. ein Ding dieser Art, genannt, weil sein Stoff diese Form angenommen hat; das τόδε τι bezeichnet auch hier nicht die individuelle, sondern die specifische Eigenthümlichkeit. — Noch weniger kann ich in Stellen, wie Metaph. XII, 5. 1071, a, 20 (ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος γὰρ ἀνθρώπου καθόλου· ἀλλ' ἔστιν οὐδείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως u. s. w.) „mit dürren Worten" gesagt finden, „dass die Form wie alle Principien ein Individuelles sein müsse" (Hertling S. 57). Peleus ist doch nicht die blosse Form eines Individuums, sondern ein vollständiges Individuum; dieses entsteht aber nach Arist. dadurch, dass die Form des Menschen sich mit diesem bestimmten menschlichen Leibe verbindet. Metaph. XII, 5. 1071, a, 14 ohnedem geht das ἴδιον εἶδος nicht auf die individuelle Form dieses oder jenes Menschen, sondern auf die Form des Menschen im allgemeinen; ebenso wird man De an. I, 3. 407, b, 23 die Bemerkung: es könne nicht jede beliebige Seele in jeden beliebigen Leib einziehen, da jeder sein ἴδιον εἶδος καὶ μορφὴν habe, zunächst auf die der Art nach verschiedenen Leiber und Seelen, also darauf zu beziehen haben, dass z. B. eine Menschenseele in keinen Thierleib wandern kann; und wenn gen. an. IV, 1. 766, a, 16 ff. die Entstehung des weiblichen Geschlechts daraus hergeleitet wird, dass das männliche Princip den Stoff nicht in sein ἴδιον εἶδος überführen könne, so handelt es sich auch hier nicht um einen individuellen Typus, sondern um den des männlichen Geschlechts; und dass der Geschlechtsunterschied nach Metaph. X, 9 (s. o. 336, 4) nicht die οὐσία (= εἶδος) des ζῷον betreffen soll, sondern nur die ὕλη und das σῶμα, ändert hierin nichts: wenn er auch nach Arist. nicht das Wesen des Menschen oder Thiers als solches, sondern nur die Form seines Leibes angeht, ist er darum doch kein blos individueller.

1) Hertling (a. a. O. 48 f.) glaubt, die Form müsse bei Arist. nothwendig ein Individuelles sein, da sie dem Individuum seine eigenthümliche Natur verleihe, und sie unterscheide sich dadurch von dem Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι), welches wenigstens bei den sinnlichen Dingen immer ein Allgemeines sei. Allerdings habe aber Arist. diese beiden Begriffe, deren Verschiedenheit er in einzelnen Stellen unzweideutig anerkenne, in der Regel mit einander vermengt. Mir scheint es umgekehrt, seiner bewussten Absicht nach wolle er beide sich vollkommen gleichsetzen, und die Form so gut wie das Wesen als ein Allgemeines betrachtet wissen, und wenn sich einzelne Aeusserungen bei ihm finden, welche damit nicht recht stimmen, so sei diess eine ihm von dem wirklichen Sachverhalt abgedrungene Inconsequenz, nicht der Ausdruck seiner ursprünglichen und nur später wieder verdunkelten Ansicht. Dass das Wesen jedes Dinges in seiner Form liege, und dass diese immer ein Allgemeines sei, ist bei Arist. ein ganz stehender, mit der grössten Bestimmtheit vorgetragener Satz; das Entgegengesetzte sagte er nie mit ausdrücklichen Worten, sondern es kann nur aus beiläufigen Aeusserungen

sich [1]), und jedes körperliche Ding ist ein Einzelwesen [2]): Aristoteles gebraucht „sinnliche Dinge“ und „Einzeldinge“ als gleichbedeutend [3]). Wenn die Materie alles dieses bewirkt, so kann sie

gefolgert werden, von denen sich durchaus nicht darthun lässt, dass Arist. selbst ihnen diese Tragweite gegeben hat. In der Wirklichkeit ist eben die Grenze zwischen den wesentlichen Merkmalen, welche den Artbegriff, und den unwesentlichen, welche blos individuelle Verschiedenheiten constituiren sollen, eine so fliessende, dass man bei jedem Versuch, sie zu fixiren, gewisse Unterschiede unter den Dingen für Artunterschiede, andere für individuelle Abweichungen innerhalb derselben Art zu erklären, auf Fälle stossen wird, in denen ein gewisses Schwanken unvermeidlich ist; und dass diess auch Aristoteles begegnet ist, lässt sich nicht verkennen. Daraus folgt aber nicht, dass er jenen Versuch nicht gemacht hat, und dass es in seiner Absicht lag, von denjenigen *εἴδη*, welche mit den Artbegriffen zusammenfallen, noch eine zweite Klasse von *εἴδη* zu unterscheiden, welche nicht das Gemeinsame der Arten, sondern die individuellen Eigenthümlichkeiten darstellen. Es findet sich vielmehr bei ihm gar kein Ort für solche individuelle Formen. Denn da nach einem bekannten Satze die Form weder entsteht noch vergeht (s. S. 314, 2), und diess auch von der Form gelten muss, welche als *τόδε τι* in einem Einzelwesen ist (s. vor. Anm.), so müsste den individuellen Formen der sinnlichen Dinge, wenn es solche gäbe, ein von den Dingen, deren Form sie sind, trennbares Dasein zukommen; woran doch auf aristotelischem Standpunkt schlechterdings nicht gedacht werden kann.

1) Metaph. VII, 11. 1037, a, 1: *καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι.* XII, 8 s. o. 311, 3. Es wird aber dabei, wie schon a. a. O. bemerkt wurde, nur an diejenigen Einzelwesen zu denken sein, in welche die untersten Arten auseinandergehen.

2) M. s. z. B. Metaph. I, 6. 988, a, 1: Plato macht die Materie zum Grund der Vielheit, *καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως . . . οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν . . . φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα*, was aber Plato freilich auch nicht läugnet, denn gerade weil derselbe Stoff nur Ein Exemplar gibt, bilden die körperlichen Dinge auch dann noch eine Vielheit, wenn kein Artunterschied unter ihnen stattfindet, wie diess Aristoteles selbst ja gleichfalls annimmt.

3) So Metaph. III, 4 (s. o. S. 314, 2): wenn es nichts ausser den Einzeldingen gäbe, so existirte nur Sinnliches. XII, 3. 1070, a, 9: *οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι . . . ἡ δὲ φύσις* (hier = *εἶδος*) *τόδε τι, εἰς ἥν, καὶ ἕξις τις· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων, ἡ καθ' ἕκαστα.* De coelo I, 9. 277, b, 30 ff. (vgl. S. 212, 4): die Form als solche ist etwas anderes als die Form im Stoffe, und wenn es, beispielsweise, auch nur einen einzigen Kreis gäbe, wäre immer noch der Kreis etwas anderes als dieser Kreis: der eine das *εἶδος*, der andere *εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.*

sich, sollte man denken, nicht blos durch einen Mangel, durch das Nochnichtsein, von der Form unterscheiden, sondern sie muss etwas eigenthümliches zu ihr hinzubringen. |

Diese Bedeutung des Stoffes werden wir aber um so höher anschlagen müssen, wenn wir uns erinnern, dass der Philosoph nur das Einzelwesen für etwas Substantielles im vollen Sinn gelten lässt [1]). Ist nur das Einzelne Substanz, ist andererseits die Form, wie wir so eben gehört haben, immer ein Allgemeines, und liegt desshalb der Grund des Einzeldaseins im Stoffe, so lässt sich die Folgerung schwer umgehen, dass in ihm auch der Grund des substantiellen Seins liege, dass nicht die reine Form, sondern nur das aus Form und Stoff zusammengesetzte Wesen Substanz sei. Ja da die Substanz als die Unterlage (*ὑποκείμενον*) definirt wird [2]), die Unterlage alles Seins aber die Materie sein soll [3]), so könnte diese sogar für sich allein, scheint es, den Anspruch machen, dass sie als die ursprüngliche Substanz aller Dinge anerkannt werde. Diess kann jedoch Aristoteles unmöglich zugeben. Nur der Form soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen, der Stoff dagegen als solcher ist die blosse Möglichkeit desjenigen, dessen Wirklichkeit die Form ist; es kann mithin nicht allein der Stoff nichts substantielles sein, sondern es kann auch aus seiner Verbindung mit der Form kein Sein hervorgehen, welches höher, als das der reinen Form, wäre. Und Aristoteles setzt ja auch unzähligemale die Form ausdrücklich der Substanz gleich [4]); er erklärt, bei allem ursprünglichen und fürsichbestehenden sei das begriff-

ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ὁ οὐρανὸς αἰσθητὸς τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἂν εἴη. τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἅπαν ἐν τῇ ὕλῃ ὑπῆρχεν. „Einzelwesen" und *εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ* bedeutet hier dasselbe.

1) S. S. 304 ff.

2) S. o. 272, 6. 306, 2.

3) S. S. 317 f.

4) Z. B. Metaph. I, 3. 983, a, 27. III, 4. 999, b, 12 ff. VII, 4. 1030, b, 5. c. 7. 1032, b, 1. 14 (*εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν . . . λέγω δ᾽ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι*). c. 10. 1035, b, 32. c. 11. 1037, a, 29. c. 17. 1041, b, 8. VIII, 1. 1042, a, 17. c. 3. 1043, b, 10 ff. IX, 8. 1050, a, 5. gen. et corr. II, 9. 335, b, 6. Meteor. IV, 2. 379, b, 26. c. 12. 390, a, 5. part. an. I, 1. 641, a, 25. gen. an. I, 1. 714, a, 5. Vgl. S. 207, 2.

liche Wesen von dem Ding, welchem es zukommt, nicht verschieden[1]), so dass demnach in ihm | die Substanz des Dings liegt; und als das schlechthin Wirkliche lässt er nur die schlechthin stofflose Form, den reinen Geist, gelten. Zur Beseitigung dieses Bedenkens genügt es nicht, an die verschiedenen Bedeutungen zu erinnern, in denen der Begriff der Substanz (*οὐσία*) gebraucht wird[2]); denn es handelt sich hier nicht blos um die sprachliche Bezeichnung, sondern um die Frage, was für ein Wirkliches im vollen und strengen Sinn zu halten ist, ob die Einzeldinge als solche, oder nur ihr begriffliches Wesen, ihre vom Wechsel des Einzeldaseins unberührte, sich unveränderlich gleichbleibende Form. Es liegt daher hier eine Schwierigkeit, ja ein Widerspruch vor, welcher die tiefsten Grundlagen des Systems zu erschüttern droht. Diess ist auch dem Philosophen nicht ganz entgangen: in der Metaphysik wirft er die Frage auf, in was die Substanz der Dinge denn nun eigentlich zu suchen sei, ob in der Form oder dem Stoff oder dem Ganzen, das aus beiden zusammengesetzt ist[3]). Allein seine Antwort

1) Metaph. VII, 6 wird auf die Frage (1031, a, 15) *πότερον ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι ἢ ἕκαστον;* geantwortet: verschieden seien sie nur dann, wenn ein Begriff einem Ding *κατὰ συμβεβηκὸς* (als blosses Prädikat) zukomme, wenn er dagegen sein Wesen selbst ausdrücke, seien sie Ein und dasselbe: der Begriff des Weissen z. B. sei etwas anderes als der *λευκὸς ἄνθρωπος*, das *ἑνὶ εἶναι* dagegen von dem *ἕν*, das *ἀγαθῷ εἶναι* von dem *ἀγαθὸν*, ebenso (wie c. 10. 1036, a, 1 vgl. VIII, 3. 1043, b, 2 beifügt) das *κύκλῳ εἶναι* von dem *κύκλος*, das *ψυχῇ εἶναι* von der *ψυχὴ* nicht verschieden; andernfalls hätte (um andere Gründe zu übergehen) der Begriff kein Dasein und die Dinge keine Erkennbarkeit (*τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ᾽ οὐκ ἔσται ὄντα* 1031, b, 3). Diess gilt von allem *ὅσα μὴ κατ᾽ ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ᾽ αὑτὰ καὶ πρῶτα.* 1031, b, 13, vgl. 1032, a, 5: *τῶν πρώτων καὶ καθ᾽ αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι.* c. 11. 1037, a, 33 ff.

2) Vgl. die folgenden Anmm. und Metaph. V, 8. 1017, b, 23: *συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ᾽ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ᾽ ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ·* (wobei wir aber, wie Schwegler und Bonitz z. d. St. richtig bemerken, nur an das *λόγῳ χωριστὸν* denken dürfen, von dem VIII, 1 — s. o. 341, m. — gesprochen wird) *τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.*

3) VII, 3, Anf. (vgl. S. 341): als Substanz könnte viererlei betrachtet werden: das *τί ἦν εἶναι*, das *καθόλου*, das *γένος*, das *ὑποκείμενον.* Unter dem letzteren aber kann entweder die *ὕλη* oder die *μορφὴ* oder das aus

lautet ziemlich unbefriedigend. Er gibt zu, dass der Stoff eigentlich nicht Substanz genannt werden könne 1); andererseits wagt er ihm aber diesen Namen auch nicht ganz abzusprechen, da er doch die Unterlage alles Seins, das Beharrliche im Wechsel ist 2); die Auskunft jedoch, dass der Stoff eben in einer anderen Weise Substanz sei, als die Form, diese in Wirklichkeit, er nur der | Möglichkeit nach 3), ist sehr unzureichend, denn was sollen wir uns unter einer blos potentiellen Substanz, einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken? Soll ferner die Form die eigentliche Substanz der Dinge, das Wirkliche im höchsten Sinn sein, und wird sie als solches nicht allein dem Stoff, sondern auch dem entgegengestellt, was aus Stoff

beiden bestehende verstanden werden. Von diesen Stücken wird aber das *καθόλου* und ebendamit stillschweigend auch das *γένος* (über dessen Verhältniss zum *καθόλου* S. 204 f. gesprochen wurde) c. 13 beseitigt (vgl. S. 306 unt.), und da nun die *μορφὴ* mit dem *τί ἦν εἶναι* zusammenfällt, so bleiben nur die obengenannten drei Bedeutungen der *οὐσία* übrig. Vgl. c. 13, Anf. VIII, 1. 1042, a, 26 ff. Ebd. c. 2. De an. II, 1 (s. o. S. 341 unt.) u. a. St. vgl. Ind. arist. 545, a, 23 f.

1) Metaph. VII, 3. 1029, a, 27, nachdem mehrere Gründe für die Annahme angeführt sind, dass die Substanz im Stoff bestehe: *ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.* Weiter vgl. m. S. 318 ff.

2) Metaph. VIII, 1. 1042, a, 32: *ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς.* Vgl. S. 317. IX, 7. 1049, a, 34: das Substrat des *τόδε τι* ist *ὕλη καὶ οὐσία ὑλική.* VII, 10. 1035, a, 1: *εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων.* Phys. I, 9. 192, a, 3 (vgl. S. 315, 2. 317, 2. 301): *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτὴν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.* De an. II, 1 (s. o. 341 unt.).

3) Metaph. VIII, 1. 1042, a, 26: *ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη, . . . ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφὴ, . . . τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων.* c. 2, Anf.: *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν.* Ebd. Schl.: *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστί καὶ πῶς· ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ, ὅτι ἐνέργεια· ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων.* XIV, 1. 1088, b, 1 (gegen das platonische Grossundkleine): *ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ.*

und Form zusammengesetzt ist[1]), so hat doch Aristoteles nicht das geringste gethan, um uns zu erklären, wie diess möglich ist, wenn die Form als solche immer ein Allgemeines, das Einzelwesen seinerseits mit der Materie behaftet, die Substanz aber ursprünglich Einzelsubstanz ist. Ebensowenig sagt er uns, wie die blosse Form das Wesen und die Substanz solcher Dinge sein kann, zu deren Begriff eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung gehört[2]), und wie der eigenschafts- und bestimmungslose Stoff die individuelle Bestimmtheit der Einzelwesen erzeugen kann, welche sich doch nicht blos wie verschiedene Abdrücke Eines Stempels verhalten, sondern sich qualitativ, durch bestimmte Eigenschaften, unterscheiden. Nicht unbedenklich ist es endlich, dass das Entstehen und Vergehen nur den Dingen zukommen soll, welche aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, nicht der Form oder dem | Stoff selbst[3]); denn kann auch der

1) Metaph. VIII, 3, Anf.: *ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφὴν, οἷον ἡ οἰκία πότερον σημεῖον τοῦ κοινοῦ ὅτι σκέπασμα ἐκ πλίνθων καὶ λίθων ὡδὶ κειμένων, ἢ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους ὅτι σκέπασμα.* VII, 3. 1029, a, 5: *εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὂν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται.* Z. 29: *τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον· ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη.*

2) Aristoteles unterscheidet öfters solche Begriffe, die eine reine Form, und solche, die eine an einem bestimmten Stoff haftende Form ausdrücken; das stehende Beispiel für die letzteren ist das *σιμὸν* im Unterschied vom *κοῖλον*, ferner die Axt, die Säge, das Haus, die Bildsäule, auch die Seele. M. vgl. Phys. II, 1. 194, a, 12. II, 9, Schl. (s. S. 211, 2). De an. I, 1. 403, b, 2. II, 1. 412, b, 11. Metaph. VII, 5. c. 10. 1035, a, 1 ff. b, 14. c. 11. 1037, a, 29.

3) Metaph. VII, 15 (s. o. 210, 3). c. 10 (s. o. 337 unt.). VIII, 1. 1042, a, 29: *τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων* (Form und Stoff), *οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι.* c. 3. 1043, b, 10: *οὐδὲ δὴ ὁ ἄνθρωπός ἐστι τὸ ζῷον καὶ δίπουν, ἀλλά τι δεῖ εἶναι ὃ παρὰ ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ᾿ ὕλη, . . . ἡ οὐσία· ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν. εἰ οὖν τοῦτ᾿ αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσίας* (so Bonitz), *τοῦτο αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν. ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι . . . τὸ εἶδος οὐδεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων.* c. 5, Anf.: *ἐπεὶ δ᾿ ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαὶ, εἴπερ εἰσὶν, καὶ ὅλως τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαὶ, οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται, ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν.* Vgl. S. 314, 2. 317, 2.

Stoff als solcher nicht entstanden sein, so ist es doch schwer, sich die Formen des Gewordenen ungeworden zu denken, wenn dieselben weder als Ideen für sich existiren, noch auch der Materie ursprünglich anhaften. In allen diesen Schwierigkeiten stellt sich das gleiche heraus, was wir früher bei der Betrachtung des Substanzbegriffs bemerken konnten: dass in der aristotelischen Metaphysik verschiedenartige Gesichtspunkte verknüpft sind, deren widerspruchslose Vereinigung ihrem Urheber nicht geglückt ist. Einerseits hält er an dem sokratisch - platonischen Grundsatz fest, dass das wahre Wesen der Dinge nur in dem liege, was in ihrem Begriff gedacht wird; dieses ist aber immer ein Allgemeines. Andererseits erkennt er doch an, dass dieses Allgemeine nicht ausser den Einzelwesen dasei, und er erklärt daher diese für das Substantielle. Wie aber beide Behauptungen zusammenbestehen können, diess weiss uns auch Aristoteles nicht zu sagen, und so entstehen denn die obenberührten Widersprüche: dass bald die Form bald das Einzelwesen, welches aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, als das Wirkliche erscheint, dass der Stoff Wirkungen hervorbringt, welche sich dem blos Potentiellen unmöglich zutrauen lassen, dass derselbe zugleich das unbestimmte Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll u. s. w. Wenn daher die aristotelische Lehre über Stoff und Form, Einzelnes und Allgemeines, schon bei den griechischen Peripatetikern, in noch weit höherem Grad aber im Mittelalter, die verschiedensten Auslegungen erfahren und zu den entgegengesetztesten Behauptungen Veranlassung gegeben hat, so können wir uns darüber nicht wundern.

Nichtsdestoweniger ist diese Lehre von der äussersten Wichtigkeit für das System. In der Unterscheidung der Form und des Stoffes, des Wirklichen und des Möglichen, liegt für unsern | Philosophen das hauptsächlichste Mittel zur Lösung der Schwierigkeiten, welche die metaphysischen Fragen den Früheren in den Weg legten. Mittelst dieser Unterscheidung erklärt er es, dass das einheitliche zugleich ein mannigfaltiges sein kann, dass die Gattung und die unterscheidenden Merkmale zusammen Einen Begriff, viele Einzelwesen Eine Art, Seele und Leib Ein Wesen bilden [1]; durch sie allein gewinnt er die Möglichkeit des

1) Vgl. S. 210, 1. 323, 2. 340, 5. De an. II, 1. 412, b, 6. c. 2. 414, a, 19 ff.

Werdens, an dessen Erklärung mit allen andern auch Plato gescheitert war; gerade um diese ist es ihm aber, wie wir gesehen haben, bei jener Unterscheidung vor allem zu thun. Wenn sich Stoff und Form als das Mögliche und das Wirkliche verhalten, so stehen beide in wesentlicher Beziehung: es liegt im Begriff des Möglichen, dass es ein Wirkliches werde, und im Begriff des Wirklichen, dass es die Wirklichkeit des Möglichen sei; wie alles, was wirklich sein soll, möglich sein muss, so kann auch umgekehrt verlangt werden, dass das, was möglich ist, irgend einmal wirklich werde, denn was niemals wirklich werden wird, das ist auch nicht möglich [1]). Aristoteles versteht ja unter der Möglichkeit nicht blos die logische oder formale, sondern zugleich die reale Möglichkeit: der Stoff ist an sich, oder der Anlage nach, dasselbe, dessen Wirklichkeit die Form ist, er weist daher durch sich selbst auf die Form hin, ist der Formbestimmung bedürftig, er hat, wie Aristoteles die Sache darstellt, einen natürlichen Trieb, ein Verlangen nach der Form, wird durch sie zu seiner Bewegung und Entwicklung sollicitirt [2]). Die Form

1) Arist. widerspricht zwar Metaph. IX, 3 der megarischen Behauptung, dass etwas nur so lange möglich sei, als es wirklich ist; aber er verbietet auch (ebd. c. 4, Anf.) zu sagen: ὅτι δυνατὸν μὲν τοδὶ οὐκ ἔσται δὲ, weil man diess nur von dem sagen könnte, in dessen Natur es läge, nie zu sein, ein solches aber kein Mögliches wäre, und er läugnet desshalb (wie S. 337, 3 nachgewiesen wurde), dass bei Dingen von ewiger Dauer etwas vorkommen könne, was nur möglich, aber nicht wirklich wäre.

2) M. vgl. was S. 317, 1 aus Phys. I, 9 angeführt wurde, und was sich uns S. 280. 371 2. Aufl. über die Art ergeben wird, wie die Gesammtheit des Stofflichen, oder die Welt, durch die Gottheit, und der Leib durch die Seele bewegt wird. Für die erstere bedient sich Arist. Metaph. XII, 7 der Ausdrücke: κινεῖ ὡς ἐρώμενον (1072, b, 3), τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον (a, 26), und Phys. I, 9 legt er der Materie ein natürliches ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ bei. An ein bewusstes Begehren wird man dabei freilich nicht zu denken haben, sondern nur an jenen dem Stoff inwohnenden Trieb, aus dem die natürliche Bewegung der Körper öfters abgeleitet wird. (So Phys. II, 1. 192, b, 18: die Kunstprodukte οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, die Naturerzeugnisse dagegen haben sie). Metaph. V, 23. 1023, a, 8, wo κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν und κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμὴν parallel stehen; Anal. post. II, 11. 94, b, 37, wo die innere Nothwendigkeit, die ἀνάγκη κατὰ τὴν φύσιν καὶ ὁρμὴν, von dem Zwange, der ἀνάγκη παρὰ τὴν ὁρμὴν, unterschieden und als Beispiel

andererseits ist dasjenige, was dem Stoff seine Vollendung gibt, das in ihm nur der Möglichkeit nach gesetzte zur Wirklichkeit | bringt, sie ist die Energie oder Entelechie der Materie [1]). Die

der ersteren das Fallen des Steins angeführt wird (ähnlich Metaph. V, 5. 1015, a, 26. b, 1. c. 23. 1023, a, 17 f. XII, 7. 1072, b, 12 vgl. Hertling Mat. u. Form 91). Aber doch lässt der Gebrauch jener Ausdrücke die psychologische Analogie, von der diese an den älteren Hylozoismus erinnernde Vorstellungsweise ausgeht, deutlich erkennen.

1) Diese beiden Ausdrücke werden von Arist. (wie Trendelenburg De an. 296 f. Schwegler Arist. Metaph. IV, 221 f. 173 f. Bonitz Ind. ar. 253, b, 35 ff. zeigen, und wie auch schon S. 321, 1 bemerkt wurde) in der Regel nicht unterschieden, und wenn er diess an einzelnen Orten zu thun scheint, hält er doch den Unterschied so wenig fest, dass sich ihr Verhältniss bald so, bald umgekehrt bestimmen würde. So wird die Bewegung gewöhnlich die Entelechie des Stoffes, die Seele die Entelechie des Leibes genannt (vgl. Phys. III, 1. 200, b, 26. 201, a, 10. 17. 28. 30. b, 4. VIII, 1. 251, a, 9. De an. II, 1. 412, a, 10. 21. 27. b, 5. 9. 28. 413, a, 5 ff. c. 4. 415, b, 4 ff.); Metaph. IX, 6. 8 jedoch (1048, b, 6 ff. vgl. Z. 1. 1050, a, 30 ff.) wird die Bewegung zur Energie gerechnet, während sie sich doch andererseits von ihr (ebd. c. 6. 1048, b, 18 ff.) unterscheiden soll, wie das Unvollendete vom Vollendeten, so dass nur die Thätigkeit Energie hiesse, deren Zweck in ihr selbst liegt, wie das Sehen, Denken, Leben, Glückseligsein, diejenige dagegen, welche ihren Zweck ausser sich hat und mit seiner Erreichung aufhört, wie das Bauen, Gehen u. s. w., Bewegung. (Ueber diese zweierlei Thätigkeiten s. m. auch c. 8. 1050, a, 23 ff.) Ja Metaph. IX, 3. 1047, a, 30 scheint ἐντελέχεια den Zustand der Vollendung, ἐνέργεια die auf seine Erreichung gerichtete Thätigkeit, die Bewegung, zu bezeichnen (δοκεῖ γὰρ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι), ebenso c. 8. 1050, a, 22. Für den Vollendungszustand steht ἐντελέχεια auch De an. II, 5. 417, b, 4. 7. 10. 418, a, 4. (Dass Metaph. XI, 9. 1065, b, 16. 33 wiederholt ἐνέργεια steht, wo Phys. III, 1 ἐντελέχεια hat, ist bei der Unächtheit dieses Abschnitts unerheblich.) Anderswo heisst die Bewegung eine ἐνέργεια ἀτελής, ἐν. τοῦ ἀτελοῦς, und wird als solche von der ἁπλῶς ἐνέργεια τοῦ τετελεσμένου unterschieden (s. u. 353, 1). Auch für diese steht aber ἐντελέχεια, z. B. De an. II, 5. 417, a, 28, und der gleiche Ausdruck kommt für die reine stofflose Form, die Gottheit, vor, Metaph. XII, 8. 1074, a, 35. c. 5. 1071, a, 36. Phys. III, 3, Anf. wird die Wirksamkeit des Bewegenden ἐνέργεια, die Veränderung des Bewegten ἐντελέχεια genannt, was auch ganz passend erscheint, da dieses, nicht jenes, durch die Bewegung zur Vollendung gebracht wird; im folgenden steht jedoch ἐντελέχεια von beiden, und Metaph. IX, 8. 1050, a, 30 ff. heisst es mit Beziehung auf die oben unterschiedenen zwei Arten von Thätigkeiten: bei denen, welche ihren Zweck ausser sich haben, sei die Energie in dem Bewegten, bei den andern in dem Wirkenden. Es

Entelechie der Materie aber, die Verwirklichung des Möglichen als solchen, ist die Bewegung [1]: das Verhältniss von Form und Stoff führt uns zu der Untersuchung über die Bewegung und ihre Gründe. |

3. Die Bewegung und das erste Bewegende.

Was Aristoteles mit der eben angeführten Definition ausdrücken will, hat er selbst erläutert. Die Bewegung ist die Entelechie dessen, was der Möglichkeit nach ist, d. h. sie ist diejenige Thätigkeit, wodurch das zum Dasein kommt, was vorher nur als Anlage vorhanden war, das Bestimmtwerden der Materie durch die Form, der Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit [2]; die Bewegung des Bauens z. B. besteht darin, dass das Material, aus dem ein Haus werden *kann*, wirklich zu einem Hause verarbeitet wird. Sie ist aber die Entelechie des Möglichen, nur *als eines solchen*, d. h. nach der Beziehung, in welcher es ein blos potentielles ist; die Bewegung des Erzes z. B., aus dem eine Bildsäule gegossen wird, betrifft dieses nicht, sofern es Erz ist, denn insofern bleibt es unverändert, insofern war es aber auch schon vorher der Wirklichkeit nach, sondern nur sofern es die Möglichkeit, zur Bildsäule gestaltet zu werden, in sich enthält [3]. Diese Unterscheidung findet

lässt sich so für die Unterscheidung der beiden Ausdrücke kein fester Sprachgebrauch nachweisen.

1) Phys. III, 1. 201, a, 10. b, 4: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν . . . ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατὸν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν.* c. 2. 202, b, 7: *ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν.* VIII, 1. 251, a, 9: *φαμὲν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν.* Dasselbe Metaph. XI, 9. 1065, b, 16. 33; s. vor. Anm.

2) Dass nur dieser Uebergang, nicht der dadurch erreichte Zustand, nur die *Verwirklichung*, nicht die *Wirklichkeit* mit dem Ausdruck Entelechie oder Energie gemeint ist, liegt theils in der Natur der Sache, theils in der wiederholten Bezeichnung der Bewegung als einer *unvollendeten* Energie oder Entelechie. (S. 353, 1. 350, 1). Auch sonst unterscheidet Aristoteles zwischen beiden: die Lust z. B. soll desshalb keine Bewegung sein, weil die Bewegung in jedem Augenblick unvollendet, sie dagegen vollendet, jene ein Verfolgen, sie ein Erreichthaben des Ziels, eine Folge der vollendeten Thätigkeit ist; Eth. N. X, 3. 4. VII, 13. 1153, a, 12.

3) So wird Phys. III, 1. 201, a, 9 ff. (und daher Metaph. XI, 9. 1065, b, 16 ff.) die vorhin angeführte Definition erläutert. Brentano's (Von der

übrigens, wie natürlich, nur da ihre Anwendung, wo es sich um eine bestimmte Bewegung handelt, denn diese vollzieht sich immer an einem solchen, das schon irgendwie wirklich ist; fassen wir dagegen den Begriff der Bewegung allgemein, so ist sie überhaupt das Wirklichwerden des Möglichen, die Vollendung der Materie durch die Formbestimmung, denn die Materie als solche ist ja blosse Möglichkeit, die noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit gelangt ist. Unter diesen Begriff fällt nun aber alle und jede Veränderung, alles Werden und Vergehen; nur auf die absolute Entstehung und Vernichtung würde er nicht zutreffen, da bei dieser auch der Stoff hervorgebracht oder aufgehoben würde, eine solche nimmt aber Aristoteles auch gar nicht an [1]). Wenn er daher auch das Werden und | Vergehen für keine Bewegung gelten lassen will, und desshalb sagt, es sei zwar jede Bewegung eine Veränderung, aber nicht jede Veränderung eine Bewegung [2]), so ist doch auch dieses nur ein relativer Unterschied, welcher sich in dem allgemeinen Begriff der Bewegung aufhebt; wesshalb auch Aristoteles selbst anderwärts [3]) „Bewegung" und „Veränderung" gleichbedeutend gebraucht. Das nähere über die verschiedenen Arten der Bewegung gehört der Physik an.

Alle Bewegung ist also ein mittleres zwischen potentiellem und aktuellem Sein, eine Möglichkeit, die zur Wirklichkeit hinstrebt, und eine Wirklichkeit, die noch an die Möglichkeit gebunden ist, eine unvollendete Wirklichkeit. Von der blossen

mannigf. Bedeutung des Seienden nach Arist. S. 58) Erklärung, wonach die Bewegung die Aktualität sein soll, die ein in Möglichkeit Seiendes „zu diesem in Möglichkeit Seienden" macht, „die ein Mögliches als Mögliches constituirt oder formirt", ist sprachlich und sachlich gleich unstatthaft. Jenes, denn die Entelechie des *δυνάμει ὂν* ist nicht die, wodurch das *δυν. ὂν* erst entsteht. Dieses, denn wenn z. B. das Erz, welches der Möglichkeit nach Bildsäule ist, zur Bildsäule geformt wird, so besteht seine *κίνησις* nicht darin, dass es *δυνάμει ἀνδριὰς*, d. h. Erz, wird. Arist. hat sich aber auch über den Sinn seiner Definition im unmittelbar folgenden unzweideutig ausgesprochen, und ebenso der Verfasser von Metaph. XI, 9.

1) S. o. 314, 2. 317, 2.

2) Phys. V, 1. 225, a, 20. 34 u. ö. s. u.

3) Z. B. Phys. III, 1. 201, a, 9 ff. c. 2, Anf. IV, 10, Schl. VIII, 7. 261, a, 9 u. ö.

Potentialität unterscheidet sie sich dadurch, dass sie Entelechie ist, von der reinen Energie als solcher dadurch, dass in der Energie die auf einen Zweck gerichtete Thätigkeit zugleich ein Erreichthaben des Zwecks ist, das Denken z. B. im Suchen zugleich geistiger Besitz des Gedachten, wogegen die Bewegung im Erreichen des Ziels erlischt, und darum nur ein unvollendetes Streben ist [1]). Auch jede bestimmte Bewegung ist daher Uebergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten, von dem, was ein Ding zu sein aufhört, in das, was es erst werden soll; wo kein Gegensatz ist, da ist auch keine | Veränderung [2]). Aus diesem Grunde setzt nun alle Bewegung zweierlei voraus, ein Bewegendes und ein Bewegtes, ein aktuelles und ein potentielles Sein. Das blos Potentielle kann keine Bewegung erzeugen, denn ihm fehlt die Energie, das Aktuelle als solches ebensowenig, denn in ihm ist nichts unvollendetes und unentwickeltes; die Bewegung ist nur zu begreifen als die Wirkung des Aktuellen,

1) Phys. III, 2. 201, b, 27: *τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσὸν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια.* Sie sei desshalb weder eine *στέρησις*, noch eine *δύναμις*, noch eine *ἐνέργεια ἁπλῆ*. (Dasselbe Metaph. XI, 9. 1066, a, 17). VIII, 5. 257, b, 6: *κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶ δυνάμει κινούμενον οὐκ ἐντελεχείᾳ· τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει. ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.* Metaph. IX, 6. 1048, b, 17: *ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἡ ἰσχνασία, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος, ἀλλ' ἐκείνῃ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις . . . οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν* u. s. w. *ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.* Vgl. c. 8. 1050, a, 23 ff. und oben S. 350, 1. De an. II, 5. 417, a, 16: *καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις ἀτελὴς μέντοι.* III, 7. 431, a, 6: *ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου.*

2) Phys. V, 1. 224, b, 26 ff. 225, a, 10. Metaph. VIII, 1. 1042, a, 32. XII, 2. 1069, a, 13: *εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθέκαστον αἱ μεταβολαί· ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.* Vgl. S. 315 f.

oder der Form, auf das Potentielle oder die Materie [1]), und auch in dem, was sich selbst bewegt, muss doch immer das Bewegende ein anderes sein als das Bewegte, wie in den lebenden Wesen die Seele ein anderes ist als der Leib, und in der Seele selbst, wie wir unten noch finden werden, der thätige Theil ein anderer, als der leidende [2]). So wenig daher ohne den Stoff oder das potentielle Sein ein Werden möglich wäre, so wenig ist es ohne ein | Wirkliches möglich, das ihm als bewegende Ursache vorausgeht, und auch wo sich ein Einzelwesen aus der blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt, wo mithin jene in ihm selbst früher ist, als diese, muss ihm doch ein anderes Einzelwesen in aktueller Existenz vorangehen: das organische Individuum entsteht aus dem Samen, aber der Same wird von einem andern Individuum hervorgebracht — das Ei ist nicht früher, als die Henne [3]). Ebenso aber umgekehrt: wo ein Wirkliches

1) Phys. III, 2 (S. 353, 1). VIII, 5. 257, b, 8. Metaph. IX, 8 bes. 1050, b, 8 ff. XII, 3. s. o. 314, 2 g. E. Phys. VII, 1: *ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι:* auch bei dem scheinbar sich selbst bewegenden könne die bewegte Materie nicht zugleich das Bewegende sein, denn wenn ein Theil derselben ruhe, so ruhe auch das Ganze, Ruhe und Bewegung des sich selbst bewegenden aber könne nicht von einem anderen abhängig sein. Der wahre Grund jener Bestimmung ist indessen der oben und Phys. III, 2 angegebene. Gen. et corr. II, 9: weder die Form für sich, noch die Materie für sich erkläre das Werden; *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ποιεῖν καὶ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως.* Weiteres S. 314 ff.

2) S. vor. Anm. und Phys. III, 4. 255, a, 12: ein *συνεχὲς καὶ συμφυὲς* kann unmöglich sich selbst bewegen; *ᾗ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μὴ ἁφῇ, ταύτῃ ἀπαθές* (vgl. Metaph. IX, 1. 1046, a, 28)· *ἀλλ' ᾗ κεχώρισται, ταύτῃ τὸ μὲν πέφυκε ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν.* Kein einheitliches Wesen bewegt demnach sich selbst, *ἀλλ' ἀνάγκη διῃρῆσθαι τὸ κινοῦν ἐν ἑκάστῳ πρὸς τὸ κινούμενον, οἷον ἐπὶ τῶν ἀψύχων ὁρῶμεν, ὅταν κινῇ τι τῶν ἐμψύχων αὐτά· ἀλλὰ συμβαίνει καὶ ταῦτα ὑπό τινος ἀεὶ κινεῖσθαι· γένοιτο δ' ἂν φανερὸν διαιροῦσι τὰς αἰτίας.* c. 5. 257, b, 2: *ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φορὰν, ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει* u. s. w. *ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν* u. s. w. (s. S. 353, 1). Von einer „Identität des Bewegenden und Bewegten" (Biese Phil. d. Arist. I, 402, 7. 481) kann daher gerade nach Aristoteles am wenigsten gesprochen werden, und dass es solches gibt, das zugleich bewegt und bewegt wird (Phys. III, 2. 202, a, 3 u. o.), beweist nach den eben angeführten Erklärungen nicht das geringste dafür.

3) Metaph. IX, 8. 1049, b, 24: *ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται το*

mit einem Möglichen zusammentrifft, und keine äussere Hemmung dazwischentritt, da entsteht immer die entsprechende Bewegung [1]). Der Gegenstand, worin diese ihren Sitz hat, ist das Bewegte, oder der Stoff, der, von welchem sie bewirkt wird, das Bewegende oder die Form, so dass sie also eine gemeinsame Thätigkeit beider ist, die aber in entgegengesetzter Richtung von ihnen ausgeht [2]): von dem Bewegenden, indem es das Bewegte

ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου. 1050, b, 3: φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως· καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. XII, 3 (s. o. 314, 2 g. E.). XII, 5. 1071, b, 22 ff. c. 6. 1072, a, 9: πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως . . εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. Gen. an. II, 1. 734, b, 21: ὅσα φύσει γίνεται ἢ τέχνῃ ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου. Phys. III, 2, Schl.: εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν, . . ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ, οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον. Ebd. c. 7. VIII, 9. 265, a, 22. Metaph. VII, 7. c. 9, Schl. IX, 9 Schl. XII, 7. 1072, b, 30 ff. De an. II, 4, Anf. III, 7, Anf. Vgl. auch S. 328.

1) Phys. VIII, 4. 255, a, 34 ff. Nur eine scheinbare Ausnahme von diesem Satze macht auch Metaph. IX, 5 mit der Bemerkung (1047, b, 35): es sei zwischen den vernunftlosen und den vernünftigen Kräften zu unterscheiden; κἀκείνας . . . ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται (unter den Bedingungen, unter denen sie zu wirken und zu leiden vermögen) τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη· αὗται μὲν γὰρ (die vernunftlosen) πᾶσαι μία ἑνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τἀναντία (so dass sie, wenn ihr Vermögen nothwendig wirkte, entgegengesetztes zugleich wirken müssten). Denn auch bei den letzteren tritt die Wirkung mit Nothwendigkeit ein, sobald die Willensentscheidung erfolgt ist: ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει, ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχῃ καὶ πλησιάζῃ τῷ παθητικῷ (1048, a, 11); nach der einen oder der anderen Seite aber muss sich der Wille entschieden haben, wenn die Bedingungen des Wirkens vorhanden sein sollen: entgegengesetztes zugleich zu bewirken, ist unmöglich, οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἡ δύναμις (Z. 22). Schliesslich gilt daher auch hier, dass die Wirkung nothwendig eintritt, wenn Wirkendes und Leidendes so beschaffen sind, ὡς δύνανται ποιεῖν καὶ πάσχειν. Der allgemeine Grund davon wurde schon S. 349 f. angegeben.

2) Phys. III, 3, wo diess ausführlich erörtert wird. V, 1. 224, b, 4. ebd. Z. 25: ἡ κίνησις οὐκ ἐν τῷ εἴδει ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ κινητῷ κατ' ἐνέργειαν. VII, 3: die ἀλλοίωσις kommt nur beim Körperlichen vor. De an. III, 2. 426, a, 2: εἰ δ' ἔστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος

zu der in ihm angelegten Thätigkeit anregt, von dem Bewegten, indem es dieselbe vollzieht[1]). Die Wirkung des Bewegenden auf das Bewegte denkt sich Aristoteles durch eine fortdauernde Berührung beider bedingt[2]), und diese Bestimmung erscheint ihm so nothwendig, | dass er auch von dem schlechthin Unkörperlichen behauptet, es wirke durch Berührung: selbst das

ἐν τῷ ποιουμένῳ . . . ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται. διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι . . . ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι. Weiteres S. 330.

1) Vgl. S. 349 f.

2) Phys. III, 2, Schl.: ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν· συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινητικοῦ, ὥσθ᾽ ἅμα καὶ πάσχει. VII, 1. 242, b, 24. VII, 2, Anf.: τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν . . . ἅμα τῷ κινουμένῳ ἐστί· λέγω δὲ τὸ ἅμα, ὅτι οὐδέν ἐστιν αὐτῶν μεταξύ· τοῦτο γὰρ κοινὸν ἐπὶ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντός ἐστιν, was sofort von allen Arten der Bewegung bewiesen wird. Ebd. VIII, 2. 255, a, 34. c. 1. 251, b, 1 ff. Gen. et corr. I, 6. 322, b, 21. c. 9. 327, a, 1. Gen. an. II, 1. 734, a, 3: κινεῖν τε γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον. Metaph. IX, 5 (S. 355, 2). Vgl. S. 357, 3. Dass diese Berührung des Bewegenden mit dem Bewegten nach Aristoteles nicht blos eine einmalige, durch die es nur den ersten Anstoss erhielte, sondern eine während der ganzen Dauer der Bewegung fortgehende sein soll, erhellt namentlich aus seinen Annahmen über die Wurfbewegung. Hier scheint sich ein Körper zu bewegen, nachdem er aufgehört hat, mit dem Bewegenden in Berührung zu stehen. Diess kann aber Aristoteles nicht zugeben; er nimmt daher an (Phys. VIII, 10. 266, b, 27 ff. 267, b, 11 vgl. IV, 8. 215, a, 14. De insomn. 2. 459, a, 29 ff.), der Werfende bewege zugleich mit dem geworfenen Körper auch das Medium, durch welches der letztere sich bewegt (wie Luft oder Wasser), und zunächst von diesem gehe die Bewegung des Geworfenen aus, wenn es sich vom Werfenden entfernt hat. Weil aber diese Bewegung fortgeht, nachdem die des Werfenden schon aufgehört hat, während doch nach seiner Voraussetzung die des Mediums zugleich mit der des Werfenden aufhören muss, greift er zu der seltsamen Auskunft, dass das Medium noch bewegen könne, wenn es auch selbst nicht mehr bewegt werde: οὐχ ἅμα παύεται κινοῦν καὶ κινούμενον, ἀλλὰ κινούμενον μὲν ἅμα ὅταν ὁ κινῶν παύσηται κινῶν, κινοῦν δὲ ἔτι ἐστίν (267, a, 5). Das Gesetz der Trägheit, kraft dessen jede Bewegung fortdauert, bis sie durch eine Gegenwirkung aufgehoben wird, ist ihm demnach noch nicht bekannt. — Wie sich freilich die natürliche Bewegung der Elemente, vermöge deren jedes derselben dem ihm eigenthümlichen Ort zustreben soll, aus einer Berührung mit einem Bewegenden ableiten lasse, würde schwer zu sagen sein; ist doch durch das, was Phys. VIII, 4. 254, b, 33 ff. De coelo IV, 3, Schl. steht, nicht einmal dargethan, dass sie überhaupt von anderem bewegt werden.

Denken soll das Gedachte durch Berührung desselben in sich aufnehmen [1]), — das Gedachte verhält sich aber zum Denkenden, wie die Form zur Materie [2]) — und ebenso soll sich die Gottheit als das erste Bewegende, wie wir sogleich finden werden, mit der Welt berühren [3]). Welche Bedeutung freilich dieser Ausdruck beim Unkörperlichen haben kann, hat Aristoteles nicht weiter erläutert. |

Aus diesem Begriff der Bewegung folgt nun, dass die Bewegung überhaupt so ewig ist, wie die Form und der Stoff, deren wesentliche Beziehung sie darstellt [4]), dass sie weder Anfang noch Ende hat [5]). Denn wenn sie angefangen hätte, so müssten vor diesem Anfang Bewegendes und Bewegtes entweder schon gewesen sein, oder nicht. Sind sie nicht gewesen, so müssten sie erst geworden sein, es hätte mithin vor der ersten Bewegung schon eine Bewegung stattgefunden. Sind sie gewesen, so lässt es sich nicht denken, dass sie nicht auch bewegt hätten, wenn es damals schon in ihrer Natur lag, zu bewegen; war diess aber nicht der Fall, so hätte erst eine Wirkung eintreten müssen, durch welche sie diese Beschaffenheit erhielten, wir hätten also auch in diesem Fall eine Bewegung vor der Bewegung. Das gleiche gilt aber auch nach der anderen Seite hin. Das Aufhören einer Bewegung ist immer durch eine andere Bewegung bedingt, die der ersten ein Ende macht: wie wir dort zu einer Veränderung geführt würden, welche der ersten

1) Vgl. S. 195, 6.

2) Metaph. XII, 9. 1074, b, 19. 29. De an. III, 4. 429, b, 22. 29 ff.

3) Gen. et corr. I, 6. 322, b, 21: nichts kann auf anderes wirken, was sich nicht mit ihm berührt, und bei allem, was zugleich bewegt und bewegt wird, muss diese Berührung gegenseitig sein (323, a, 20 ff.); *ἔστι δ' ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινοῦν ἅπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου* (das Berührende berühre kein solches, von dem es wieder berührt wird) . . . *ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν· φαμὲν γὰρ ἐνίοτε τὸν λυποῦντα ἅπτεσθαι ἡμῶν, ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐκείνου.* Dass diess freilich nicht mehr ist, als ein Spiel mit Worten, liegt am Tage.

4) Ueber diese S. 314, 2. 317, 2.

5) M. vgl. zum folgenden: Siebeck Die Lehre d. Ar. v. d. Ewigkeit d. Welt. (Untersuch. z. Phil. d. Griechen. Halle. 1873. S. 137—189.)

vorangienge, so hier zu einer, welche der letzten nachfolgte [1]). Die Bewegung ist mithin ohne Anfang und Ende, die Welt ist nie entstanden und wird nie vergehen [2]). |

Ist aber auch die Bewegung nach dieser Seite hin unendlich, so muss sie doch nach einer andern begrenzt sein. Wenn jede Bewegung als solche ein Bewegendes voraussetzt, so lässt sich die Bewegung überhaupt nur unter der Voraussetzung eines Bewegenden erklären, das nicht wieder durch anderes bewegt wird, denn andernfalls kämen wir zu einer unendlichen Reihe der bewegenden Ursachen; aus einer solchen könnte aber niemals eine wirkliche Bewegung hervorgehen, weil sie nie zu einer ersten Ursache führte, ohne welche doch keine von allen folgenden wirken könnte; und dieser Folgerung lässt sich auch nicht durch die Annahme ausweichen, dass das Bewegte sich gegenseitig bewege, denn das Bewegende muss immer schon sein, was das Bewegte erst wird [3]), dasselbe kann also nicht zugleich und in derselben Beziehung bewegend und bewegt sein. Es muss also ein erstes Bewegendes geben. Dieses könnte nun entweder selbst wieder ein Bewegtes und mithin ein sich selbst Bewegendes sein, oder ein Unbewegtes. Der erste von diesen Fällen führt aber auf den zweiten zurück, da auch in dem sich selbst Bewegenden immer das Bewegende von dem Bewegten verschie-

1) Das obige bildet den wesentlichen Inhalt der Erörterung Phys. VIII, 1. Dass die Bewegung ewig sein müsse, sagt auch Metaph. XII, 6, 1071, b, 6: *ἀλλ᾽ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν.* Wenn ferner die Zeit ohne Anfang und Ende ist (hierüber S. 296, 5 2. Aufl.), muss es auch die Bewegung sein, da die Zeit, wie wir finden werden, ohne Bewegung nicht gedacht werden kann. Vgl. Phys. VIII, 1. 251, b, 12: *εἰ δή ἐστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστὶν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι*, und nachdem die Unbegrenztheit der Zeit nach beiden Seiten dargethan ist, Z. 26: *ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.* Hierauf, wie es scheint, zurücksehend, fährt Metaph. a. a. O. fort: *οὐδὲ χρόνον· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου. καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος.* Das gleiche liesse sich aus dem Satze (Phys. VI, 6. 236, b, 32 ff. Metaph. IX, 8. 1050, b, 3) ableiten, dass jeder Veränderung und Thätigkeit eine andere vorangehen müsse.

2) In dieser Gestalt, in der Frage nach der Ewigkeit der Welt, wird uns der vorliegende Gegenstand S. 329 2. Aufl. noch einmal beschäftigen.

3) Vgl. S. 353 f.

den sein muss. Es muss mithin ein Unbewegtes geben, welches der Grund aller Bewegung ist[1]). Oder wie diess anderwärts kürzer gezeigt wird: da alle Bewegung von einem Bewegenden ausgehen muss, so setzt eine anfangslose Bewegung ein Bewegendes voraus, das ebenso ewig ist, als sie selbst, und das als die Voraussetzung aller Bewegung unbewegt sein muss[2]). Es gibt demnach überhaupt dreierlei: solches, das nur bewegt wird, und nicht | bewegt (die Materie), solches das bewegt und bewegt wird (die Natur), und solches, das nur bewegt, aber nicht bewegt wird (die Gottheit)[3]). — Wie wenig übrigens diese Bestimmung im aristotelischen System allein steht, konnte auch schon unsere frühere Erörterung zeigen. Das Wirkliche im höchsten Sinn kann nur in der reinen Form ohne Stoff, nur in dem absoluten Subjekt liegen, welches als die vollendete Form zugleich die bewegende Kraft und der Zweck der Welt ist[4]). Die Stufenreihe des Seins, welche vom ersten formlosen Stoff aufsteigend sich erhebt, kommt erst in der Gottheit zu ihrem Abschluss. Und von dem letzteren Gesichtspunkt war Aristoteles wirklich in seiner Schrift über die Philosophie beim Beweis für's Dasein Gottes ausgegangen[5]). In der gleichen Schrift hatte er den Götterglauben aus zwei Quellen abgeleitet: aus der Selbstbetrachtung, welche in dem Ahnungsvermögen der Seele die Spuren

1) Phys. VIII, 5 vgl. VII, 1 auch II (*α*), 2, wo ausgeführt wird, dass weder die bewegenden, noch die formalen, noch auch die Zweckursachen einen Rückgang ins unendliche gestatten.

2) Metaph. XII, 6. 1071, b, 4: *ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταὶ, πάντα φθαρτά. ἀλλ᾿ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν.* c. 7. 1072, a, 21: *ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον . . . ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ.*

3) Phys. VIII, 5. 256, b, 20. Metaph. XII, 7. 1072, a, 24 (nach Bonitz' Ergänzung). De an. III, 10. 433, b, 13.

4) Vgl. S. 311. 328 f. und was S. 364 f. über die Gottheit als die höchste Form, die reine Energie, den obersten Endzweck anzuführen sein wird. Metaph. XII, 7. 1072, a, 35: *ἔστιν ἄριστον ἀεὶ* (in jeder Reihe des Seienden) *ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.*

5) Simpl. De coelo 130, Schol. in Ar. 487, a, 6 (Ar. Fr. 15): *λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας* (s. o. 58, 2. 60). „*καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ἐστὶν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον.*“

des Göttlichen aufzeige, und aus der Betrachtung des Himmels [1]; wie laut die Schönheit und Ordnung des Weltganzen von der Gottheit zeuge, führt er | in einem bekannten Bruchstück aus [2]. Auch diese Darstellungen finden ihre Berechtigung in seinem System, wenn wir auch immerhin einzelnes darin ohne Zweifel aus ihrer minder strengen Haltung oder aus einer älteren, dem Platonismus noch näher stehenden, Gestalt seiner Philosophie zu erklären haben. Das Ahnungsvermögen, da ssich in weissagenden Träumen und enthusiastischen Zuständen offenbart, ist nur eine unklare Aeusserung jener Kraft, welche als thätiger Verstand das Band zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist

1) Fr. 13 b. Sext. Math. IX, 20: *Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ᾽ ἀπ᾽ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὶν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν γάρ, φησὶν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ᾽ ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων.* So lasse ja Homer Patroklus und Hektor im Sterben Weissagungen aussprechen. *ἐκ τούτων οὖν, φησὶν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεὸν τὸ καθ᾽ ἑαυτὸν [-ὸ] ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ᾽ ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.*

2) In dem glänzend geschriebenen Fr. 14 (wahrscheinlich gleichfalls aus *π. φιλοσοφίας*) b. Cic. N. D. II, 37, 95, welches in seinem Anfang an das platonische Bild von den Höhlenbewohnern (Rep. VII, Anf.) erinnert: *si essent, qui sub terra semper habitavissent, . . . accepissent autem fama et auditione, esse quoddam numen et vim Deorum: deinde aliquo tempore, patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria coelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent adspexissentque solem ejusque tum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto coelo luce diffusa: cum autem terras nox opacasset, tum coelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: haec cum viderent profecto et esse Deos et haec tanta opera Deorum esse arbitrarentur.* Nach Cic. N. D. II, 49, 125 scheint Arist. auch den Instinkt der Thiere zur teleologischen Begründung des Götterglaubens benützt zu haben.

bildet[1]); die Schönheit der Welt, der harmonische Zusammenhang ihrer Theile, die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung, die Herrlichkeit der Gestirne und die unverbrüchliche Ordnung ihrer Bewegungen weist nicht allein auf die Sterngeister, in denen wir später die Lenker der himmlischen Sphären erkennen werden, sondern auch über sie hinaus auf das Wesen, von welchem die einheitliche Bewegung des Weltganzen und die Zusammenstimmung alles Einzelnen zum Ganzen allein ausgehen kann[2]).

1) Hierüber tiefer unten.

2) M. vgl. hierüber, ausser der S. 364, 6 anzuführenden Stelle De coelo I, 9, Metaph. XII, 7. 1072, a, 35 ff. (s. u.), wo die Gottheit als das ἄριστον oder das οὗ ἕνεκα bezeichnet und eben hieraus ihre bewegende Einwirkung auf die Welt hergeleitet wird; namentlich aber c. 10, wo die Frage erörtert wird: ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως, ὥσπερ στράτευμα. Bei einem solchen liege nämlich das Gute sowohl in dem Feldherrn, als in der Ordnung des Ganzen, in jenem aber noch ursprünglicher, als in dieser. Mit einem Heere wird nun das Weltganze verglichen: πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει, ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηθὲν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, nur dass jedes Wesen von dieser Ordnung um so vollständiger beherrscht werde, je edler es sei, ähnlich wie in einem Hauswesen, wo die Freien einer strengeren Geschäftsordnung unterworfen seien, als die Sklaven. τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον. Alle anderen Systeme, ausser dem aristotelischen, müssen von entgegengesetzten Principien ausgehen, dieses nicht, οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐθέν (1075, b, 21. 24). Nehme man vollends mit Speusippus eine ganze Reihe ursprünglicher Principien an, so hebe man den Zusammenhang alles Seins auf (m. s. die Stelle 1. Abth. S. 854, 1); τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.“ Vgl. XIV, 3. 1090, b, 19, wo Demselben entgegengehalten wird: οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. Von dem gleichen Gesichtspunkt geht Fr. 16 aus, welches freilich nur von einem unbekannten Scholiasten überliefert ist, wenn Arist. hier sagt: falls man mehrere ἀρχαὶ annehmen wollte, müssten sie entweder ungeordnet oder geordnet sein. Jenes lasse sich aber nicht annehmen, da aus Ungeordnetem keine Naturordnung, kein κόσμος, hätte entstehen können; εἰ δὲ τεταγμέναι, ἢ ἐξ ἑαυτῶν ἐτάχθησαν ἢ ὑπὸ ἔξωθέν τινος αἰτίας; auch in dem ersteren Fall aber ἔχουσί τι κοινὸν τὸ συνάπτον αὐτὰς κἀκεῖνο ἡ ἀρχή. Die Vergleichung der Weltordnung mit der eines Heeres wird bei Sext. Math. IX, 26 f. weiter ausgeführt; vielleicht, wie Heitz Arist. Ar. Fr. S. 36 vermuthet, nach Arist. π. φιλοσοφίας.

Wenn daher | Aristoteles an den angeführten Orten den Beweis für das Dasein Gottes, nach dem sokratischen und platonischen Vorgang [1]), auf teleologischem Weg führte, und wenn er anderswo die zweckmässig wirkende Naturkraft der Gottheit gleichsetzt [2]), so ist diess nicht blos eine Anbequemung an unwissenschaftliche Vorstellungen, sondern es hat in seinem System einen guten Sinn: die Einheit und Zweckmässigkeit der Welt lässt sich eben nur aus der Einheit der obersten Ursache erklären. Indessen hat der Philosoph in seinen Hauptwerken den Beweis für die Wirklichkeit des höchsten Wesens nicht ohne Grund gerade an die Untersuchung über die Bewegung angeknüpft, denn diese ist es, durch welche das Veränderliche am unmittelbarsten auf das Unveränderliche als die Bedingung aller Veränderung hinweist.

Wie nun dieses höchste Sein näher zu bestimmen ist, ergibt sich aus dem bisherigen. Da die Bewegung ewig ist, so muss sie auch stetig (*συνεχὴς*) sein, sie kann mithin nur Eine sein. Eine Bewegung aber ist die, welche von Einem Bewegenden und Einem Bewegten ausgeht; das erste Bewegende ist also nur Eines, und dieses muss ebenso ewig sein, als es die Bewegung selbst ist [3]). Dass ferner dieses Eine schlechthin unbewegt ist, erhellt | ausser dem früher bemerkten auch aus der Stetigkeit und Gleichmässigkeit der Bewegung; denn was bewegt wird, das kann, da es selbst sich verändert, keine ununterbrochene und gleichförmige Bewegung mittheilen [4]); das erste Bewegende ist demnach ein solches, dessen Wesen die Möglichkeit des Andersseins ausschliesst [5]), es ist unveränderlich und

1) S. 1. Abth. S. 143 ff. 786.

2) De coelo I, 4, Schl.: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.*

3) Phys. VIII, 6. 259, a, 13. Metaph. XII, 8. 1073, a, 23 ff., wo gleichfalls in Betreff der *πρώτη ἀΐδιος καὶ μία κίνησις*, der des Fixsternhimmels, ausgeführt wird, dass jede einheitliche Bewegung eine einheitliche bewegende Ursache voraussetze. Vgl. S. 361, 2. Ueber Stetigkeit und Einheit der Bewegung wird im nächsten Kapitel weiter zu sprechen sein.

4) Phys. VIII, 6. 259, b, 22. c. 10. 267, a, 24 ff.

5) In dem von Simpl. De coelo (130, 45 K. Schol. in Ar. 487, a, 6) erhaltenen Fr. 15 aus der Schrift *π. φιλοσοφίας* wird diese Unveränderlichkeit der Gottheit damit bewiesen, dass das *κράτιστον* weder durch ein anderes eine Veränderung erleiden noch in sich selbst das Bedürfniss einer

schlechthin nothwendig, und eben diese seine absolute Nothwendigkeit ist der Zusammenhalt der Welt [1]). Ebendamit ist nun auch seine Unkörperlichkeit gegeben. Nur dasjenige ist ja unvergänglich, dessen Nichtsein unmöglich ist, alles dagegen, was blos möglich ist, ist vergänglicher Natur [2]); nur das kann als erstes Bewegendes wirken, in dem gar nichts von unverwirklichter Möglichkeit ist [3]). Das Mögliche als solches ist aber das

solchen empfinden könne. (Dass auch diese Ausführung noch zu dem aristotelischen Bruchstück gehört, muss ich Bernays Dial. d. Arist. 113. Heitz Ar. Fragm. S. 37 zugeben. Als Vorbild diente derselben, wie schon Simpl. bemerkt, die Stelle der platonischen Republik II, 380, D ff.) Den gleichen Grund gibt aber auch De coelo I, 9 (s. S. 364, 6) für die Unveränderlichkeit Gottes, und Metaph. XII, 9, 1074, b, 26 dafür an, dass die Gottheit immer nur dasselbe denken könne; vgl. S. 366, 2.

1) Metaph. XII, 7. 1072, b, 7: *ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς . . ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ καλῶς* (d. h. sofern es nothwendig ist, ist es gut, denn, wie diess sogleich erklärt wird, seine Nothwendigkeit ist weder eine äussere noch eine blos relative, sondern die absolute, das *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως, ἀλλ' ἁπλῶς ἀναγκαῖον*) . . *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.*

2) Nachdem Arist. Metaph. IX, 8 den Satz, dass die *ἐνέργεια* früher sei als die *δύναμις*, und zwar *λόγῳ, χρόνῳ* und *οὐσίᾳ*, nach diesen drei Beziehungen erläutert hat, fährt er 1050, b, 6 (im Anschluss an das S. 354, 3 angeführte) fort: *ἀλλὰ μὴν καὶ κυριωτέρως* (die Wirklichkeit hat ein höheres Sein, als die *δύναμις*). *τὰ μὲν γὰρ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον.* Diess wird nun so bewiesen: was blos möglich ist, kann sowohl sein, als nichtsein. *τὸ δ' ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτὸν, ἢ ἁπλῶς, ἢ τοῦτο αὐτὸ* (in Beziehung auf das), *ὃ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι* (jenes, wenn ich sage: „es ist möglich, dass A nicht existire", dieses, wenn ich sage: „es ist möglich, dass A nicht an diesem Ort, oder nicht so gross, oder nicht so beschaffen sind") . . . *ἁπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν* (schlechthin vergänglich aber ist das, was seiner Substanz nach nichtsein kann). *οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὂν ἁπλῶς . . . οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων.*

3) Metaph. XII, 6. 1071, b, 12: wenn es ein *κινητικὸν* gäbe, das nicht in Thätigkeit wäre, so wäre keine ewige und ununterbrochene Bewegung; *ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν.* Es wäre aber auch keine, *εἰ ἐνεργήσει ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* Den leitenden Gedanken dieser Beweisführungen: *ἐνδέχεσθαι ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις*, spricht Arist. auch Phys. III, 4. 203, b, 30 aus, und Metaph. IX, 4 zeigt er, es sei unzulässig, zu sagen, *ὅτι*

Stoffliche: ein Wirkliches ohne alle blosse Möglichkeit kann nur das stofflose, und daher von aller Körperlichkeit freie Wesen sein [1]). Nur das Unkörperliche ist auch unveränderlich [2]), alles dagegen, was einen Stoff hat, ist der Bewegung und dem Wechsel unterworfen [3]), kann sich so oder anders verhalten [4]). Alles Körperliche ferner hat eine Grösse, und jede Grösse ist begrenzt, das Begrenzte aber kann unmöglich eine unendliche Wirkung, wie die ewige Bewegung, hervorbringen, da Begrenztes so wenig eine unbegrenzte, als Unbegrenztes eine begrenzte Kraft hat [5]). Das erste Bewegende muss also schlechthin unkörperlich, untheilbar und ausser dem Raume, ohne Bewegung, Leiden und Veränderung, es muss mit Einem Wort die absolute Wirklichkeit, die reine Energie sein [6]); woraus dann auch wieder | um-

δυνατὸν μὲν τοδὶ, οὐκ ἔσται δέ, woraus unmittelbar folgt, dass man nie sagen kann: etwas, das seiner Natur nach nicht sein kann, werde nie nicht sein; dass mithin das, was nie nicht ist, (das *ἀΐδιον*) kein solches sein kann, in dessen Natur es liegt, nichtsein zu können.

1) Vgl. S. 318 ff. und Metaph. XII, 6. 1071, b, 20: *ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. ἐνεργείᾳ ἄρα.*

2) Wie diess nach dem früheren keines Beweises mehr bedarf. Alle Veränderung ist ja Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; dieser Uebergang ist nur da abgeschnitten, wo kein Stoff, mithin kein *δυνάμει ὄν* ist. Vgl. ausser S. 330, 5 auch Phys. VI, 4, Anf. den Nachweis, dass alles, was sich verändert, theilbar sein müsse. So werden wir auch finden, dass die Seele an sich selbst unbewegt sein soll.

3) Phys. VIII, 6. 259, b, 18. Vgl. vor. Anm. und S. 337, 3.

4) S. S. 363, 3. Metaph. VII, 7. 1032, a, 20. c. 10. 1035, a, 25.

5) Phys. VIII, 10. 266, a, 10 ff. 267, b, 17. Metaph. XII, 7, Schl.

6) Metaph. XII, 7. (s. o. S. 363, 1) c. 8. 1074, a, 35 vgl. d. vor. u. d. folg. Anm. De coelo I, 9. 279, a, 16: *ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ᾽ ἔστιν οὔτε ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα. φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ᾽ ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ᾽ ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ᾽ ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα.* Nach einigen Bemerkungen über den Ausdruck *αἰὼν* fährt sodann Aristoteles fort: *τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ᾽ ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν.* So sei ja anerkannt, dass die höchste Gottheit (*τὸ θεῖον πᾶν τὸ πρῶτον καὶ*

gekehrt mittelst des Satzes, dass alles Vielfache einen Stoff habe, auf die Einheit des obersten Princips und des von ihm Bewegten zurückgeschlossen wird[1]). Der Grund aller Bewegung, oder die Gottheit, ist mithin überhaupt das reine Wesen, die absolute Form (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*), die schlechthin unkörperliche Substanz. Diese ist aber das Denken. Nicht allein im körperlichen Dasein ist die Form an den Stoff gebunden, sondern auch die Seele hat eine wesentliche Beziehung zum Leibe, nur das reine, für sich seiende Denken ist frei von aller Materialität. Nur im Denken ist auch eine vollkommene Thätigkeit. Weder die hervorbringende (*ποιητική*) noch die handelnde (*πρακτική*) Thätigkeit ist vollkommen, weil beide ihren Zweck ausser sich haben, und insofern gleichfalls eines Stoffes bedürfen[2]); | das höchste Wesen aber hat keinen Zweck ausser sich, weil es selbst der letzte Zweck ist[3]). Auch im Denken ist nun freilich die Möglichkeit noch von der Wirklichkeit, die Fähigkeit zu denken

ἀκρότατον) unveränderlich sein müsse. *οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅ τι* (Nominat.) *κινήσει . . :, οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθὲν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὑτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν.* (Vgl. S. 362, 5.) Ob diese Schilderung freilich auf das erste Bewegende oder das erste Bewegte (die äusserste Himmelssphäre) zu beziehen sei, darüber waren schon die alten Ausleger getheilter Meinung: nach Simpl. z. d. St. gab Alexander, und so wohl auch seine peripatetischen Vorgänger, der zweiten, die jüngeren (neuplatonischen) Exegeten der ersten Erklärung den Vorzug. Für Alexanders Ansicht scheinen im folgenden die Worte: *καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως* zu sprechen, falls hier nicht das *κινεῖται* mit einigen der von Simpl. benützten Handschriften in *κινεῖ* zu verwandeln ist; indessen kann als Subjekt hiefür füglich *ὁ οὐρανὸς* ergänzt werden, wenn auch im vorhergehenden von der Gottheit gesprochen wurde. Diess aber müssen wir desshalb annehmen, weil der Gegenstand dieser Erörterung ausdrücklich als das bezeichnet wird, was *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω φορὰν* ist, als das unkörperliche, unbewegliche, allumfassende, das *θεῖον πρῶτον καὶ ἀκρότατον*, der Grund alles Seins und Lebens.

1) Metaph. XII, 8. 1074, a, 31: *ὅτι δὲ εἷς οὐρανὸς, φανερόν· εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί· ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν . . τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.*

2) Vgl. S. 368, 1.

3) De coelo II, 12. 292, b, 4: *τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσὶν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα.*

von dem wirklichen Denken (der *θεωρία*) zu unterscheiden. Allein auf die Gottheit findet dieser Unterschied keine Anwendung, denn in ihr kann keine Möglichkeit sein, die nicht zur Wirklichkeit herausgearbeitet wäre, wie es denn auch im Menschen nur seine endliche Natur ist, die ihm eine ununterbrochene Denkthätigkeit unmöglich macht; ihr Wesen kann nur in unaufhörlicher, nie schlummernder Betrachtung, in schlechthin vollendeter Thätigkeit bestehen [1]), und diese Thätigkeit kann sich nicht verändern, denn für das Vollkommene würde jede Veränderung ein Verlust an Vollkommenheit sein [2]). Gott ist also die absolute Denkthätigkeit, und eben sofern er diess ist, ist er der absolut Wirkliche und Lebendige, und der Urquell alles Lebens [3]). Was ist aber der Inhalt dieses Denkens? Alles Denken erhält | seinen Werth vom Gedachten, das göttliche Denken kann ihn aber von nichts, was ausser ihm erhalten liegt, und nichts anderes, als das Beste, zum Inhalt haben; das Beste aber ist nur es selbst [4]). Gott denkt mithin sich selbst, und sein

1) Eth. N. X, 8. 1078, b, 20: *τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.* Metaph. XII, 7; vgl. S. 367, 4. c. 9. 1074, b, 28: man könne sich das göttliche Denken weder ruhend, noch auch im blossen Potenzzustande befindlich denken, denn *εἰ μὴ νόησίς* (aktuelles Denken) *ἐστιν, ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως.* Ebd. 1075, b, 7 (nach Bonitz): der reine Nus ist untheilbar; wie daher das discursive menschliche Denken (*ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ὁ τῶν συνθέτων*) sich in einzelnen Augenblicken verhält, wenn es das Vollkommene nicht stückweise, sondern im Ganzen anschaut: *οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.*

2) Metaph. XII, 9. 1074, b, 25: *δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολὴ καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.*

3) Metaph. XII, 7. 1072, b, 28: *φαμὲν δὲ [δὴ] τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.* De coelo II, 3. 286, a, 9: *θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.*

4) Noch weniger kann natürlich ein durch anderes hervorgerufener Affekt in Gott sein; daher der Satz (Eth. N. VIII, 9. 1158, b, 35. 1159, a, 4, bestimmter Eud. VII, 3. 12. 1238, b, 27. 1244, b, 7. 1245, b, 14, und aus dieser Schrift M. Mor. II, 11. 1208, b, 27), dass die Gottheit nicht liebe,

Denken ist Denken des Denkens[1]; so dass also im göttlichen Denken, wie diess beim reinen Geist nicht anders sein kann, das Denken und sein Gegenstand schlechthin zusammenfällt[2]. Dieses wandellose Beruhen des Gedankens in sich selbst, diese untheilbare Einheit des Denkenden und Gedachten[3] ist die absolute Seligkeit Gottes[4].

sondern nur geliebt werde, dass zwischen ihr und den Menschen wegen ihres allzugrossen Abstands von denselben keine *φιλία* stattfinde.

1) Metaph. XII, 9. 1074, b, 17: *εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνὸν, ἀλλ᾽ ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ᾽ ἄλλο κύριον, . . . οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ . . . τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι. . . . πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐθὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν* u. s. w. (S. 366, 2). Z. 29: wenn der *νοῦς* als solcher nur das Vermögen, zu denken, wäre, *δῆλον, ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον· καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι· ὥστ᾽ εἰ φευκτὸν τοῦτο, . . . οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις· αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* c. 7. (s. Anm. 4). De an. III, 6. 430, b, 24: *εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων* (?), *αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν.*

2) S. vor. Anm. u. Metaph. XII, 9: *φαίνεται δ᾽ ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη* u. s. w. *ἢ ἐπ᾽ ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα; ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου μία.* De an. III, 4, Schl. (vgl. c. 5. c. 7, Anf.): *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.*

3) Metaph. XII, 9: 1075, b, 7: *ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην* u. s. w.; s. o. 366, 1.

4) Dieser Gedanke wird c. 7. 1072, b, 14, im unmittelbaren Anschluss an das S. 363, 1 angeführte, so auseinandergesetzt: *διαγωγὴ δ᾽ ἐστὶν* (sc. *τῷ πρώτῳ κινοῦντι*) *οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον. ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια* (so Bonitz mit Recht nach Alexander statt: *ἡ ἡδ. ἐνέργ.*) *τούτου· καὶ διὰ τοῦτο* (d. h. nicht: weil s e i n e Thätigkeit, sondern: weil die Thätigkeit überhaupt Lust ist [s. u. S. 477 2. Aufl.] — die Genauigkeit des Ausdrucks leidet eben hier, wie so oft in diesem Buch, unter seiner übermässigen Kürze) *ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὑτὴν τοῦ καθ᾽ αὑτὸ ἀρίστου καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα* (das für sich seiende Denken geht auf das an und für sich Beste, um so mehr, je mehr es für sich ist). *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.*

Diese Sätze des Aristoteles über den göttlichen Geist enthalten | die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus, sofern hier zuerst die Bestimmung der selbstbewussten Intelligenz in Gott nicht blos aus der religiösen Vorstellung aufgenommen, sondern aus den Principien eines philosophischen Systems folgerichtig abgeleitet wird. Zugleich kommt aber auch hier schon die Schwierigkeit zum Vorschein, deren Lösung die letzte Aufgabe aller theistischen Spekulation ist, den Gottesbegriff so zu bestimmen, dass weder die persönliche Lebendigkeit Gottes über seiner wesentlichen Verschiedenheit von dem Endlichen, noch diese über jener verloren geht. Aristoteles will die Gottheit zwar als selbstbewussten Geist gefasst wissen; dagegen wird ihr nicht blos der Leib und das sinnliche Seelenleben abgesprochen, sondern mit dem Hervorbringen und Handeln wird nothwendig auch das Wollen für etwas mit ihrer Vollkommenheit unvereinbares erklärt[1]), und ihr Denken mit Ausschluss jedes weiteren

τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστ᾽ ἐκεῖνο (das *ἐνεργεῖν* und *ἔχειν*) *μᾶλλον τούτου* (mehr, als die blosse Empfänglichkeit, das ist) *ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον* (und somit das aktuelle Erkennen, nicht die blosse Erkenntnissfähigkeit, das seligste und beste ist. Ueber diese Bedeutung der *θεωρία* s. m. Bonitz Ind. ar. 328, a, 50 ff.). Von diesen Sätzen, welche zunächst (von Z. 18 *ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὑτὴν* an) allgemein zu fassen, und weder auf den göttlichen noch auf den menschlichen Nus zu beschränken sind, wird nun die Anwendung auf jenen gemacht, indem Z. 24 fortfährt: *εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὡδί. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ᾽ αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ* u. s. f. (S. 366, 3). Weiter vgl. m. Eth. X, 8 (s. o. 366, 1). Ebd. VII, 15. 1154, b, 25: *εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.* Polit. VII, 1. 1323, b, 23: *τῷ θεῷ . . . ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι᾽ οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι᾽ αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν.*

1) Dass der Gottheit weder eine *ποίησις* noch eine *πρᾶξις* (über den Unterschied dieser beiden Begriffe vgl. m. S. 177 f.) beigelegt werden könne, sagt Arist. öfters mit aller Bestimmtheit. So Eth. X, 8. 1178, b, 7 ff. Für den Satz, dass die vollendete Seligkeit nur im Denken bestehe, wird hier geltend gemacht: Jedermann halte doch die Götter für glückselig; *πράξεις δέ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; . . . ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους; . . . ἢ τὰς ἐλευθερίους; . . . αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν;* und aus

der Undenkbarkeit aller dieser Annahmen (διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν) wird geschlossen: τῷ δὴ ζῶντι u. s. w. (s. S. 366, 1). De coelo II, 12. 292, a, 22: ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα (die Himmelskörper der äussersten Sphäre) διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς. Ebd. b, 4 s. o. 365, 3. gen. et corr. I, 6. 323, a, 12: da dem ποιεῖν immer ein πάσχειν entspreche, könne man nicht jedem Bewegenden ein ποιεῖν zuschreiben, sondern nur demjenigen, welches selbst bewegt sein müsse, um zu bewegen, das κινεῖν sei daher ein umfassenderer Begriff als das ποιεῖν. Diese Erklärungen lauten viel zu bestimmt, als dass sie die Auskunft (Brentano Psychol. d. Arist. 247 f.) zuliessen: Arist. wolle der Gottheit nur dasjenige Wirken (genauer: das πράττειν, das Handeln; eine Wirkung der allerdurchgreifendsten Art geht ja auch nach meiner Ansicht von Gott aus) absprechen, welches auf einem Bedürfniss beruhe, und er läugne desshalb zwar, dass das πράττειν zur Seligkeit Gottes etwas beitrage, aber nicht, dass es ihm überhaupt zukomme. Arist. weiss nichts von dieser Beschränkung, die auch an sich selbst mit seinen Ansichten unvereinbar wäre (denn da in Gott nach dem S. 363, 1 angeführten alles schlechthin nothwendig ist, so kann ihm keine Eigenschaft zukommen, deren er zu seiner Vollkommenheit und Seligkeit nicht bedarf, die ihm somit ohne Beeinträchtigung derselben auch fehlen könnte). Er sagt vielmehr ganz allgemein (Eth. X, 8; s. o. 366, 1), dass der Gottheit sowohl das πράττειν als das ποιεῖν abzusprechen sei, dass die im Handeln sich zeigende Vollkommenheit (die praktische Tugend) nur im menschlichen Verkehr und bei Wesen, die menschlichen Leidenschaften unterworfen sind, Raum finde (Eth. X, 8. 1178, a, 9. b, 5. VII, 1. 1145, a, 25), dass jedes Handeln Mittel für einen von ihm selbst verschiedenen Zweck sei, und desshalb der Gottheit, für welche es kein erst zu erreichendes Ziel gibt, nicht beigelegt werden könne (De coelo a. a. O.). Und dem steht nicht im Wege, dass anderwärts (Eth. VII, 15 s. S. 367, 4 Schl. Polit. VII, 3. 1325, b, 28) auch von einer πρᾶξις der Gottheit gesprochen wird, denn dieses Wort steht hier in demselben weiteren Sinn, wie Eth. VI, 2. 5. 1139, b, 3. 1140, b, 6 (wo gesagt wird, die πρᾶξις habe im Unterschied von der ποίησις ihren Zweck in sich selbst, denn die εὐπραξία sei τέλος): es bezeichnet jede Thätigkeit, auch die reine Denkthätigkeit. Nur auf diese können sich Eth. VII, 15 die Worte: ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις beziehen; und ebenso unterscheidet die Politik a. a. O. Z. 16 ff. die πράξεις πρὸς ἑτέρους, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, mit Einem Wort die πράξεις ἐξωτερικαὶ, das, was sonst im engeren Sinn πρᾶξις genannt wird, und τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις, und nur die letzteren legt sie der Gottheit bei, wenn sie der Meinung, dass das praktische Leben besser sei, als das theoretische, entgegenhält; σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὑτῶν. Noch weniger hat es auf sich, wenn in populärer Ausdrucksweise der Gottheit ein ποιεῖν bei-

gelegt wird, wie De coelo I, 4 Schl. (ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν), gen. et corr. II, 10. 336, b, 31 (συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν). Θεὸς bezeichnet hier (wie Oec. I, 3. 1343, b, 26 τὸ θεῖον) die in der Natur waltende göttliche Kraft, deren Verhältniss zum ersten Bewegenden allerdings, wie wir finden werden, unklar genug bleibt; auf die Vorstellungen des Arist. über die Gottheit im absoluten Sinn, den ausserweltlichen Nus, kann man hieraus nicht schliessen, man müsste denn auch aus dem häufigen θεοὶ in Stellen, wie die oben angeführte aus Eth. X, 8 und ebd. VIII, 14. 1162, a, 4. X, 9. 1179, a, 24, die Folgerung ableiten, dass unser Philosoph Polytheist gewesen sei. Auch das ποιεῖν lautet aber in diesen Stellen ganz unbestimmt, und braucht so wenig, als das ποιητικὸν Metaph. XII, 6. 1071, b, 12 (auf das Brentano a. a. O. 238. Kym Metaphys. Unters. 259 verweisen, das sich aber nicht einmal unmittelbar auf die aristotelische Gottheit bezieht) in dem S. 178 besprochenen engeren Sinn gefasst zu werden, sondern es hat ähnlich, wie bei dem νοῦς ποιητικὸς, nur die allgemeine Bedeutung des Hervorbringens oder Bewirkens, es bezeichnet eine Ursächlichkeit, ohne über die nähere Beschaffenheit derselben etwas auszusagen. — Kommt aber der Gottheit kein Handeln zu, so kann ihr auch kein Wille zukommen; denn das Wollen (die προαίρεσις) ist ἀρχὴ πράξεως und entspringt seinerseits theils aus einem Begehren theils aus einer Zweckvorstellung, setzt daher immer eine ἠθικὴ ἕξις voraus (Eth. VI, 2. 1139, a, 31), was alles bei der aristotelischen Gottheit nicht vorkommen kann; ebenso wird die βούλησις De an. III, 10. 433, a, 23 als vernunftgemässes Begehren definirt, ein Begehren kann aber Arist. seinem Gott unmöglich beilegen, und wenn Brentano S. 246 glaubt, da er ihm eine ἡδονὴ zuschreibe, müsse er ihm auch ein Analogon unseres Begehrens zugeschrieben haben, so kann ich diess nicht zugeben. Nur von der sinnlichen λύπη und ἡδονὴ sagt Ar. De an. II, 2. 413, b, 23, sie sei immer mit der ἐπιθυμία verknüpft, fügt aber ausdrücklich bei, vom Nus rede er hier nicht; ebd. III, 7. 431, a, 10 erklärt er das ὀρεκτικὸν und φευκτικὸν für identisch mit dem αἰσθητικόν; und III, 9. 10. 432, b, 27. 433, a, 14 vgl. Eth. VI, 2. 1139, a, 35 bemerkt er, dass der νοῦς θεωρητικὸς (also auch der göttliche) über das φευκτὸν und διωκτὸν, worauf alles Begehren sich bezieht, nichts aussage. Solche Stellen ohnedem, in denen Arist. die gewöhnlichen Vorstellungen über die Gottheit zu einer Beweisführung aus dem Zugestandenen benützt, wie Top. IV, 5. 126, a, 34. Eth. X, 9. 1179, a, 24, oder gar Citate, wie Eth. VI, 2. 1139, b, 9. Rhet. II, 23. 1398, a, 15, beweisen nicht das geringste. Davon, dass Gott, „indem er sich selbst begehrt, um seiner selbst willen das Weltall und die ganze Ordnung der Dinge begehre“ (Brent. 247), steht bei Arist. kein Wort; diese Vorstellung ist vielmehr mit seiner Gottesidee ganz unvereinbar, denn alles Begehren ist Streben nach etwas, das erst erreicht werden soll, ein solches kann es aber für eine φύσις τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖα (Metaph. XII, 8. 1074, a, 19) nicht geben.

Inhalts auf die einsame Selbstbetrachtung beschränkt[1]). Diese Lösung befriedigt jedoch keineswegs. Denn einerseits gehört zum persönlichen Leben die Thätigkeit des Willens ebenso wesentlich, als die des Denkens; andererseits ist auch dieses, als persönliches betrachtet, immer im Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in der Entwicklung begriffen, es ist ebenso durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände, wie durch den Wechsel der geistigen Zustände bedingt; indem Aristoteles diese Bedingungen aufhebt, und die Thätigkeit der göttlichen Vernunft auf ein durchaus eintöniges, durch keinen Wechsel und keine Entwicklung belebtes Denken ihrer selbst zurückführt,

1) Auch hierüber hat sich Arist. in den S. 367, 1 nachgewiesenen Stellen mit einer Bestimmtheit ausgesprochen, der sich nichts abdingen lässt. Wenn Brentano a. a. O. 246 f. sagt, indem Gott sich selbst erkennt, erkenne er auch die ganze Schöpfung, und Schneider De causa finali Arist. 79 f., im Anschluss an die S. 381 zu besprechende Ansicht von Brandis, diess dahin modificirt, dass Gott die intelligible Welt, das Ganze der in seinem Denken enthaltenen Formen erkenne (ähnlich Kym a. a. O. 252. 256), so fehlt es doch an jedem haltbaren Beweis für diese Annahmen. Denn auf Metaph. XII, 10 (s. o. S. 361, 2) kann man sich dafür nicht berufen. Arist. fragt hier, in welcher Weise die Welt das Gute in sich habe. Seine Antwort deutet er aber nur an in den Worten: *καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.* Wendet man diess auf die Gottheit und die Welt an, so folgt allerdings, dass die Vollkommenheit des Weltganzen an erster Stelle in der Gottheit als dem ersten Bewegenden, nächstdem in der von ihr ausgehenden Weltordnung ihren Sitz habe. Dagegen gibt die Vergleichung der Welt mit einem Heere keinen Aufschluss über die Art und Weise, in welcher die Weltordnung von der Gottheit bewirkt wird, denn darauf hatte sich die Frage gar nicht bezogen; und so wenig man aus ihr schliessen kann, dass die Gottheit Pläne entwerfe, Befehle an Untergebene ertheile u. s. w. (eine Vorstellung über die göttliche Weltregierung, die ja oft genug vorkommt), ebensowenig folgt aus ihr, dass Gott die Weltordnung durch ein auf die Welt oder ihre einzelnen Theile bezügliches Denken hervorbringt; sondern es lässt sich hierüber nur nach den sonstigen Erklärungen des Philosophen urtheilen. Noch weiter entfernt sich freilich Kym S. 246 f. von dem Sinn unserer Vergleichung, wenn er aus ihr herausliest, dass das Gute oder Gott nicht blos als Einzelwesen ausser der Welt existire, sondern auch als Ordnung und Zweckmässigkeit ihr innewohne. „Gott“ und „das Gute“ sind doch bei Arist. nicht gleichbedeutende Begriffe (vgl. z. B. Eth. I, 4. 1096, a, 23. Bonitz Ind. ar. 3, b, 35 ff.), und der Feldherr ist etwas anderes, als die Heeresordnung. — Im übrigen vgl. m. S. 381 f.

geht in dieser Abstraktion der Begriff der Persönlichkeit wieder unter.

Keine geringere Schwierigkeit ergibt sich auch, wenn wir die Wirksamkeit Gottes auf die Welt in's Auge fassen. Aristoteles bezeichnet die Gottheit nicht blos, wie wir gesehen haben, als das erste Bewegende, sondern auch allgemeiner als das höchste Princip [1]), den Grund der gesammten Welteinrichtung [2]); und wenn wir auch kein Recht haben, ihm den Glauben an eine auf das Einzelne sich erstreckende Fürsorge der Gottheit zuzuschreiben [3]), so erkennt er doch an, dass die Welt das Werk der Vernunft sei [4]), er sieht in der Zweckthätigkeit der Natur das Wirken der Gottheit [5]), und in der menschlichen Vernunft das Göttliche, das uns inwohnt [6]). Versuchen wir es nun aber, diese Ueberzeugungen mit den oben besprochenen Bestimmungen der

1) Metaph. XI, 2. 1060, a, 27 kann man zwar dafür nicht anführen; denn wenn es hier heisst: *εἴπερ ἔστι τις οὐσία καὶ ἀρχὴ τοιαύτη τὴν φύσιν οἵαν νῦν ζητοῦμεν, καὶ αὕτη μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν*, so lassen es doch diese Worte, wie aus dem Zusammenhang und aus der Parallelstelle III, 4. 1000, a, 5 ff. hervorgeht, nicht allein unentschieden, ob es eine solche *ἀρχὴ* gebe, sondern sie sprechen auch nicht von der Gottheit als einem Einzelwesen: III, 4 steht dafür: *πότερον αἱ αὐταὶ τῶν φθαρτῶν καὶ τῶν ἀφθάρτων ἀρχαί εἰσιν.* Dagegen lesen wir Metaph. XI, 7. 1064, a, 34 ff.: wenn es eine *οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος* gebe, *ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.*

2) Metaph. XII, 7. 10; s. o. 363, 1. 361, 2. De coelo I, 9; s. S. 364, 6.

3) M. vgl. hierüber S. 389, 1. S. 625 f. 2. Aufl. Wie wenig man die dort angeführten Stellen beim Wort nehmen darf, erhellt schon daraus, dass in denselben immer von den *θεοὶ* in der Mehrzahl gesprochen wird. Muss man sie aber schon desshalb erst in die eigene Sprache des Philosophen übersetzen, um seine wahre Meinung zu erfahren, so fragt es sich, ob von ihrem buchstäblichen Inhalt nicht ebensoviel in Abzug zu bringen ist, als in den S. 359, 4. 630, 2 2. Aufl. besprochenen Fällen.

4) So wird es Metaph. I, 3. 984, b, 15 vgl. Phys. VIII, 5. 256, b, 24 an Anaxagoras gerühmt, dass er den *νοῦς* zum *αἴτιος τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης* gemacht habe, und Phys. II, 6. 198, a, 9 wird bemerkt, das *αὐτόματον* und die *τύχη* setzen immer einen *νοῦς* und eine *φύσις* voraus.

5) Vgl. S. 388. S. 321 ff. 2. Aufl.

6) Eth. X, 7. 9. 1177, a, 13. b, 30. 1179, a, 26. gen. an. II, 3. 736, b, 27. 737, a, 10. De an I, 4. 408, b, 29. part. an. II, 10. 656, a, 7. IV, 10. 686, a, 28.

aristotelischen Theologie in Einklang zu bringen, so stossen wir auf manche Fragen, deren Beantwortung nicht leicht ist.

Zunächst könnte es schon scheinen, wenn sich die Gottheit weder hervorbringend noch handelnd zu einem anderen in Beziehung setzt, könnte sie auch nicht das erste Bewegende sein. Indessen tritt hier | die früher (S. 349) berührte Vorstellung ein, wornach die Form, ohne sich selbst zu bewegen, eine Anziehungskraft auf den Stoff ausübt, so dass dieser sich ihr entgegenbewegt. „Gott bewegt die Welt also: was begehrt und gedacht wird, bewegt, ohne sich zu bewegen. Dieses beides aber ist auf der höchsten Stufe dasselbe (der absolute Gegenstand des Denkens ist ebendamit das absolut Begehrenswerthe, das Gute schlechthin); denn Gegenstand des Verlangens ist das anscheinend Schöne, ursprünglicher Gegenstand des Wollens das wirklich Schöne, das Begehren aber hat in der Vorstellung (vom Werth des Gegenstands) seinen Grund, nicht diese in jenem. Das erste mithin ist der Gedanke. Das Denken aber wird vom Denkbaren bewegt, an und für sich denkbar aber ist nur die eine Reihe [1]), und in dieser ist das erste das Wesen, und zwar das einfache und schlechthin wirkliche“ [2]). „Die Zweckursache bewegt wie das Geliebte, und durch das (von ihr) bewegte bewegt sie das übrige“ [3]). Gott ist also das erste Bewegende nur sofern er der absolute Zweck der Welt ist [4]), gleichsam der Regent, dessen Willen alles gehorcht, der aber nicht selbst Hand

1) *Νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ᾽ αὑτήν*. Unter dieser *ἑτέρα συστοιχία* ist, wie die neueren Ausleger richtig bemerken, und auch aus Z. 35 erhellt, die Reihe des Seienden oder des Guten zu verstehen. Der Ausdruck bezieht sich auf die pythagoreïsch-platonische Lehre von den durch alles sich hindurchziehenden Gegensätzen des Seienden und Nichtseienden, Vollkommenen und Unvollkommenen u. s. w., welche Arist. besonders in der *Ἐκλογὴ τῶν Ἐναντίων* (s. o. S. 64, 1) entwickelt hatte, und auch sonst öfters berührt; vgl. Metaph. IV, 2. 1004, a, 1. IX, 2. 1046, b, 2. XIV, 6. 1093, b, 12. I, 5. 986, a, 23. Phys. III, 2. 201, b, 25. I, 9. 192, a, 14. gen. et corr. I, 3. 319, a, 14.

2) Metaph. XII, 7. 1072, a, 26 und dazu Bonitz und Schwegler.

3) Ebd. 1072, b, 3: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον* (besser, nach Cod. E T: *κινουμένῳ*) *δὲ τἄλλα κινεῖ*.

4) Das gleiche gilt ja auch von den (S. 348 ff. 2. Aufl. zu besprechenden) Bewegern der Gestirnsphären: sie bewegen nach Metaph. XII, 8. 1074, a, 23 *ὡς τέλος οὖσαι φορᾶς*.

anlegt [1]). Dieses ist er aber desshalb, weil er die absolute Form ist. Wie die Form überhaupt die Materie dadurch bewegt, dass sie dieselbe sollicitirt, sich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu entwickeln, so kann auch die Wirksamkeit Gottes auf die Welt keine andere sein [2]). So fügt sich nun allerdings diese Lehre auf's beste in das Ganze des Systems ein, ja sie bildet den eigentlichen Schlusspunkt der Metaphysik, da in ihr erst die ursprüngliche Einheit der formalen, der bewegenden und der Zweckursache und ihr Verhältniss zur materiellen vollständig zu Tage kommt. Und ebenso liegt in ihr das oberste Bindeglied zwischen der Metaphysik und der Physik, die Spitze, in welche die Untersuchung über das Unbewegte und die über das Bewegte gemeinschaftlich ausmünden. Durch sie allein ist es dem Philosophen auf seinem Standpunkt möglich, in dem absolut immateriellen und unbewegten Wesen zugleich den letzten Grund

1) Vgl. Metaph. XII, 10, Anf. und Schl.

2) Nur darum handelt es sich aber hier überhaupt: die Frage ist nicht, ob Gott die Welt bewegt, sondern wie er sie bewegt, und es ist desshalb nicht zutreffend, wenn Brentano a. a. O. 235 ff. die Behauptung bestreitet, dass Gott „nicht das erste wirkende Princip, sondern nur die Zweckursache des Seienden sei", dass ihm nach Arist. „ein Wirken überhaupt nicht zukomme". Diese Behauptung wäre allerdings seltsam; denn wenn Gott das erste Bewegende ist, muss er auch das erste Wirkende sein, da das *κινητικὸν αἴτιον* und das *ποιητικὸν* dasselbe ist (De an. III, 5 Anf. gen. an. I, 21. 729, b, 13. Metaph. XII, 6. 1071, b, 12. gen. et corr. I, 7. 324, b, 13: *ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) und nur eine bestimmte Art der *ποίησις* der Gottheit abgesprochen wird (s. S. 368, 1). Aber ein anderes ist es, wenn gesagt wird, Gott wirke nach Arist. auf die Welt nicht unmittelbar sondern mittelbar, nicht dadurch, dass er selbst eine auf sie gerichtete Thätigkeit ausübt, sondern dadurch, dass er als das vollkommene Wesen durch sein blosses Dasein ihre Thätigkeit hervorruft; er sei wirkende Ursache nur weil er Zweckursache ist. Um diese Auffassung zu widerlegen, genügt es nicht, dass man Stellen aufzeigt, in denen die Gottheit nur überhaupt als das bewegende oder wirkende Princip bezeichnet wird — dass sie diess sei, bezweifelt ja niemand; sondern man müsste solche nachweisen, in denen ihm eine direkt auf die Welt gerichtete Thätigkeit beigelegt wird, man müsste ferner zeigen, wie sich damit diejenigen Aussagen vereinigen lassen, die ihm eine solche Thätigkeit absprechen, man müsste endlich darthun, wie sich diese Thätigkeit mit der Natur eines absolut unveränderlichen und in seinem Denken auf sich selbst beschränkten Wesens, wie der aristotelische Gott, vertrüge.

aller Bewegung und Veränderung zu erkennen, die Gottheit zum beherrschenden Schwerpunkt des Weltsystems zu machen, ohne dass sie doch in das Getriebe desselben verwickelt würde oder die Gesetzmässigkeit des Weltlaufs durch ein persönliches Eingreifen störte. In ihr liegt für ihn auch das Mittel, den ewigen Bestand der Welt mit ihrer Abhängigkeit von einer ausserweltlichen Gottheit zu vereinigen. Würde das Dasein oder die Ordnung oder die Bewegung des Weltgebäudes auf bestimmte Akte der Gottheit zurückgeführt, so liesse sich der Annahme eines Weltanfangs nicht entgehen, da jeder einzelne Akt und das, was durch denselben hervorgebracht wird, einen Anfang in der Zeit hat [1]). Dagegen kann man sich ein System, welches nach einem bestimmten ruhenden Punkt hin gravitirt und durch die von ihm ausgehende Anziehung in Bewegung erhalten wird (und ein solches ist der aristotelische Kosmos), an sich ebensogut unentstanden als entstanden denken. Je wichtiger aber hienach die ebenbesprochenen Bestimmungen für Aristoteles sind, um so | deutlicher kommt auch die schwache Seite seiner Theorie an ihnen zum Vorschein. Die Vorstellung, dass das Bewegte ein natürliches Verlangen nach dem Bewegenden, das Körperliche ein Verlangen nach dem Göttlichen habe, ist so unklar [2]), dass wir uns nur schwer in sie finden können [3]). Wenn ferner

1) Vgl. S. 380, 1.

2) Schon THEOPHRAST Fr. 12 (Metaph.), 8 bemerkt in dieser Beziehung: *εἰ δὴ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, . . . ἔμψυχ᾽ ἂν εἴη τὰ κινούμενα.* Aehnlich fragt später PROKLUS in Tim. 82, A (vgl. SCHRADER Arist. de volunt. doctr. Brandenb. 1847. S. 15, A. 42): *εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος, ὥς φησι καὶ Ἀριστοτέλης, τοῦ νοῦ καὶ κινεῖται πρὸς αὐτὸν, πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;*

3) Nur gibt uns diess selbstverständlich kein Recht, sie dem Philosophen trotz seiner wiederholten durchaus unzweideutigen und schon von seinem vertrautesten Schüler nicht anders verstandenen Erklärungen abzusprechen; und diess um so weniger, da sich wirklich (wie unter anderem die theophrastische Erörterung a. a. O. 5 zeigen kann) schwer sagen lässt, auf welchem anderen Wege sich eine von dem absolut Unbewegten ausgehende Bewegung unter den Voraussetzungen des aristotelischen Systems erklären lassen sollte. BRENTANO meint zwar (a. a. O. 239 f.), es gebe nichts, was der aristotelischen Lehre mehr widerspräche, als die Annahme, dass „die Materie das wirkende Princip sei, indem sie sich selbst der Gottheit als ihrem Zweck entgegenbewege“, und ebensowenig könne „der Zweck für sich allein ohne

nach der Annahme unseres Philosophen das Bewegte immer vom

ein wirkendes Princip irgend etwas hervorbringen". Aber wer in aller Welt hat denn das eine oder das andere behauptet? Wenn gesagt wird, die Gottheit bewirke die Bewegung dadurch, dass sie durch ihre Vollkommenheit das Verlangen nach derselben hervorrufe, so heisst diess doch nicht: die Materie, in der dieses Verlangen hervorgerufen wird, bewirke dieselbe, und ebensowenig: der Zweck bringe sie für sich allein, ohne wirkendes Princip, hervor; sondern die wirkende Ursache ist hier von der Endursache nicht verschieden, und würden wir auch vielleicht in einem solchen Falle den Grund des Erfolges an beide Seiten vertheilen, nicht allein dem, was ein anderes anzieht, sondern auch dem, was sich von ihm anziehen lässt und sich zu ihm hinbewegt, eine eigenthümliche Kraft beilegen, so fasst doch Aristoteles dieses Verhältniss anders auf. Er schreibt nur dem Bewegenden eine *δύναμις ποιητική*, dem Bewegten dagegen blos eine *δύναμις παθητική* zu (Metaph. V, 15. 1021, a, 15. IX, 1. 1046, a, 16 ff.), er kann daher dem, dessen Bewegung durch ein anderes hervorgerufen wird, unmöglich ein Wirken, eine Selbstbewegung, beilegen. Dagegen fallen für ihn, wie S. 328 f. gezeigt ist, die wirkende und die Endursache ihrem Wesen nach zusammen, und wenn sie auch unter Umständen an verschiedene Subjekte vertheilt sein können, so gilt diess doch nur für die Sinnenwelt, weil die Form hier in der Materie und desshalb (vgl. S. 339 f.) in einer Mehrheit von Einzelwesen Dasein gewinnt, im Immateriellen dagegen ist Ein und dasselbe wirkende und Endursache, von einem Zweck, der ohne ein wirkendes Princip etwas hervorbrächte, kann daher hier nicht die Rede sein. Ebenso, wie die Gottheit, bewegen ja auch die Sphärengeister die ihnen zugetheilten Sphären dadurch, dass sie das Ziel ihrer Bewegung sind; vgl. S. 373, 4. S. 355, 1 2. Aufl. Merkwürdigerweise geht übrigens Brentano über die Ansicht, die er bestreitet, noch hinaus, wenn er S. 240 sagt, nach Metaph. XII, 7. 1072, a, 26 „bewege Gott als Erkanntes"; denn da die Materie, wie er selbst beifügt, Gott nicht erkennen kann, so würde hieraus folgen, dass Gott die Materie überhaupt nicht bewege. Jene Angabe beruht jedoch auf einem Missverständniss. Arist. sagt (vgl. S. 373): *τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. . . νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον.* Als *νοητὸν* bewegt Gott nur den Nus (dem aber eine Bewegung nur uneigentlich beigelegt werden kann; vgl. S. 438 f. 457, 3 2. Aufl.), die Welt dagegen bewegt er als *ἐρώμενον*, mittelst der *ὄρεξις*, die er hervorruft. Eine solche der Materie beizulegen, würde uns freilich nicht einfallen; wir würden aber kaum weniger Bedenken tragen, den Pflanzen und Thieren ein Verlangen nach dem Göttlichen zuzuschreiben, wie diess Arist. De an. II, 4. 415, a, 26 ff. (s. u. 396, 4 2. Aufl.) thut; und selbst die Annahme einer Pflanzen- und Thierseele würde diess in unsern Augen kaum rechtfertigen, da der Gedanke des Göttlichen dieser doch nothwendig noch fehlt. Aber wie Arist. hier dem Vernunftlosen ein unbewusstes Verlangen nach dem *θεῖον* beilegt, so macht es ihm die dem Griechen so natürliche, in letzter Beziehung allerdings auf

Bewegenden berührt werden muss [1]), so folgt, dass auch die Welt von dem ersten Bewegenden berührt wird, und Aristoteles sagt diess auch ausdrücklich [2]). Nun sucht er freilich die Vorstellung eines räumlichen Zusammenhangs aus diesem Begriff zu entfernen: denn theils gebraucht er den Ausdruck „Berührung“ in Verbindungen, in denen er offenbar nicht ein räumliches Zusammensein, sondern nur überhaupt eine unmittelbare Beziehung zweier Dinge bezeichnen soll [3]); theils behauptet er auch [4]), das Bewegte werde zwar von dem unbewegten Bewegenden berührt, nicht aber dieses von jenem. Ist aber schon diess ein Widerspruch, so kommt die Vorstellung des räumlichen Daseins noch auffallender in der weiteren Bestimmung herein, dass Gott die Welt von ihrem Umkreis aus in Bewegung setze. Da nämlich die ursprünglichste Bewegung überhaupt die räumliche sein soll [5]), von den ursprünglichen Bewegungen im Raum aber keine schlechthin stetig und gleichmässig ist, als die Kreisbewegung [6]), so kann die Wirkung des ersten Bewegenden auf die Welt zunächst nur darin bestehen, dass es ihre Kreisbewegung hervorbringt [7]). Diess könnte es nun, nach | Aristoteles, entweder vom Mittelpunkt oder vom Umkreis der Welt aus, denn diese beiden Orte sind die beherrschenden (ἀρχαὶ) der ganzen Bewegung; er gibt jedoch der zweiten Annahme desshalb den Vorzug, weil sich der Umkreis offenbar schneller bewege, als das Mittlere, das aber, was dem Bewegenden am nächsten ist, sich am schnellsten bewegen müsse [8]). Dabei konnte er nun wohl dem

einer unstatthaften anthropologischen Analogie beruhende Beseelung der ganzen Natur möglich, auch die himmlischen Sphären, welche nach ihm ja weit höherer Natur sind, als alle irdischen Wesen (S. 349. 359 2. Aufl.), unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen.

1) Vgl. S. 356.

2) Gen. et. corr. I, 6. 323, a, 20.

3) Vgl. S. 195, 6.

4) Gen. et corr. a. a. O. s. o. 357, 3.

5) Phys. VIII, 7. 9; s. S. 290 f. 2. Aufl.

6) Ebd. c. 8 f. De coelo I, 2. Metaph. XII, 6. 1071, b, 10.

7) Phys. VIII, 6, Schl. c. 8, Schl. Metaph. XII, 6, Schl. c. 8. 1073, a, 23 ff.

8) Phys. VIII, 10. 267, b, 6. De coelo I, 9. 279, a, 16 ff. (s. o. 364, 6). Daher die Behauptung (Sext. Math. X, 33. Hypotyp. III, 218), Gott sei dem Aristoteles τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.

Vorwurf, dass er die Gottheit in einen bestimmten Raum versetze, durch seine Ansicht vom Raum zu entgehen glauben, derzufolge das, was jenseits der Grenze der Welt ist, nicht mehr im Raum sein soll [1]). Wir würden jedoch diesen Grund natürlich nicht gelten lassen. Wie ferner der Gottheit im Verhältniss zu sich selbst nur eine ganz einförmige Denkthätigkeit übrig blieb, so wird ihr im Verhältniss zur Welt nur die ebenso einfache Wirkung zugeschrieben, die Kreisbewegung derselben hervorzubringen. Dass sich aus dieser einfachen und gegensatzlosen Wirkung der Reichthum des endlichen Seins, die Mannigfaltigkeit seiner unendlich gespaltenen und getheilten Bewegung nicht erklären lasse, hat in Betreff der Himmelskörper Aristoteles selbst ausgesprochen, und desshalb neben dem ersten Bewegenden noch eine Anzahl weiterer gleichfalls ewiger Substanzen angenommen, von welchen er die eigenthümlichen Bewegungen der Wandelsterne herleitet [2]). Das gleiche muss aber von jeder eigenthümlichen Bewegung und allen besonderen Eigenschaften der Dinge überhaupt gelten: durch das erste Bewegende können sie nicht hervorgebracht sein, denn dieses übt auf die Welt nur jene Eine allgemeine Wirkung aus, wir müssen uns somit nach besonderen Ursachen für sie umsehen [3]). Nur wird es nicht genügen, in dieser Beziehung wieder nur auf solches zu verweisen, dessen Wirkung gleichfalls allgemeiner Art ist, wie die Neigung der Sonnen- und Planetenbahn, aus welcher Aristoteles den | Wechsel des Entstehens und Vergehens ableitet [4]), denn jedes Ding wird zu diesem bestimmten Ding nur durch seine eigenthümliche Art und Form [5]). In welches Verhältniss sollen nun aber diese besonderen Formen, welche in den endlichen Dingen als schaffende Kräfte thätig sind und ihr eigenthümliches Wesen

1) Vgl. De coelo I, 9 (oben 364, 6) und S. 398.

2) Metaph. XII, 8. 1073, a, 26. Das genauere hierüber S. 348 f. 2. Aufl.

3) Metaph. XII, 6. 1072, a, 9: wenn die Gleichmässigkeit des Weltlaufs möglich sein soll (das *περιόδῳ* Z. 10, das allerdings schon Alexander hat, halte ich mit Schwegler für ein unächtes Einschiebsel), *δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡςαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως.*

4) Gen. et corr. II, 10. 336, a, 23; s. S. 361 2. Aufl.

5) M. vgl. hierüber ausser S. 323 f. auch die S. 340, 6 angeführten Stellen.

ausmachen, zu der höchsten Form und der ersten bewegenden Kraft, zur Gottheit, gesetzt werden? Und wie verhält es sich in dieser Beziehung mit denjenigen Wesen, welche der überirdischen Welt angehörig, von dem Wechsel des Entstehens und Vergehens nicht berührt werden, mit den himmlischen Sphären und den sie bewegenden und beseelenden Geistern und mit dem unsterblichen Theil der menschlichen Seelen[1])? Wie sollen wir uns das Dasein und die Eigenthümlichkeit dieser Wesen erklären? Geschöpfe der Gottheit[2]) können sie nicht sein: nicht allein weil es dieser Vorstellung in den Schriften und dem System des Philosophen an jedem Anhaltspunkt fehlt[3]), sondern

1) Dass diese drei Klassen von Wesen ungeworden und unvergänglich sind, folgt theils aus der Ewigkeit der Welt und ihrer Bewegung, theils wird es auch von Arist. ausdrücklich bemerkt; vgl. S. 331 f. 348. 439, 2. 440, 4 2. Aufl.

2) Wofür sie BRENTANO hält, Psychol. d. Arist. 198. 234 ff. Noch weiter geht hierin BULLINGER „Des Arist. Erhabenheit über allen Dualismus" u. s. w. (1878) S. 2 ff. Ihm zufolge liesse Arist. nicht allein die ganze Welt, sondern auch schon ihren Stoff durch eine göttliche Schöpferthätigkeit entstehen, „die Materie, aus der Gott die Welt schafft", wäre nach Arist. nichts anderes, „als die in Gott ewig wirkliche Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt" u. s. f. (S. 15). Dass dem Philosophen damit Spekulationen unterschoben werden, die seinem Gedankenkreis ebenso fremd sind, wie seinen bestimmten Erklärungen, wird aus meiner ganzen Darstellung zur Genüge hervorgehen; es an B.s Schrift specieller nachzuweisen, scheint mir nicht nöthig.

3) Dass Gott die πρώτη ἀρχὴ genannt wird (s. o. 372, 1), beweist für sie nicht das geringste; denn diess ist er nicht blos dann, wenn er alles hervorgebracht hat, sondern auch, wenn alles in seinem geordneten Bestande und seiner Thätigkeit durch ihn bedingt ist: ἀρχὴ ist (Metaph. V, 1. 1013, a, 16. 20 f.) gerade so vieldeutig, wie αἴτιον, und umfasst namentlich auch die Endursache. Da es die Gottheit ist, welche als das vollkommenste Wesen das Weltganze zu seinem einheitlichen Abschluss bringt und die alles beherrschende Bewegung der ersten Sphäre hervorruft, so ist sie auch die πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή, es kann von ihr gesagt werden, dass die ganze Weltordnung von ihr abhänge (S. 363, 1. 364, 6), und es kann das εἷς κοίρανος ἔστω (S. 361, 2) mit Fug auf sie angewendet werden: wer Alleinherrscher ist, der ist ja desshalb noch lange nicht der Schöpfer seiner Unterthanen. Ebensowenig folgt aus Metaph. IX, 8. 1050, b, 3 (s. o. S. 354, 3), dass die schöpferische Wirksamkeit der Gottheit allem Sein der Zeit nach vorangehe. Denn das ἀεὶ κινοῦν πρώτως geht nicht (wie allerdings schon Ps. ALEX. z. d. St. annimmt) auf die Gottheit als das erste Bewegende im Universum.

auch weil sie uns in den Widerspruch verwickeln würde, das Ungewordene zugleich als geworden zu denken, dem, was der Philosoph für ewig erklärt, zugleich einen Anfang zu geben [1]).

Es ist vielmehr hier (wie schon aus der mit dem ὥσπερ εἴπομεν in Erinnerung gebrachten Auseinandersetzung S. 1049, b, 17 ff. hervorgeht) nur davon die Rede, dass jedes Einzelwesen als Bedingung seiner Entstehung ein anderes gleichartiges, bereits existirendes Wesen voraussetze, und dieses gleichfalls ein anderes ἕως τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως, d. h. bis zu dem ersten Glied der betreffenden Reihe, welches zu der Entstehung der ganzen Reihe den ersten Anstoss gegeben habe, dem jedesmaligen ersten Bewegenden (nicht dem πρῶτον κινοῦν im absoluten Sinn), und ebendesshalb wird das ἀεὶ κιν. πρ. aus S. 1049, b, 26, wo (wie Phys. VIII, 10. 267, a, 1. 3) diese Bedeutung des πρ. κιν. unzweifelhaft ist, wiederholt. Die Annahme einer Schöpfung musste Aristoteles (s. folg. Anm.) schon wegen seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt ferne liegen; sie hätte sich aber auch mit der Behauptung, dass der Gottheit weder ein πράττειν noch ein ποιεῖν zukomme (s. S. 368, 1), so wenig vertragen, als mit dem Grundsatz, dass nichts aus nichts entstehen könne (Phys. I, 4. 187, a, 34. c. 7. 190, a, 14. gen. an. II, 1. 733, b, 24. Metaph. III, 4. 999, b, 6. VII, 7. 1032, a, 13. 20. b, 30. c. 8 Anf. IX, 8. 1049, b, 28. XI, 6. 1062, b, 24, von dem man nicht das entfernteste Recht hat (mit Brentano 249) zu Gunsten der Gottheit eine Ausnahme zu machen.

1) Brentano S. 240 glaubt zwar, dadurch, dass die immateriellen Substanzen keinen Anfang in der Zeit haben, werde ein wirkendes Princip für sie so wenig entbehrlich, als die Ewigkeit der Bewegung den Beweger entbehrlich mache; er sucht m. a. W. die Anfangslosigkeit der Welt mit der Annahme einer Weltschöpfung durch den Begriff einer ewigen Schöpferthätigkeit Gottes zu vermitteln. Allein auf dem Boden des aristotelischen, wie jedes consequenten Theismus ist diess unmöglich. Wer die Gottheit für die Substanz der Welt, die endlichen Dinge für blosse Erscheinungen der ihnen immanenten göttlichen Kraft hält, der kann nicht blos, sondern er muss folgerichtiger Weise die einen für ebenso ewig erklären, wie die andern. Wer dagegen die Gottheit als ausserweltliches persönliches Wesen betrachtet, und von ihr andere Wesen als ebensoviele eigene Substanzen unterscheidet, der würde sich durch die Annahme, diese seien von Ewigkeit her von jener geschaffen, in einen greifbaren Widerspruch verwickeln, da die Schöpfung als ein von einem persönlichen Willen ausgehender Akt nothwendig in die Zeit fällt, und ein Einzelwesen, um andere Wesen hervorzubringen, nothwendig vor ihnen vorhanden sein muss. (Nur den immanenten Ursachen sind ihre Wirkungen gleichzeitig, die transeunten gehen denselben immer voran: der Sohn ist jünger, als der Vater, das Kunstwerk jünger, als sein Verfertiger, das Geschöpf jünger, als der Schöpfer.) Einen solchen Widerspruch dem Aristoteles zuzuschreiben, wären wir doch nur dann be-

Und das gleiche gilt auch von den Formen der sinnlichen Dinge und von der auf ihrer Verbindung mit dem Stoffe beruhenden Natureinrichtung, denn auch sie sind ungeworden [1]); ebensowenig lässt sich die Zweckthätigkeit der Natur in dem aristotelischen System aus einem persönlichen Eingreifen der Gottheit ableiten [2]); und wenn auch die altgriechische Anschauung der Welt als eines von göttlichen Kräften durchwalteten Ganzen mit dem dualistischen Theismus unseres Philosophen unverkennbar in einem nicht vollständig ausgeglichenen Streit liegt [3]), darf man doch da, wo es sich um seine wissenschaftlichen Ansichten handelt, seine bestimmten und wohlerwogenen Erklärungen nicht desshalb bei Seite schieben oder umdeuten, weil er es unterlassen hat, sie mit andern, ihm von anderer Seite her nahegelegten Bestimmungen in Uebereinstimmung zu bringen.

Auf einem anderen Wege sucht Brandis den so eben erörterten Schwierigkeiten zu entgehen. Er glaubt nämlich, Aristoteles habe sich unter den Formen die ewigen Gedanken der Gottheit gedacht, deren Selbstentwicklung die Veränderung der Einzelwesen herbeiführe, und deren harmonische Wechselbeziehung durch die Einheit ihres letzten Grundes verbürgt sei [4]). Allein

rechtigt, wenn sich beides, die Ewigkeit der Welt und die göttliche Schöpferthätigkeit, bei ihm nachweisen liesse. Davon findet aber in Wirklichkeit das Gegentheil statt: Arist. lehrt zwar die Ewigkeit der Welt mit aller Bestimmtheit, von einer schöpferischen Thätigkeit Gottes dagegen findet sich bei ihm nicht blos kein Wort, sondern er erklärt ausdrücklich, dass ihm ein ποιεῖν überhaupt nicht zukomme. Vgl. auch S. 456 f. 2. Aufl.

1) Wie diess in Betreff der Formen S. 314, 2, in Betreff des Weltganzen S. 357 (vgl. S. 329 2. Aufl.) gezeigt ist.

2) Denn ein solches wird ihr ja ausdrücklich abgesprochen (s. S. 368, 1), und bei der Ewigkeit der Welt lässt sich auch nicht absehen, wann es hätte eintreten sollen; vgl. S. 380.

3) Vgl. S. 387 f.

4) Gr.-röm. Phil. II, b, 575: Um die aristotelische Metaphysik ganz zu verstehen, müssen bedeutende Mittelglieder ergänzt werden. „Zwar dass alle Wesenheiten auf lebendige göttliche Gedanken zurückgeführt und diese als die einfachen, ihnen zu Grunde liegenden Träger der konkreten Wesenheiten und ihrer Veränderungen betrachtet werden sollen, brauchte wohl kaum ausdrücklich ausgesprochen zu werden, und wird durch die Frage [Metaph. XII, 9. s. o. 367, 1] angedeutet: erreichte er (der göttliche Geist) nichts durch sein Denken, wo bliebe da seine Würde? Auch dürfen wir wohl annehmen,

diese Auskunft wäre für's erste eben nur auf die Formen als solche anwendbar, das Dasein der ewigen Substanzen dagegen (der Sphärengeister u. s. w.) liesse sich auf diesem Wege nicht erklären. Sie ist aber, zweitens, auch in Betreff der Formen unhaltbar. Auf aristotelische Aussagen kann sie sich nicht berufen [1]), und mit der unzweifelhaften | Lehre des Philosophen lässt sie sich in mehr als Einer Hinsicht nicht vereinigen. Den Gegenstand des göttlichen Denkens kann seiner bestimmten Erklärung zufolge nur Gott selbst bilden; die endlichen Dinge können nicht blos als diese einzelnen nicht darin vorkommen, sondern auch die Artbegriffe oder Formen, welche das innere Wesen derselben ausmachen, müssen ihm fern bleiben, da sie doch immer ein anderes als er selbst wären, und tief unter dem ständen, was er allein denken kann, dem Göttlichen und Vollkommensten [2]). Die Formen der Dinge umgekehrt können nicht Gedanken der Gottheit sein, denn die Form ist nach Aristoteles die Substanz des Dings, Substanz aber ist nur das, was weder

Aristoteles habe — ein Vorläufer der Leibnitzischen Monadenlehre — die Veränderungen in oder an den Einzelwesen auf Selbstentwicklung der ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken und die Hemmungen und Störungen in dieser Selbstentwicklung auf ihr Gebundensein an Stoff oder Vermögen, die harmonischen Wechselbeziehungen in den Entwicklungen der verschieden Einzelwesen, mit Vorahnung des Begriffs einer *harmonia praestabilita*, auf die Einheit und Vollkommenheit ihres gemeinsamen letzten Grundes, des unbedingten göttlichen Geistes, zurückzuführen mehr oder weniger bestimmt beabsichtigt." Vgl. S. 578, wo der Mittelpunkt der aristotelischen Theologie in der Lehre gesucht wird, „dass alle Bestimmtheiten der Welt auf Kraftthätigkeiten und diese auf ewige Gedanken Gottes zurückzuführen seien". S. 577 unt.: „Wie die von Gott ausgegangenen Kraftthätigkeiten, mithin auch das endliche von ihnen beseelte Sein, zu ihm zurückstreben sollen, begreift sich freilich ganz wohl." Ebenso III, a, 113 f.

1) Auch die Stelle aus Metaph. XII, 9 enthält nicht, was Brandis (und nach ihm Kym Metaph. Unters. 258) darin sucht. Aristoteles fragt dort, wie es sich mit dem Denken des göttlichen Geistes verhalte; wenn er nichts denke (nicht: wenn er „nichts durch sein Denken erreichte"), so wäre sein Denkvermögen so werthlos, wie das eines Schlafenden, wenn er anderes, als sich selbst, denke, wäre der Werth desselben von diesem seinem Gegenstand abhängig. Dass göttliche Gedanken das Wesen der Dinge ausmachen, ist hierin nicht angedeutet.

2) S. o. 367, 1. 366, 2.

an noch in einem andern ist[1]): Gedanken können keine Substanzen sein, denn sie sind in der Seele als ihrem Substrat[2]). Wird ferner von einer Selbstentwicklung der göttlichen Gedanken in den Dingen gesprochen, so fehlt es bei Aristoteles an jeder Analogie für diese Vorstellung; dieselbe würde vielmehr dem Satz[3]) widersprechen, dass im göttlichen Denken keine Veränderung, kein Uebergang von dem einen zum andern stattfinden könne. Wenn sodann Brandis alle Dinge desshalb dem Göttlichen zustreben lässt, weil die von Gott ausgegangenen Kraftthätigkeiten zu ihm zurückstreben, so legt Aristoteles selbst dieses Streben vielmehr, wie jede Bewegung, dem Stoffe bei, welcher sich mit der Form zu erfüllen und durch sie zu ergänzen begehre[4]). Nicht der schwächste Einwurf gegen seine Ansicht liegt endlich darin, dass sie sich | mit dem ganzen Charakter des aristotelischen Systems nicht verträgt. Denn wenn die Gedanken der Gottheit die Träger der konkreten Wesenheiten und ihrer Veränderungen wären, so wäre das Verhältniss des Endlichen zur Gottheit das der Immanenz: die Gottheit würde mit ihrem Denken den Dingen inwohnen, diese hätten an jenem den beharrlichen Grund ihrer veränderlichen Eigenschaften; statt des aristotelischen dualistischen Theismus hätten wir ein System des dynamischen Pantheismus[5]). Ein solcher liegt aber nicht allein in den Schriften des Philosophen offenbar nicht vor, sondern auch seiner Schule blieb er fremd, bis der Einfluss der stoischen Lehre jene Verschmelzung des verschiedenartigen und ursprünglich getrennten herbeiführte, welche uns in

1) S. o. 305 f. 344 f.

2) Gerade die ἐπιστήμη wird von Aristoteles als Beispiel dessen genannt, was sowohl an als in einem Substrat ist; s. o. 205, 2 g. E.

3) Oben S. 366, 2.

4) Vgl. 373. 317, 1. 349, 2, und über die Bestimmung, dass die Bewegung im Bewegten, mithin im Stofflichen, ihren Sitz hat, 355, 2.

5) Noch stärker tritt diess bei Kym hervor; vgl. a. a. O. S. 242. 246 f. 256. 258 f. und oben S. 371, 1 Schl. Nach ihm soll Gott nicht blos der schöpferische Begriff, sondern auch die materiale Ursache der Welt, die ihr inwohnende Zweckmässigkeit, die ihr immanente schaffende Kraft sein — was aber eben nur behauptet, nicht durch eine nähere Untersuchung seiner eigenen Erklärungen als die wirkliche Meinung des Aristoteles nachgewiesen wird.

dem unächten Buch von der Welt und in grösserem Masstab im Neuplatonismus begegnet. Wie nun aber freilich das Verhältniss der besonderen und individuellen Formen zur Gottheit positiv zu bestimmen sei, darüber lässt uns Aristoteles gänzlich im unklaren. Nach allem, was er sagt, können wir nur urtheilen, dass er beide nebeneinandergestellt habe, ohne das Dasein und die eigenthümlichen Bewegungen der endlichen Dinge aus der Einwirkung der Gottheit befriedigend zu erklären oder eine solche Erklärung auch nur zu versuchen. Sie sind ihm eben ein gegebenes, ebenso, wie ihm der Stoff ein gegebenes ist, das er aus der Form oder der Gottheit abzuleiten keinen Versuch macht. Die Einheit des Systems freilich, das *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη*, ist damit mehr als nur in Frage gestellt[1]).

Mit dem vorstehenden sind wir am Schluss der Metaphysik angelangt: indem Gott als das erste Bewegende bestimmt wird, geht die philosophische Untersuchung vom Unbewegten zum Bewegten, zur Natur über. |

8. Die Physik. A. Der Begriff der Natur und die allgemeinen Gründe des natürlichen Daseins.

Wenn sich die erste Philosophie nach der Absicht des Aristoteles mit der unbewegten und körperlichen Wesenheit zu beschäftigen hatte, neben der wir freilich auch das entgegenstehende Princip in den Kreis unserer Untersuchung ziehen mussten, so hat die Naturphilosophie zu ihrem Gegenstand die Gesammtheit des Bewegten und Körperlichen als solchen[2]). Alle natürlichen Substanzen sind Körper oder mit Körpern verbunden; Naturwesen nennen wir die Körper und Grössen, das, was sie an sich hat, oder sich auf sie bezieht. Den wesentlichen Gegenstand der Naturwissenschaft bildet daher die Körperwelt[3]); sie

1) Vgl. Theophr. Fr. 12 (Metaph.), 7: *τὸ δὲ μετὰ ταῦτ᾽ ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικὰ* (die himmlischen Sphären) *καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι καὶ τὸ ἀνήνυτον* (? man sollte eher *ἀγαθὸν* oder *ἄριστον* erwarten) *καὶ οὗ χάριν ἀφανές. εἴτε γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν* (sc. *φορὰν κινεῖσθαι*)˙ *εἴτε καθ᾽ ἕκαστον ἕτερον, αἵ τ᾽ ἀρχαὶ πλείους, ὥστε* (?) *τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐδαμῶς φανερόν.*

2) Vgl. S. 179, 1.

3) De coelo I, 1, Anf.: *ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη σχεδὸν ἡ πλείστη*

betrachtet die Form nur in ihrer Verbindung mit dem Stoffe [1]), und auch die Seele nur in ihrer Verbindung mit dem Leibe [2]). Näher jedoch gehört das Körperliche in das Gebiet der Natur und der Naturwissenschaft nur wiefern ihm Bewegung und Ruhe zukommt: die mathematischen Körper sind keine Naturkörper, gerade dadurch unterscheidet sich vielmehr die Mathematik von der Physik, dass es jene mit Unbewegtem, diese mit Bewegtem zu thun hat [3]). Auch das Bewegte ist aber nur dann ein Naturding, wenn es den Grund der Bewegung in sich selbst hat; und dieses Merkmal ist es, wodurch sich die Naturwesen von | Kunsterzeugnissen unterscheiden [4]); wogegen es doch nur einen Unterschied innerhalb des Naturganzen betrifft, wenn die vernünftigen Kräfte gegen die vernunftlosen durch die Bemerkung abgegrenzt

φαίνεται περί τε σώματα καὶ μεγέθη καὶ τὰ τούτων εἶναι πάθη καὶ τὰς κινήσεις, ἔτι δὲ περὶ τὰς ἀρχὰς, ὅσαι τῆς τοιαύτης οὐσίας εἰσίν· τῶν γὰρ φύσει συνεστώτων τὰ μέν ἐστι σώματα καὶ μεγέθη (wie der menschliche Leib), τὰ δ' ἔχει σῶμα καὶ μέγεθος (wie der Mensch), τὰ δ' ἀρχαὶ τῶν ἐχόντων εἰσίν (wie die Seele). III, 1. 298, b, 27: ἐπεὶ δὲ τῶν φύσει λεγομένων τὰ μέν ἐστιν οὐσίαι τὰ δ' ἔργα καὶ πάθη τούτων (unter οὐσίαι verstehe er aber hier theils die einfachen theils die zusammengesetzten Körper) φανερὸν ὅτι τὴν πλείστην συμβαίνει τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας περὶ σωμάτων εἶναι· πᾶσαι γὰρ αἱ φυσικαὶ οὐσίαι ἢ σώματα ἢ μετὰ σωμάτων γίγνονται καὶ μεγεθῶν.

1) Metaph. VI, 1. 1025, b, 26 ff. (XI, 7.) u. a. St.; s. u.

2) Metaph. VI, 1. 1026, a, 5: περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. De an. I, 1. 403, b, 7. part. an. I, 1. 641, a, 21. 32.

3) Phys. II, 2. 193, b, 31: der Mathematiker beschäftigt sich ebenso, wie der Physiker, mit der Gestalt der Körper, ἀλλ' οὐχ ᾗ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ᾗ τοιούτοις (sc. φυσικοῖς) οὖσι συμβέβηκεν. διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι τὸ μὲν γὰρ περιττὸν ἔσται καὶ τὸ ἄρτιον u. s. w. ἄνευ κινήσεως, σὰρξ δὲ καὶ ὀστοῦν καὶ ἄνθρωπος οὐκέτι. Weiteres sogleich, und oben, 179, 1.

4) Phys. II, 1. 192, b, 13: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν· κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον u. s. w. ... οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, was dann bis zum Schluss des Kapitels weiter erläutert wird. Metaph. XII, 3. 1070, a, 7: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ (das gleiche IX, 2. 1046, b, 4) ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

werden, jene können sich auf entgegengesetztes gleichsehr richten, diese nicht, jene seien mithin frei, diese gezwungen [1]).

Wie nun aber an allem Stoff und Form zu unterscheiden sind, so entsteht auch im vorliegenden Fall die Frage, worin das eigentliche Wesen der Natur bestehe, ob in der Form oder im Stoffe. Für die letztere Annahme könnte man anführen, dass doch alles eines Stoffes bedarf, ohne den es das, was es ist, nicht sein könnte [2]). Aristoteles jedoch kann sich nur für die andere Seite entscheiden. In der Form liegt ja überhaupt das Wesen der Dinge, nur durch seine Form und seine Zweckbeziehung wird jedes Naturding zu dem, was es ist [3]); die wahren Ursachen sind die Endursachen, die stofflichen dagegen sind nur die unerlässlichen Bedingungen des natürlichen Daseins [4]). Soll daher der Begriff der Natur im allgemeinen bestimmt werden, so werden wir nicht das Stoffliche in ihr, sondern die bewegende und formgebende Kraft in's Auge zu fassen haben [5]): die Natur ist der Grund der Bewegung und Ruhe in demjenigen, welchem diese Zustände ursprünglich und nicht blos abgeleiteterweise zukommen, ein Naturding ist das, was eine solche bewegende Kraft in sich hat [6]). Wie wir uns aber freilich diese Kraft näher

1) Metaph. IX, 2, Anf. c. 5. c. 8. 1050, a, 30 ff. De interpr. c. 13. 22, b, 39.

2) Phys. II, 1. 193, a, 9—30. Metaph. V, 4. 1014, b, 26.

3) Phys. II, 1. 193, a, 28 ff. c. 2. 194, a, 12. Metaph. a. a. O. Z. 35 ff. part. an. I, 1. 640, b, 28. 641, a, 29. b, 23 ff.

4) Das genauere hierüber tiefer unten und S. 329 f.

5) Part. an. I, 1. 640, b, 28: *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.* 641, a, 30: der Naturforscher habe sich mit der Seele noch mehr zu beschäftigen als mit dem Leibe, *ὅσῳ μᾶλλον ἡ ὕλη δι' ἐκείνην φύσις ἐστὶν ἢ ἀνάπαλιν.*

6) Phys. II, 1. 192, b, 20: *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Z. 32: *φύσις μὲν οὖν ἐστι τὸ ῥηθέν· φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν.* Metaph. V, 4, Schl.: *ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά.* VI, 1. 1025, b, 19 (XI, 7. 1064, a, 15. 30): *περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν [ἡ φυσικὴ] ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ* (oder, Z. 26: *περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι*). Dabei ist es gleichgültig, ob die Natur nur als Grund der Bewegung, oder zugleich auch als Grund der Ruhe bezeichnet wird, denn Ruhe (*ἠρεμία, στάσις*) kommt nach

zu | denken haben, darüber gibt uns Aristoteles keinen genügenden Aufschluss. Einerseits behandelt er die Natur als ein einheitliches Wesen, er legt ihr ein alle Theile der Welt durchdringendes Leben [1]), eine sie alle bestimmende und verknüpfende Zweckthätigkeit bei, er redet von den Absichten, welche sie in ihren Erzeugnissen zu verwirklichen strebe, wenn sie auch dieselben wegen der Beschaffenheit des Stoffes nicht immer durchzusetzen vermöge, kurz, er äussert sich so, dass man sie sich kaum anders vorstellen kann, als nach Analogie der menschlichen Seele und der platonischen Weltseele [2]); und bestreitet er auch die letztere in ihrer platonischen Fassung ausdrücklich, bemerkt er ferner, dass die Zweckthätigkeit der Natur nicht aus Ueberlegung entspringe, wie die eines menschlichen Künstlers [3]), kann überhaupt an eine wirkliche ernstlich gemeinte Personifikation der Natur bei ihm nicht gedacht werden, so wird jene Analogie dadurch nicht aufgehoben [4]). Andererseits betrachtet er aber doch unläugbar die lebenden Wesen als Einzelsubstanzen, er schreibt ihnen ein individuelles Lebensprincip zu, und wie sich dieses zu jener einheitlichen Naturkraft verhält, hat er nirgends angedeutet, und ohne Zweifel gar nicht untersucht. Ebensowenig belehrt er uns irgendwo über das Verhältniss der Natur zu der göttlichen Ursächlichkeit [5]). Wenn er es mit dem Begriff des Göttlichen strenger nimmt, legt er nur der vernünftigen Natur Göttlichkeit bei [6]); die Natur im ganzen will er auf diesem

Arist. nur dem zu, welchem auch Bewegung zukommt oder doch zukommen könnte, sie ist nur die *στέρησις κινήσεως*, Phys. III, 2. 202, a, 3. V, 2. 226, b, 12. c. 6, Anf. VI, 3. 234, a, 32. c. 8. 239, a, 13. VIII, 1. 251, a, 26.

1) M. s. hierüber S. 321 2. Aufl.

2) Belege hiefür finden sich unzählige; statt alles andern wird es genügen, auf unsere demnächst folgenden Erörterungen über die Zweckthätigkeit in der Natur zu verweisen.

3) Wie diess beides an seinem Orte gezeigt werden wird.

4) „Analogie" bezeichnet ja nicht Gleichheit, sondern Aehnlichkeit.

5) M. vgl. zum folgenden Brandis III, a, 113 ff.

6) So part. an. II, 10. 656, a, 7: *ἢ γὰρ μόνον μετέχει [τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος] τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῴων ἢ μάλιστα πάντων.* IV, 10. 686, a, 27: der Mensch hat aufrechte Gestalt *διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν.* Eth. N. X, 7. 1177, a, 13 ff. (vgl. S. 163 unt.): der *νοῦς* ist das Göttliche im Menschen, daher die theoretische Thätigkeit die höchste.

| Standpunkt nicht göttlich, sondern dämonisch genannt wissen [1]). Anderswo redet er aber auch wieder im Sinn der griechischen Volksansicht, welche das Walten der göttlichen Kräfte unmittelbar in den Naturerscheinungen erkennt und verehrt: „Gottheit" und „Natur" stehen gleichbedeutend [2]), und allen Naturwesen, auch den geringsten, wird etwas Göttliches zugestanden [3]). Das gleiche Schwanken ist aber auch im System des Philosophen begründet. Sofern die Gottheit das erste Bewegende ist, müssten alle Bewegungen im Weltganzen von ihr ausgehen, die Naturkraft könnte mithin nur ein Ausfluss ihrer Kraft, die Natursachen nur eine bestimmte Erscheinung ihrer Ursächlichkeit sein. Sofern sich dagegen die Wirksamkeit des ersten Bewegenden darauf beschränkt, die Drehung der äussersten Himmelssphäre hervorzurufen, ist diess unmöglich: wenn vielmehr schon innerhalb der himmlischen Welt der obersten Gottheit in den Sphärengeistern eine Reihe von untergeordneten ewigen Wesen zur Seite tritt, so wird sich die ungleich grössere Mannigfaltigkeit der Bewegungen, welche sich in der irdischen Welt zeigt, noch viel weniger ohne die Annahme selbständiger Substanzen mit einer eigenartigen Bewegungskraft erklären lassen. Wodurch dann aber die Uebereinstimmung dieser Bewegungen, ihr Zusammentreffen zu einer zweckmässigen Weltordnung bewirkt wird, lässt sich schwer sagen; durch die natürliche Einwirkung des ersten Bewegenden auf die Welt kann sie nicht erzeugt sein, an ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf kann auf dem Standpunkt des aristotelischen Systems auch nicht gedacht werden, und eine beiläufige Berührung des gewöhnlichen

1) Divin. p. s. c. 2. 463, b, 12: da auch Thiere träumen, können die Träume nicht gottgesandt sein, wohl aber dämonisch; ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ᾽ οὐ θεία.

2) De coelo I, 4, Schl.: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Gen. et corr. II, 10. 336, b, 27 ff. (s. u. 362, 3 2. Aufl.) Polit. VII, 4. 1326, a, 32: θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν. Eth. N. X, 10. 1179, b, 21: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως (die sittliche Anlage) . . . διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. Die θεῖαι αἰτίαι entsprechen hier der platonischen θεία μοῖρα (s. 1. Abth. 497, 3). Vgl. S. 372.

3) Eth. N. VII, 14. 1153, b, 32: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.

Vorsehungsglaubens[1]) gibt | uns kein Recht, diesen Glauben Aristoteles selbst zuzuschreiben. Es bleibt so im dunkeln, ob wir uns die Natur als eine einheitliche Kraft oder eine Gesammtheit von Kräften, als etwas selbständiges oder als einen Ausfluss der göttlichen Wirksamkeit zu denken, oder ob wir vielleicht und wie wir beide Betrachtungsweisen zu verknüpfen haben. — Doch lassen wir unsern Philosophen seine Naturansicht weiter entwickeln.

Der wichtigste Begriff für die Naturphilosophie ist dem eben erörterten zufolge der Begriff der Bewegung. Wir mussten nun diesen Begriff seinen allgemeinen Bestimmungen nach schon früher besprechen; es ist daher hier nur noch übrig, dasjenige nachzutragen, was die physikalische Bewegung im engeren Sinn betrifft, und desshalb im bisherigen noch nicht berücksichtigt werden konnte.

Die Bewegung ist, wie S. 351 gezeigt wurde, im allgemeinen das Wirklichwerden dessen, was blos der Möglichkeit nach ist. Seine nähere physikalische Bestimmung erhält dieser Begriff durch die Untersuchung über die Arten der Bewegung. Aristoteles unterscheidet deren drei: die quantitative Bewegung oder die Zu- und Abnahme, die qualitative Bewegung oder die Verwandlung, und die räumliche oder Ortsbewegung, wozu dann als viertes noch das Entstehen und Vergehen hinzukommt[2]).

1) Eth. N. X, 9. 1179, a, 22: ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι· εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. Es liegt am Tage, dass Arist. hier nur vom Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung aus folgert; er selbst schreibt ja der Gottheit keine nach aussen gehende Wirksamkeit zu. Vgl. S. 368 ff. und S. 625 2. Aufl.

2) Phys. V, 1. 225, a. c. 2. 226, a, 23 (Metaph. XI, 11. 12) vgl. Metaph. VIII, 1. 1042, a, 32. XII, 2, Anf. Phys. VIII, 7. 260, a, 26. 261, a, 32 ff. VII, 2, Anf. gen. et corr. I, 4. 319, b, 31. De an. I, 3. 406, a, 12. long. v. 3. 465, b, 30. De coelo IV, 3. 310, a, 25. Kat. c. 14, Anf. Aristoteles unterscheidet hier im allgemeinen drei Arten der Veränderung (μεταβολή): der Uebergang aus einem Seienden in ein Seiendes, aus einem Seienden in ein Nichtseiendes, und aus einem Nichtseienden in ein Seiendes. Das erste ist

Alle diese Arten der | Bewegung führen aber in letzter Beziehung auf die dritte, die räumliche Bewegung zurück. Untersuchen wir sie nämlich genauer, so besteht für's erste die Zunahme oder das Wachsthum darin, dass zu einem irgendwie geformten Stoff anderer Stoff hinzutritt, der mit ihm potentiell identisch, aktuell aber von ihm verschieden ist, und die Form des ersten Stoffes annimmt, also in der Vermehrung der Materie beim Beharren der Form; ebenso die Abnahme in der Verminderung der Materie, während die Form dieselbe bleibt [1]). Alle quantitative Veränderung setzt mithin theils eine qualitative theils eine Ortsveränderung voraus [2]). Ebenso ist aber von diesen die zweite Voraussetzung der ersten. Denn jede Verwandlung entsteht durch das Zusammentreffen eines solchen, das sie hervorbringt, mit einem solchen, in dem sie hervorgebracht wird, eines Wirkenden und eines Leidenden [3]); dieses Zusammentreffen ist

die Bewegung im engern Sinn, das zweite das Vergehen, das dritte das Entstehen. Von der Bewegung werden nun die oben angeführten Arten (die *κίνησις κατὰ μέγεθος, κατὰ πάθος* und *κατὰ τόπον*, wie es Phys. VIII, 7. 260, b, 26 heisst) angegeben, das Entstehen und Vergehen aber auch wieder zusammengenommen, und insofern vier Arten der *μεταβολὴ* aufgezählt: *ἡ κατὰ τὸ τί (γένεσις καὶ φθορὰ), ἡ κατὰ τὸ ποσὸν (αὔξησις καὶ φθίσις), ἡ κατὰ τὸ ποιὸν (ἀλλοίωσις), ἡ κατὰ τὸ ποῦ (φορά)*. Dass die Bewegung in keiner andern ausser den genannten Kategorieen möglich sei, wird Phys. V, 2 des näheren nachgewiesen. Die Substanzveränderung (Entstehen und Vergehen) will Arist. hier nicht Bewegung genannt wissen (ebenso c. 5. 229, a, 30; das gleiche sagt Simpl. Phys. 201, b, u. von der peripatetischen Schule überhaupt, bemerkt aber selbst, dass z. B. Theophrast sich nicht streng an diesen Sprachgebrauch binde); anderswo befasst er auch sie darunter, indem er Bewegung und Veränderung gleichbedeutend gebraucht. S. o. S. 352, 3. Von der räumlichen Bewegung werden Phys. VII, 2. 243, a, 21 (vgl. De an. I, 3. 406, a, 4) zwei Arten unterschieden: Selbstbewegung und Bewegung durch anderes. Die letztere hat wieder vier Formen: *ἕλξις, ὦσις, ὄχησις, δίνησις·* die dritte und vierte derselben lassen sich jedoch auf die zwei ersten zurückführen. Vgl. VIII, 10. 267, b, 9 ff. De an. III, 10. 433, b, 25. ingr. an. c. 2. 704, b, 22 (mot. an. c. 10. 703, a, 19); minder genau ist Rhet. I, 5. 1361, b, 16. Die *ὦσις* ist entweder *ὦσις* im engeren Sinn oder *πληγή*; Meteor. IV, 9. 386, a, 33. De an. II, 8. 419, b, 13 vgl. Probl. XXIV, 9. 936, b, 38. Ideler Arist. Meteor. II, 509.

1) M. s. die ausführliche Erörterung gen. et corr. I, 5.

2) Phys. VIII, 7. 260, a, 29. b, 13.

3) *Ποιεῖν* im physikalischen Sinn ist dem Aristoteles gleichbedeutend

aber nur durch räumliche Berührung möglich, denn immer muss das Leidende vom Wirkenden berührt werden, wenn auch nicht nothwendig dieses von jenem; und die Berührung kann nur durch räumliche Bewegung zu Stande kommen [1]). Aber auch | das Entstehen und Vergehen beruht am Ende doch wieder auf der räumlichen Bewegung. Denkt man sich freilich ein absolutes Werden oder Vergehen, so könnte ein solches keine Bewegung genannt werden, da das Substrat der Bewegung selbst dadurch erst entstände oder wieder aufgehoben würde; dieses absolute Werden oder Vergehen ist aber in Wahrheit nicht möglich [2]), alles wird vielmehr aus einem Seienden und löst sich in ein Seiendes auf [3]); nur dieses bestimmte Ding entsteht und vergeht, aber sein Entstehen ist das Vergehen eines andern, und sein Vergehen das Entstehen eines andern [4]). Sofern sich daher das Entstehen und Vergehen von der Verwandlung unterscheidet, betrifft dieser Unterschied doch nur das Einzelding; dieses verwandelt sich, wenn es als Ganzes bleibt und nur seine Eigenschaften sich verändern, es entsteht oder vergeht, wenn es als Ganzes zu sein anfängt oder aufhört [5]); sehen wir dagegen auf

mit *ἀλλοιοῦν*, *πάσχειν* mit *ἀλλοιοῦσθαι*. Vgl. Phys. III, 3, Schl.: *ἀλλοίωσις μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτὸν, ἐντελέχεια· ἔτι δὲ γνωριμώτερον ἡ τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ ᾗ τοιοῦτον.* Gen. et corr. I, 6. 322, b, 9. 323, a, 17: *οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινοῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι· τοῦτο δ' οἷς ἡ κίνησις πάθος· πάθος δὲ καθ' ὅσον ἀλλοιοῦται μόνον.* Ueber eine weitere Bedeutung des *ποιεῖν* S. 370.

1) Phys. VIII, 7. 260, b, 1 ff. wo noch weiter bemerkt wird, dass alle qualitativen Veränderungen auf Verdünnung und Verdichtung zurückführen, die nicht ohne Ortsveränderung möglich seien. Gen. et corr. I, 6. 322, b, 21 ff. c. 9. 327, a, 1 vgl. S. 356.

2) Wie diess gen. et corr. I, 3 unter anderem auch daraus bewiesen wird, dass längst aller Stoff aufgezehrt sein müsste, wenn das Vergehen wirkliche Vernichtung wäre (318, a, 13).

3) Phys. VIII, 7. 261, a, 3: *δόξειέ γ' ἂν ἡ γένεσις εἶναι πρώτη τῶν κινήσεων διὰ τοῦτο, ὅτι γενέσθαι δεῖ τὸ πρᾶγμα πρῶτον. τὸ δ' ἐφ' ἑνὸς μὲν ὁτουοῦν τῶν γινομένων οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἕτερον ἀναγκαῖον πρότερόν τι κινεῖσθαι τῶν γινομένων ὂν αὐτὸ καὶ μὴ γινόμενον, καὶ τούτου ἕτερον πρότερον.* Vgl. S. 354. 357.

4) Gen. et corr. I, 3. 318, a, 23: *διὰ τὸ τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν, καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθορὰν ἄπαυστον ἀναγκαῖον εἶναι τὴν μεταβολήν.* ebd. 319, a, 20. II, 10. 336, b, 24. Vgl. S. 357.

5) Gen. et corr. I, 2. 317, a, 20: *ἔστι γὰρ γένεσις ἁπλῆ καὶ φθορὰ*

das Weltganze, so fällt das Entstehen und Vergehen theils mit der Zusammensetzung und Scheidung theils mit der Umwandlung der Stoffe zusammen [1]). | Diese aber sind beide durch ihre räumliche Bewegung bedingt [2]). Alles, was entsteht, hat seine Ursache, alles Werdende setzt ein Seiendes voraus, durch das es hervorgebracht wird, und da nun dieses (wie oben bei der Verwandlung) nicht ohne räumliche Bewegung wirken kann, so muss eine solche allem Entstehen vorangehen [3]). Ist aber die räumliche Bewegung früher, als die Entstehung, so muss sie auch früher sein als das Wachsthum, die Veränderung, die Abnahme und der Untergang; denn diese können doch nur an dem vor sich gehen, was vorher entstanden ist [4]). Diese Art der Bewegung ist mithin die erste sowohl der Ursächlichkeit als der Zeit und dem Begriff nach [5]).

οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ᾽ ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον. Eine *ἀλλοίωσις* finde statt, wenn die *πάθη*, ein Entstehen und Vergehen, wenn das *ὑποκείμενον*, entweder seiner Form (*λόγος*) oder seinem Stoff nach sich ändere. c. 4. 319, b, 10: *ἀλλοίωσις μέν ἐστιν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν . . . ὅταν δ᾽ ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινος ὡς ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ . . . γένεσις ἤδη τὸ τοιοῦτον, τοῦ δὲ φθορά.*

1) Vgl. Meteor. IV, 1. 378, b, 31 ff., wo gezeigt wird, das Werden bestehe darin, dass bestimmte Stoffe durch die wirkenden Kräfte nach einem gewissen Verhältniss gebunden und umgewandelt werden, das Vergehen in der Ueberwältigung des Bestimmenden (der Form) durch das Bestimmte.

2) Vgl. Phys. VIII, 7. 260, b, 8: *πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις . . . πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ᾽ ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατὰ τόπον μεταβάλλειν.*

3) A. a. O. 261, a, 1 ff. gen. et corr. II, 10, Anf.

4) Phys. VIII, 7. 261, b 7. Weiter wird hier für die Priorität der räumlichen Bewegung angeführt: dass sie ohne die andern, diese nicht ohne sie möglich seien, denn ohne die Bewegung des Himmels wäre weder Entstehen noch Vergehen, weder Wachsthum noch Stoffverwandlung, wogegen jene ohne sie sei, da auf den Himmel keiner von diesen Begriffen Anwendung finde (260, b, 19 ff. vgl. gen. et corr. a. a. O.); dass sie allein dem Ewigen zukomme, und ohne Unterbrechung in's unendliche fortgehe (260, b, 29. 261, a, 27 ff.); dass sie gerade desshalb ihrer Natur nach die erste sein müsse, weil sie beim Einzelwesen der Zeit nach zuletzt komme (260, b, 30. 261, a, 13); dass diese Bewegung die Natur des Bewegten am wenigsten verändere, und das sich selbst Bewegende sie vorzugsweise hervorbringe (261, a, 20).

5) A. a. O. 260, b, 15 ff.

Nichtsdestoweniger ist Aristoteles weit entfernt, die Naturerscheinungen blos aus ihr und somit blos mechanisch erklären zu wollen, wie diess die Atomistik versucht hatte. Schon für die rein physikalischen Vorgänge reicht diese Erklärung seiner Ansicht nach nicht aus, da sich viele derselben nur als qualitative Veränderung, als Umwandlung der Stoffe, auffassen lassen [1]). Die physikalische Betrachtung erschöpft ja aber überhaupt den Begriff der Natur nicht: über den stofflichen Ursachen stehen die Endursachen, denen jene zu dienen haben; diese finden aber in der mechanischen | Naturerklärung eines Demokrit keinen Raum [2]). Wenn endlich alles Werden als ein Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, als Entwicklung, zu fassen ist, und wenn die Bedeutung der aristotelischen Naturphilosophie nicht zum kleinsten Theil darauf beruht, dass sie zuerst diesen Begriff der Entwicklung möglich gemacht und mit Bewusstsein an die Spitze gestellt hat, so liegt am Tage, dass Aristoteles Ansichten nicht gutheissen konnte, welche ausdrücklich von der Läugnung des Werdens und der qualitativen Veränderung ausgiengen, um dafür nur eine räumliche Bewegung unveränderlicher Stoffe übrig zu lassen. Neben die Ortsveränderung tritt daher noch im Gebiete des Stofflichen die qualitative Veränderung als eine zweite Quelle natürlicher Vorgänge; beiden aber steht die Zweckthätigkeit der Natur gegenüber, welche das Körperliche und Naturnothwendige als Mittel für sich verwendet.

Auf die räumliche Bewegung beziehen sich nun zunächst die Untersuchungen, durch welche Aristoteles in der Physik den Begriff der Bewegung näher erläutert: über das Unbegrenzte, den Raum, die Zeit, die Einheit und Stetigkeit der Bewegung [3]) u. s. w.

Das Unbegrenzte [4]) hatte in der bisherigen Philosophie

1) S. S. 285, 3. 286, 7.

2) S. o. 287, 5 vgl. m. S. 331.

3) Er bezeichnet zwar diese Begriffe III, 1. 200, b, 15 ff. c. 4, Anf. im allgemeinen als solche, welche zu der Erörterung über die Bewegung gehören, und die drei ersten bespricht er B. III. IV vor dem Abschnitt über die Arten der Bewegung, aber die Art, wie er sie behandelt, beweist, dass er dabei doch vorzugsweise die räumliche Bewegung im Auge hat.

4) Dass er diesen Begriff untersucht, begründet Arist. Phys. III, 1. 200, b, 15 mit den Worten: *δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δ'*

eine bedeutende Rolle gespielt; Plato und die Pythagoreer hatten es sogar zu dem einen Bestandtheil aller Dinge und insofern zu etwas substantiellem gemacht. Aristoteles zeigt zunächst, dass diess unmöglich sei, dass das Unbegrenzte nicht einen Subjekts-, sondern nur einen Eigenschaftsbegriff ausdrücke [1]). Sodann weist er nach, dass sich eine unbegrenzte Grösse überhaupt nicht denken lasse. Denn wenn sie ein Körper sein soll, so ist der Körper das, was durch Flächen begrenzt ist; soll sie eine Zahl sein, so ist jede Zahl | ein solches, was sich zählen lässt, was man aber zählen kann, das ist nicht unendlich [2]). Was endlich im besondern die Möglichkeit eines unbegrenzten Körpers anbelangt, so könnte ein solcher weder zusammengesetzt noch einfach sein. Das erste ist unmöglich, denn da die Elemente der Zahl nach begrenzt sind, könnte aus ihnen nur dann ein unbegrenztes entstehen, wenn eines von ihnen der Grösse nach unbegrenzt wäre; neben einem solchen hätten dann aber die übrigen keinen Raum [3]). Ebenso undenkbar ist aber auch das andere. Denn für's erste gibt es (in der diesseitigen Welt) keinen Körper ausser den vier elementarischen, und es kann auch keinen geben, aus dem allein alles würde, da sich alles Werden zwischen entgegengesetztem bewegt; von mehreren ursprünglichen Körpern kann aber keiner unbegrenzt sein [4]). Sodann hat jeder Körper seinen natürlichen Ort, in dem er bleibt und nach dem er hinstrebt, und eben hierauf beruht der Unterschied des Schweren und Leichten; es muss überhaupt jeder Körper in einem bestimmten Raume, an einem Ort sein; im Unendlichen dagegen ist kein bestimmter Ort, kein Unterschied des Oben und Unten, der Mitte und des Umkreises, des Vorn und Hinten, des Rechts und Links [5]).

ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ, c. 4, Anf. mit der Bemerkung: die Naturwissenschaft beziehe sich auf Grössen, Bewegung und Zeit, welche sämmtlich entweder begrenzt oder unbegrenzt seien. Zum folgenden: Th. I, 186.

1) Phys. III, 5. 204, a; s. o. S. 291, 3. 301, 3.

2) A. a. O. 204, b, 4.

3) A. a. O. 204, b, 11 vgl. De coelo I, 7, Anf.

4) A. a. O. 204, b, 22.

5) A. a. O. 205, a, 8 bis zum Schluss des Kap. IV, 8. 215, a, 8. De coelo I, 6, Anf. c. 7. 274, b, 8. 29. 276, b, 6 ff. Das gleiche wird c. 6. 273, a, 21 ff. daraus bewiesen, dass unbegrenzte Körper unendlich schwer oder leicht sein müssten, ein unendlich schweres oder leichtes könne es

Wenn ferner der Augenschein zeigt, dass die Körper sich theils im Kreise bewegen, wie die Himmelskugel, theils in gerader Linie auf- und abwärts, wie die Elementarkörper, so wäre im Unbegrenzten keine von beiden Bewegungen möglich: die eine nicht, weil jeder Kreis an und für sich begrenzt und jede Kreisbewegung Drehung um einen Mittelpunk ist, den es im Unbegrenzten nicht gibt [1]), die andere, weil sie ihren Anfangs- und Endpunkt hat [2]); das Unbegrenzte könnte sich überhaupt nicht bewegen, denn um irgend einen Weg, | auch den kleinsten, zuzückzulegen, hätte es eine unendliche Zeit nöthig [3]). Was endlich bei dem Griechen, der sich kein formloses Sein denken kann, für sich schon entscheidet: das Unbegrenzte als solches ist das unvollendete und gestaltlose; unbegrenzt nennen wir das, was der Grösse nach nicht bestimmt werden kann, was nie fertig und ganz ist, was sich nicht so begrenzen lässt, dass nicht immer ein Theil davon ausserhalb läge [4]); zum Ganzen und Vollendeten wird das Unbegrenzte erst, wenn es durch die Form umschlossen wird. Die Welt aber kann nur als vollendetes und ganzes gedacht werden [5]). Das Unbegrenzte kann daher nie als solches in einer wirklich vorhandenen unendlichen Grösse ge-

aber schon desshalb nicht geben, weil sich ein solches nur unendlich schnell, also gar nicht bewegen könnte.

1) Wie diess De coelo I, 5. 271, b, 26 ff. 272, b, 17 ff. c. 7. 275, b, 12 ausführlicher, als nothwendig, gezeigt wird.

2) De coelo I, 6, Anf. Einiges weitere c. 7. 275, b, 15 ff.

3) Ebd. c. 6. 272, a, 21 ff. Phys. VI, 7. 238, a, 36.

4) Arist. sagt: *οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ᾽ οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστὶ, τοῦτ᾽ ἄπειρόν ἐστιν*, wobei aber freilich die Bündigkeit des Gegensatzes nur in den Worten liegt, denn *οὗ μηδὲν ἔξω* heisst: das, ausser dem nichts ist, *οὗ ἀεί τι ἔξω* dagegen: das, von dem immer ein Theil ausserhalb ist.

5) Phys. III, 6 s. o. 322, 3. gen. an. I, 1. 715, b, 14: *ἡ δὲ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον· τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελὲς, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος.* Den Einwurf aber (Phys. III, 4. 203, b, 22 ff.), dass der unendliche Raum auch einen unendlichen Körper voraussetze, beseitigt er später (IV, 5. 212, a, 31. b, 8. 16 ff. De coelo I, 9. s. o. 364, 6) durch seine eigenthümliche Bestimmung des Raumbegriffs: da der Raum nichts anderes sein soll, als die Grenze des Umschliessenden gegen das Umschlossene, so ist die Grenze der Welt selbst, seiner Meinung nach, nicht im Raume, und jenseits ihrer ist kein Raum, weder leerer noch erfüllter.

geben sein[1]). Wir können es aber freilich auch nicht ganz beseitigen. Die Zeit und die Bewegung, welche von ihr gemessen wird, ist ohne Anfang und Ende, die Grössen lassen sich in's unendliche theilen, die Zahl lässt sich in's unendliche vermehren[2]). Es bleibt | somit nur übrig, dass das Unbegrenzte

1) Phys. III, 5, Schl.: *ὅτι μὲν οὖν ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον, φανερὸν ἐκ τούτων.* c. 6. 206, a, 16: *τὸ δὲ μέγεθος ὅτι κατ᾽ ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται·* ebd. b, 24.

2) Phys. III, 6, Anf.: *ὅτι δ᾽ εἰ μὴ ἔστιν ἄπειρον ἁπλῶς, πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει, δῆλον. τοῦ τε γὰρ χρόνου ἔσται τις ἀρχὴ καὶ τελευτὴ, καὶ τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μεγέθη, καὶ ἀριθμὸς οὐκ ἔσται ἄπειρος.* Im besonderen beweist Arist. 1) die Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit, und aus ihr die der Bewegung, deren Mass die Zeit ist, neben dem, was S. 358, 1 angeführt wurde, Phys. VIII, 1. 251, b, 10 ff. (vgl. Metaph. XII, 6. 1071, b, 7) mit der Bemerkung: da jedes Jetzt zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte stehe, jeder Zeitpunkt aber ein Jetzt sei, so lasse sich schlechthin kein Zeitpunkt denken, welcher nicht eine Zeit vor und hinter sich hätte, mithin keiner, welcher ein erster oder ein letzter, Anfang oder Ende der Zeit wäre. 2) Für die unbegrenzte Theilbarkeit der Grössen macht er geltend: kein Stetiges, weder Raumgrösse noch Zeit noch Bewegung, könne aus Untheilbarem bestehen, denn eine stetige Grösse bilden (nach Phys. V, 3. 227, a, 10) nur solche Theilgrössen, die einen gemeinsamen Endpunkt haben, im übrigen aber ausser einander liegen, untheilbare Grössen dagegen müssten entweder gänzlich ausser einander sein, so dass sie gar keinen Berührungspunkt hätten, oder gänzlich zusammenfallen (Phys. VI, 1, Anf. vgl. gen. et corr. I, 2. 317, a, 2 ff. De coelo III, 8. 306, b, 22); die Annahme untheilbarer Körper, Flächen oder Linien sei mit den Grundbestimmungen der Mathematik unverträglich (De coelo III, 1. 298, b, 33 ff. c. 5, 303, a, 20. c. 7. 306, a, 26 vgl. die Schrift *π. ἀτόμων γραμμῶν*); ebenso würde sie aber die allgemeinste physikalische Erscheinung, die Bewegung, unmöglich machen, denn an einer untheilbaren Grösse und in einer untheilbaren Zeit lasse sich nicht eines früher durchwandern, als das andere; es könnte mithin in Betreff eines jeden von den Untheilbaren, und also auch in Betreff des Ganzen, das aus ihnen zusammengesetzt ist, immer nur ein Bewegtgewesensein, nie ein Bewegtwerden stattfinden (Phys. VI, 1. 231, b, 18 ff. vgl. c. 2. 233, a, 10 ff. c. 9. 239, b, 8. 31), es wäre daher auch jeder Unterschied des Langsameren und Schnelleren unmöglich (ebd. c. 2. 233, b, 15 ff.). Ein Untheilbares könne sich nicht verändern, denn was sich verändert, sei theilweise in dem früheren, theilweise in dem späteren Zustand (Phys. VI, 4, Anf.). Was dann noch insbesondere die untheilbaren Elementarkörper und Elementarflächen Demokrit's und Plato's betrifft, so werden uns ausser den angeführten noch eine Reihe weiterer Einwürfe gegen sie später begegnen. Dass es endlich 3) keine

in gewissem Sinn sei, in anderem nicht sei, dass es, mit anderen Worten, zwar als ein Mögliches, aber nicht als ein Wirkliches Dasein habe. Die Theilung der Raumgrössen geht in's unbestimmte, aber es gibt ebendesshalb keinen unendlich kleinen Theil, die Vermehrung der Zahl hat keine Grenze, aber es gibt keine unendlich grosse Zahl [1]), das Unendliche | kann mit Einem Wort nie als ein fertiges dargestellt werden, sondern es ist nur als ein werdendes gegeben, und zwar in entgegengesetzter Richtung: denn die Ausdehnung ist einer unendlichen Theilung fähig, aber keiner unendlichen Vermehrung, die Zahl umgekehrt einer unendlichen Vermehrung, aber keiner unendlichen Theilung, da das Eins die kleinste Zahl ist [2]). Nur im Gebiete des Unkörperlichen ist ein wirklich Unendliches, das Unendliche der Kraft, möglich; auch dieses bringt sich ja aber nur in einer Reihe, welche nie abgelaufen ist, in der endlosen Bewegung der Welt, zur Erscheinung [3]).

Fragen wir weiter nach dem Begriff des Raumes, so ist dieser nach der Ansicht unseres Philosophen für's erste nicht die

grösste Zahl gibt, und somit die Zahl einer unendlichen Vermehrung fähig ist, diess bedarf, da es niemals bestritten worden ist, auch keines Beweises.

1) Phys. III, 6. 206, a, 12 ff.: *πῶς μὲν ἔστι [τὸ ἄπειρον], πῶς δ' οὔ. λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ, καὶ τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ ἀφαιρέσει. τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἐστίν· οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς· λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.* Nur dürfe diess nicht so verstanden werden, als ob diese Möglichkeit jemals zur Wirklichkeit werden könnte. *ὥστε τὸ ἄπειρον οἰ δεῖ λαμβάνειν ὡς τόδε τι ... ἀλλ' ἀεὶ ἐν γενέσει ἢ φθορᾷ* u. s. w. c. 7. 207, b, 11 (über das Unendliche der Zahl): *ὥστε δυνάμει μέν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ἀλλ' ἀεὶ ὑπερβάλλει τὸ λαμβανόμενον παντὸς ὡρισμένου πλήθους. ἀλλ' οὐ χωριστὸς ὁ ἀριθμὸς οὗτος τῆς διχοτομίας, οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου.* Von der unendlichen Theilung wird auch gen. et corr. I, 2. 316, a, 14 ff. nachgewiesen, dass sie nie wirklich vollendet sein könne, also nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach gegeben sei. Ebendesshalb, weil es blos *δυνάμει* ist, wird das Unendliche den stofflichen Ursachen zugezählt (s. o. 322, 2).

2) Phys. III, 7. Die Zeit allerdings ist auch nach Arist. sowohl nach rückwärts als nach vorwärts unendlich.

3) S. o. 364, 5.

Grenze oder die Gestalt der einzelnen Körper, denn in diesem Fall würden sich die Körper nicht im Raume, sondern mit ihrem Raume bewegen, es könnten nicht mehrere Körper nach einander in denselben Raum eintreten. Ebensowenig fällt er mit der Materie der Körper zusammen, denn auch diese ist von dem Körper, der im Raum ist, nicht zu trennen, und sie ist nicht das umfassende, sondern das umfasste. Er besteht aber auch, drittens, nicht in der Entfernung zwischen den Enden jedes Körpers, denn diese wechselt gleichfalls mit den Körpern, der Raum bleibt aber immer derselbe, was sich auch in ihm befinden und bewegen mag. Der Raum ist vielmehr zu bestimmen als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen [2]. Der Ort jedes einzelnen Körpers [3]) wird daher von der (inneren) Grenze des ihn umfassenden gebildet, der Raum im ganzen von der Grenze der Welt [4]. |

Auf ähnlichem Wege gewinnt Aristoteles auch den Begriff der Zeit [5]. Die Zeit ist nicht ohne Bewegung, denn nur durch die Bewegung der Gedanken wird sie wahrgenommen; sie ist aber auch nicht die Bewegung selbst, denn diese haftet an dem

1) Phys. IV, 1—4 vgl. besonders 211, b, 5 ff. 209, b, 21 ff.

2) *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*, oder genauer: *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*. Vgl. De coelo IV, 3. 310, b, 7.

3) Der *ἴδιος τόπος*, wie er Phys. IV, 2, Anf. genannt, und dem *τόπος κοινὸς* entgegengesetzt wird. Derselbe heisst auch *ὁ πρῶτος τόπος ἐν ᾧ ἐστὶν ἕκαστον;* ebd. c. 4. 211, a, 28.

4) Phys. IV, 5. 212, a, 31. b, 18. Auffallend ist, dass hier, wie schon c. 4. 212, a, 20 (vgl. Anm. 2), der Raum *τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν* genannt wird; denn das Himmelsgewölbe soll sich ja (s. u. und S. 377) unablässig im Kreise bewegen. Allein Aristoteles meint (c. 4. 212, a, 18 ff. c. 5. 212, a, 31 ff. VIII, 9. 265, b, 1 ff.), von einer Kugel, welche sich, im übrigen unbewegt, um die eigene Achse dreht, bewege sich der Umkreis so wenig, wie der Mittelpunkt, da er ja immer den gleichen Raum einnehme, die Kreisbewegung gehe nur ihre Theile an, denn nur diese verändern ihren Ort; und er sagt desshalb, der oberste Himmel bewege sich nur in gewisser Beziehung und sei nur *κατὰ συμβεβηκὸς* im Raume, sofern seine Theile sich bewegen und im Raume sind (De coelo V, 5, woran Brandis II, b, 748 mit Unrecht Anstoss nimmt). Aehnlich soll (212, a, 18) der Fluss sich nicht bewegen, sondern nur die einzelnen Wellen.

5) Phys. IV, 10. 11.

Bewegten, und ist desshalb in dem einen Fall schneller, in dem andern langsamer, die Zeit dagegen ist überall dieselbe und ihre Bewegung immer gleich schnell. Die Zeit muss daher etwas auf die Bewegung bezügliches aber von ihr selbst noch verschiedenes sein: sie ist das Mass oder die Zahl derselben in Beziehung auf das Früher und Später [1]). Die Einheit dieser Zahl ist das Jetzt. Durch die Bewegung des Jetzt entsteht die Zeit. Dieses ist es daher, welches die Zeit sowohl zu einer stetigen, als zu einer getheilten Grösse macht: zu einer stetigen, sofern das Jetzt im gegenwärtigen Augenblick dasselbe ist, wie im vergangenen, zu einer getheilten, sofern das Sein desselben in jedem Augenblick ein anderes ist [2]).

Schon aus diesem Begriff des Raumes und der Zeit würde nun die Begrenztheit des einen und die Unbegrenztheit der anderen folgen; wir kennen ja aber bereits auch die weiteren Gründe, die Aristoteles für beide Bestimmungen anführt [3]). Ebenso ergibt sich | aus seinem Raumbegriff die Unmöglichkeit des leeren Raumes. Denn wenn der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen ist, so versteht es sich von selbst, dass kein Raum sein kann, wo kein Körper ist: ein leerer Raum wäre ein umschliessendes, das nichts umschliesst. Indessen hat sich Aristoteles auch in eingehender Einzeluntersuchung bemüht, die eingreifende und in der damaligen Naturlehre namentlich durch die Atomistik verbreitete Annahme des

1) Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον c. 11, Schl. De coelo I, 9. 279, a, 14.

2) A. a. O. c. 11. vgl. S. 220, a, 5: συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν· 219, b, 9: ὥσπερ ἡ κίνησις ἀεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, καὶ ὁ χρόνος· ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν· τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον. Ebd. c. 13, Anf. τὸ δὲ νῦν ἐστι συνέχεια χρόνου· . . . συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρελθόντα καὶ ἐσόμενον, καὶ ὅλως πέρας χρόνου ἐστίν· . . . διαιρεῖ δὲ δυνάμει· καὶ ᾗ μὲν τοιοῦτο, ἀεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ᾗ δὲ συνδεῖ, ἀεὶ τὸ αὐτό . . . ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτό.

3) Vgl. S. 394 ff. 357. Dabei unterscheidet aber Aristoteles, wie schon Plato (Tim. 37, D. 38, B), die endlose Zeit, in welcher sich das Veränderliche bewegt, von der Ewigkeit (αἰὼν), dem zeitlosen Sein des Unveränderlichen; Phys. IV, 12. 221, b, 3. De coelo I, 9. 279, b, 11—28, s. o. 364, 6.

leeren Raums zu widerlegen. Was für diese Annahme angeführt wurde, findet er nicht beweisend: die Bewegung lässt sich auch durch die Voraussetzung erklären, dass anderes den Raum verlässt, in welchen das Bewegte eintritt; ebenso die Verdichtung durch den Austritt, die Verdünnung durch den Eintritt von Luft oder anderen Stoffen in die betreffenden Körper; die Zunahme der Ausdehnung, welche z. B. das Wasser beim Uebergang in Luft (d. h. in Dampf) erleidet, durch die Umwandlung des Stoffes, welche einen anderen Dichtigkeitsgrad zur Folge hat; die Erscheinungen der Schwere durch das Streben der Elemente, an ihren natürlichen Ort zu gelangen [1]). Der leere Raum würde vielmehr alle Bewegung unmöglich machen. Denn da das Leere nach allen Seiten hin gleichsehr nachgibt, lässt sich nichts denken, was einen Körper bestimmen könnte, sich nach einer Richtung eher, als nach allen andern, zu bewegen, es wäre darin kein Unterschied der natürlichen Orte, es könnte zu keiner bestimmten Bewegung kommen. Ebensowenig wäre für das Bewegte im unendlichen Leeren ein Grund zum Stillstand zu entdecken. Wenn ferner ein Körper um so schneller fällt oder steigt, je dünner das Medium ist, durch welches er sich bewegt, so müsste im Leeren, als dem unendlich Dünnen, alles unendlich schnell fallen oder steigen; wenn andererseits, unter sonst gleichen Umständen, die grössere Masse schneller fällt oder steigt, als die kleinere, weil sie den Widerstand des Mediums rascher überwindet, so müsste sich im Leeren, wo kein Widerstand zu überwinden ist, das kleinste mit der gleichen | Geschwindigkeit bewegen, wie das grösste. Wie lässt es sich endlich denken, dass es ausser dem Raum, welchen die Körper einnehmen, noch einen leeren Raum gebe, da ja dann, wenn ein Körper in diesen Raum eintritt, zwei Räume, ein leerer und ein erfüllter, in einander sein müssten? und wozu ist ein solcher leerer Raum nöthig, wenn doch jeder Körper seine Ausdehnung an sich selbst hat [2])? Zudem geräth man, wenn ein leerer Raum und ein Raum über-

1) Phys. IV, 7. 214, a, 24 ff. c. 8, Anf. c. 9.

2) A. a. O. c. 8, vgl. De coelo IV, 2. Den Werth dieser Gründe muss man natürlich nach dem damaligen Stand der Naturwissenschaften und nach den Voraussetzungen bemessen, welche die Atomistik mit Aristoteles theilt. Vgl. S. 307 f. 2. Aufl.

haupt ausser der Welt sein soll, in den Widerspruch, zu behaupten, dass ein Körper da sein könnte, wo keiner sein kann [1]).

So wenig es aber einen leeren Raum gibt, ebensowenig kann es eine leere, durch keine Bewegung erfüllte Zeit geben, wenn die Zeit nichts anderes ist, als die Zahl der Bewegung [2]). Und Aristoteles behauptet ja auch die Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung [3]). Dabei wirft er aber die merkwürdige Frage auf, ob es auch eine Zeit geben könnte, wenn es keine Seele gäbe, und er entscheidet sie dahin: an sich sei die Zeit mit der Bewegung gegeben, in der Wirklichkeit jedoch sei sie nicht ohne die Seele, weil die Zahl nicht ohne das Zählende, und das Zählende nur der Verstand sei [4]). Doch würden wir

1) De coelo I, 9. 279, a, 11: *ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ· ἐν ἅπαντι γὰρ τόπῳ δυνατὸν ὑπάρξαι σῶμα· κενὸν δ᾽ εἶναί φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σῶμα, δυνατὸν δ᾽ ἐστὶ γενέσθαι ... ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ᾽ ἔστιν οὔτ᾽ ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα.*

2) Phys. VIII, 1. 251, b, 10: *τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ ὁ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως; εἰ δή ἐστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστὶν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι.* Ebd. Z. 26: *ἀνάγκη ... εἶναι ἀεὶ χρόνον. ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.* De coelo I, 9. 279, a, 14: ausser der Welt ist keine Zeit, denn *χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως· κίνησις δ᾽ ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν.* Vgl. S. 364, 6.

3) S. o. S. 357.

4) Phys. IV, 14. 223, a, 16 ff., wo u. a. Z. 25: *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ᾽ ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος* (die Zeit als solche kann nicht ohne die Seele sein, sondern nur dasjenige, was, wie immer beschaffen, die Zeit ist, das Reale, was der Zeit als ihr Substrat zu Grunde liegt; m. vgl. über den Ausdruck Torstrik im Rh. Mus. XII, 1857. S. 161 ff.), *οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς.* Nicht ganz übereinstimmend beantwortet Arist. hiebei die Frage, welchem Theil der Seele die Vorstellung der Zeit angehöre. Nach unserer Stelle und De an. III, 10. 433, b, 5 ff. müssten wir sie aus der Vernunft ableiten und auf die vernünftigen Wesen beschränken; dagegen wird sie De mem. 1. 450, a, 9—23 dem *πρῶτον αἰσθητικὸν* zugewiesen, und die Erinnerung, deren nur ein solches Wesen und nur dasjenige Seelenvermögen fähig sein soll, welches die Zeit wahrnimmt (a. a. O. 449, b, 28), wird manchen Thieren beigelegt (a. a. O. und c. 2. 453, a, 7 ff. Hist. an. I, 1. 488, b, 25).

uns | irren, wenn wir desshalb eine Neigung zu der idealistischen Ansicht von der Zeit bei ihm finden wollten, welche in der neueren Philosophie eine so grosse Bedeutung erlangt hat. Dieser anscheinend idealistische Zug hat vielmehr seinen Grund nur darin, dass Aristoteles die Begriffe der Zeit und des Raumes noch nicht so rein und abstrakt fasst, wie wir es gewohnt sind. Geht er auch in dieser Beziehung nicht mehr so weit, wie Plato, welchem der Raum mit dem räumlich Ausgedehnten und die Zeit mit der Bewegung der Gestirne zusammenfiel [1]), so ist doch auch er noch weit entfernt, Raum und Zeit als die allgemeinen Formen des sinnlichen Daseins von dem, an welchem sie sind, streng zu unterscheiden. Er kann sich den Raum, wie wir gesehen haben [2]), nicht ohne den Unterschied der physikalischen Orte, des Oben und Unten, des Schweren und Leichten denken [3]); er will ein räumliches Dasein im vollen Sinn nur demjenigen zugestehen, was wirklich von einem andern, von ihm selbst verschiedenen Körper umgeben ist; er sagt aus diesem Grunde, ausser der Welt sei kein Raum, und nicht die Welt als Ganzes, sondern nur ihre einzelnen Theile, seien im Raume [4]); ebenso sollen die gleichartigen Theile eines zusammenhängenden Körpers, als Theile dieses Ganzen, nur der Möglichkeit nach im Raume sein, in Wirklichkeit erst, wenn sie vom Ganzen losgetrennt werden [5]). Aehnlich geht es ihm nun auch mit der Zeit: da die Zeit die Zahl der Bewegung ist, setzt sie einerseits ein | bewegtes Objekt, andererseits ein zählendes Subjekt voraus. Ausdrücklich sagt er aber, wenn sie die Zahl der Bewegung genannt wird, so sei hier unter der Zahl nicht das zu verstehen, womit, sondern das, was gezählt wird [6]), die Zahl nicht im subjektiven, sondern im objektiven Sinn. Die Zeit ist ihm so wenig eine blosse Form unserer Anschauung, dass er sie viel-

1) S. 1. Abth. S. 613. 684, 2.

2) S. 394.

3) Er sagt desshalb Phys. IV, 1. 208, b, 8: die Bewegungen der einfachen Körper (Feuer, Erde u. s. w.) beweisen οὐ μόνον ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν (eine reale Bedeutung).

4) S. o. 395, 5.

5) Phys. IV, 5. 212, b, 4.

6) Phys. IV, 11. 219, b, 5.

mehr als etwas betrachtet, was der Bewegung und weiterhin mit dieser dem bewegten Körper anhafte: wo keine Körper mehr sind, ausser der Welt, da ist auch keine Zeit [1]).

Von den weiteren Erörterungen der aristotelischen Physik über die Bewegung zieht besonders dasjenige unsere Aufmerksamkeit auf sich, was mit der Lehre des Philosophen über das erste Bewegende und das Weltgebäude in näherem Zusammenhang steht. Aristoteles bestimmt die Begriffe des räumlichen Zusammenseins, der Berührung, des Zwischenraums, der Aufeinanderfolge, des Stetigen u. s. w. [2]). Er unterscheidet die verschiedenen Beziehungen, in denen von Einheit der Bewegung gesprochen werden kann [3]), um die unbedingte Einheit der Bewegung in der stetigen oder ununterbrochenen, d. h. in derjenigen Bewegung zu finden, welche Einem und demselben Gegenstand in derselben Beziehung zu Einer und derselben Zeit zukommt [4]). Er fragt, worin die Gleichmässigkeit | und Ungleichmässigkeit der Bewegung bestehe [5]), in welchen Fällen theils zwei Bewegungen, theils auch Bewegung und Ruhe entgegen-

1) De coelo I, 9; s. o. 401, 2. 364, 6.

2) Phys. V, 3: *ἅμα μὲν οὖν λέγεται ταῦτ᾽ εἶναι κατὰ τόπον, ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ ἐστὶ πρώτῳ, χωρὶς δὲ ὅσα ἐν ἑτέρῳ, ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα, μεταξὺ δὲ εἰς ὃ πέφυκε πρῶτον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον . . . ἐφεξῆς δὲ οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν μόνον ὄντος . . . μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ* (mit *ταὐτῷ* zu verbinden: demselben wie das Geschlecht dessen) *οὗ ἐφεξῆς ἐστίν. . . . ἐχόμενον δὲ* (unmittelbar aufeinanderfolgend) *ὃ ἂν ἐφεξῆς ὂν ἅπτηται λέγω δ᾽ εἶναι συνεχὲς* (zusammenhängend, stetig), *ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται.* Das *συνεχὲς* sei daher nur da, wo die sich berührenden Eines werden. Die Definition der *ἁφὴ* auch gen. et corr. I, 6. 323, a, 3.

3) Phys. V, 4, Anf.: die Bewegung ist entweder *γένει*, oder *εἴδει*, oder *ἁπλῶς μία*. Noch weitere Bedeutungen, in denen die Bewegung Eine heisse, ebd. 228, b, 11 ff. Vgl. VII, 1. 4. S. 125. 139 d. klein. Bekker'schen Ausg.

4) A. a. O. 227, b, 21: *ἁπλῶς δὲ μία κίνησις ἡ τῇ οὐσίᾳ μία καὶ τῷ ἀριθμῷ*, das letztere aber ist der Fall, wenn nicht allein das Bewegte und die Art der Bewegung (*ἀλλοίωσις, φορὰ* u. s. f. nebst ihren näheren Bestimmungen), sondern auch die Zeit derselben die gleiche ist. 228, a, 20: *τήν τε ἁπλῶς μίαν* [*κίνησιν*] *ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι . . . καὶ εἰ συνεχὴς, μία.*

5) A. a. O. 228, b, 15 ff.

gesetzt zu nennen seien, und inwiefern in beiderlei Hinsicht das Naturgemässe und Naturwidrige einer Bewegung in Betracht komme [1]. Nachdem er weiter gezeigt hat, dass alle stetigen Grössen in's unendliche theilbar sind [2], dass Zeit und Raum in dieser Beziehung sich entsprechen, und dass bei der Bewegung in Wirklichkeit immer nur begrenzte Räume in begrenzter Zeit, unbegrenzte Räume dagegen nur in demselben Sinn durchlaufen werden, in welchem auch die Bewegungszeit unbegrenzt ist [3], weist er die Untheilbarkeit des Jetzt nach, und er schliesst daraus, dass im Jetzt weder Bewegung noch Ruhe möglich sei [4]; er erörtert die Theilbarkeit des Bewegten und die der Bewegung [5], und knüpft hieran die Bemerkung, dass jede Veränderung in einem untheilbaren Augenblick sich vollende, von keiner dagegen der Moment ihres Anfangs bestimmt werden könne [6]; er erklärt es für gleich unmöglich, in unbegrenzter Zeit nur einen begrenzten und in begrenzter einen unbegrenzten Raum zu durchmessen, daher auch für unmöglich, dass eine unbegrenzte Grösse sich in begrenzter Zeit irgend eine Strecke weit bewegen könnte [7]; er widerlegt auf Grund | dieser Erörterungen Zeno's Einwürfe gegen die Bewegung [8]; er beweist aus denselben Vor-

1) A. a. O. c. 5. 6.

2) VI, 1 f. s. o. 396, 2. Das räumlich und zeitlich Untheilbare (der Punkt und das Jetzt) ist desshalb, wie De an. III, 6. 430, b, 17 ff. bemerkt wird, nie für sich, als ein χωριστὸν, gegeben, sondern nur δυνάμει in dem Theilbaren enthalten, und es wird nur durch Verneinung erkannt.

3) A. a. O. c. 2. 233, a, 13 ff.

4) A. a. O. c. 3 und dann wieder c. 8, hier mit dem Zusatz: beim Uebergang von der Bewegung in Ruhe daure die Bewegung so lange fort, als dieser Uebergang, während mithin etwas zur Ruhe kommt, bewege es sich noch.

5) C. 4 (vgl. auch S. 396, 2). Die Bewegung ist nach dieser Stelle in doppelter Hinsicht theilbar: einmal, sofern es die Bewegungszeit, und sodann, sofern es der bewegte Gegenstand ist.

6) A. a. O. c. 5. 6. Dass übrigens schon Theophrast und Eudemus hier Schwierigkeiten fanden, sehen wir aus Simpl. Phys. 230, a, m. 231, b, m. Themist. Phys. 55, a, m.

7) A. a. O. c. 7 vgl. oben 395, 3. Dass auch seine Vorgänger die räumliche Bewegung als die ursprünglichste behandeln, zeigt Arist. Phys. VIII, 9. 265, b, 16.

8) A. a. O. c. 9 vgl. c. 2. 233, a, 21. VIII, 8. 263, a, 4 und oben 290, 2.

aussetzungen, dass das Untheilbare sich weder bewegen noch überhaupt verändern könne[1]; er bahnt sich endlich den Weg zu den Untersuchungen über die Bewegung des Weltganzen und ihre Ursache durch die Frage[2], ob es eine einheitliche Bewegung von unbegrenzter Zeitdauer geben könne. Und nachdem er nun die Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung und die Nothwendigkeit eines ersten Bewegenden dargethan hat[3], beantwortet er diese Frage dahin: wenn es eine stetige und einheitliche Bewegung gebe, welche anfangs- und endlos sei, so werde diess nur eine räumliche Bewegung sein können, denn theils gehe diese überhaupt jeder anderen voran[4], theils gehe auch jede andere von entgegengesetztem zu entgegengesetztem[5], wo aber diess der Fall sei, komme die Bewegung in einem bestimmten Punkt zur Ruhe, in dem wohl eine neue Bewegung in anderer Richtung beginnen, aber nicht Eine und dieselbe sich stetig fortsetzen könne[6]. Der gleiche Grund beweist aber nach Aristoteles auch, dass unter den räumlichen Bewegungen nur die Kreisbewegung der Anforderung entspricht. Denn wenn jede räumliche Bewegung entweder geradlinig oder kreisförmig oder gemischt ist[7], so würde eine gemischte Bewegung nur dann von endloser Dauer und zugleich stetig sein können, wenn es die beiden andern sein könnten; von diesen aber kann es die geradlinige nicht sein, denn jede begrenzte geradlinige Bewegung[8] hat ihre Endpunkte, in welchen sie | erlischt, und kann sie sich auch zwischen diesen Endpunkten unendlich oft wiederholen, so bilden doch diese sich wiederholenden Bewe-

1) Ebd. c. 10.

2) Am Schluss dieses Kapitels.

3) Phys. VIII, 1—6 s. o. S. 357 ff.

4) Phys. VIII, 7; s. o. S. 390 f.

5) Das Entstehen vom Nichtsein zum Sein, das Vergehen vom Sein zum Nichtsein, die Zunahme von der Kleinheit zur Grösse, die Abnahme von der Grösse zur Kleinheit, die Umwandlung von einer Beschaffenheit zu einer entgegengesetzten, z. B. von der des Wassers zu der der Luft.

6) A. a. O. 261, a, 31 ff.

7) Zu den gemischten Bewegungsrichtungen müssen bei dieser Eintheilung alle Curven ausser dem Kreise gezählt werden.

8) Eine unbegrenzte kann es aber theils an sich (s. o. 396, 2), theils desshalb nicht geben, weil die Welt nicht unbegrenzt ist.

gungen nicht Eine stetige Bewegung. Die Kreisbewegung ist mithin die einzige, welche als Eine und dieselbe ununterbrochene Bewegung anfangs- und endlos sein kann [1]; in ihr ist die Ruhe des Weltganzen mit seiner unaufhörlichen Bewegung vereinigt, denn in ihr bewegt es sich ohne als Ganzes seinen Ort zu verändern [2]; sie ist das Mass für jede andere Bewegung; sie ist auch allein durchaus gleichmässig, wogegen bei den geradlinigen [3] die Geschwindigkeit mit ihrer Entfernung vom Ausgangspunkt zunimmt [4]. Wie aber diese ewige Kreisbewegung durch die Einwirkung des ersten Bewegenden zu Stande kommen soll, ist früher gezeigt worden [5].

So wichtig aber die räumliche Bewegung als die ursprünglichste, alle andern bedingende Art der Veränderung ist, so wenig kann doch Aristoteles der mechanischen Physik zugeben, dass sich alle Veränderungen auf sie allein zurückführen lassen, dass nur eine Verbindung und Trennung, nicht auch eine Umwandlung der Stoffe | anzunehmen sei. Näher handelt es sich

1) Das obige wird Phys. VIII, 8. 261, a, 27 — 263, b, 3. 264, a, 7 ff. c. 9, Anf. ausführlich auseinandergesetzt.

2) Phys. VIII, 9. 265, b, 1 vgl. S. 398, 4.

3) Bei denjenigen nämlich, welche Arist. als die natürlichen Bewegungen der Elementarkörper betrachtet, der nach unten gehenden des Schweren und der nach oben gehenden des Leichten, denn bei den gewaltsamen Bewegungen findet das Gegentheil statt.

4) A. a. O. 265, b, 8 ff.

5) Das siebente Buch der Physik habe ich im obigen desshalb übergangen, weil es keinen ursprünglichen Bestandtheil dieses Werks bildet (s. o. S. 86 u.). Sein Inhalt ist dieser. Nachdem c. 1 auseinandergesetzt hat, dass jede Bewegung von einem ersten Bewegenden ausgehen, und c. 2 (s. o. 356, 2. 389, 2 g. E.), dass sich diess mit dem Bewegten berühren müsse, zeigt c. 3, die ἀλλοίωσις betreffe nur die sinnlichen Eigenschaften der Dinge; c. 4 untersucht, in welchem Fall zwei Bewegungen commensurabel sind; c. 5 endlich führt aus, dass die gleiche Kraft die halbe Masse in der gleichen Zeit doppelt und in der halben Zeit gleich weit bewege; dass ebenso die gleiche Masse von der gleichen Kraft in der gleichen Zeit gleich weit, in der halben Zeit halb so weit und die halbe Masse von der halben Kraft gleich weit bewegt werde; dagegen könne man nicht schliessen, dass die doppelte Masse von der gleichen Kraft, oder die gleiche Masse von der halben Kraft halb so weit bewegt werde, weil diese vielleicht überhaupt nicht fähig sei, sie zu bewegen. Ebenso verhalte es sich auch mit den andern Arten der Veränderung.

hiebei um drei Fragen. Gibt es überhaupt qualitative Unterschiede unter den Stoffen? gibt es eine qualitative Veränderung der Stoffe? gibt es eine solche Verbindung der Stoffe, bei der ihre Qualitäten sich verändern? Die Atomistik hatte alle drei Fragen, Anaxagoras und Empedokles hatten wenigstens die zweite und dritte verneint. Aristoteles glaubt sie sämmtlich bejahen zu müssen, und er bekämpft aus diesem Gesichtspunkt die mechanische Physik jener Vorgänger, indem er zugleich in den eigenthümlichen Begriffen seines Systems die Mittel sucht, um ihre Einwürfe zu lösen. Dass ihm diess durchaus gelungen sei, wird die Naturwissenschaft unserer Tage allerdings nicht zugeben; ja sie wird vielleicht nicht selten geneigt sein, mit Baco [1]) Demokrit's Partei gegen ihn zu ergreifen. Indessen ist gerade hier einer von den Fällen, in denen wir allen Grund haben, uns vor einem vorschnellen Urtheil über den Mann zu hüten, welcher nicht allein unter den Philosophen, sondern auch unter den Naturforschern des Alterthums eine der ersten Stellen einnimmt. Will man Aristoteles in seinem Streit gegen die mechanische Physik und in Betreff seiner eigenen Ansichten richtig beurtheilen, so darf man nie vergessen, dass er es nicht mit der Atomistik unserer Tage, sondern mit der himmelweit von ihr verschiedenen demokritischen zu thun hat; dass ihm so gut, wie seinen Gegnern, von den Beobachtungen und Methoden, welche uns in so unermesslichem Umfang zu Gebot stehen, kaum die dürftigsten Anfänge vorlagen; dass er die physikalischen Grundbegriffe für eine Zeit zu bestimmen hatte, deren Beobachtungen nicht über den Bereich des unbewaffneten Auges, deren Versuche nicht über ein paar einfache und dazu meist noch sehr unzuverlässige Erfahrungen hinausgiengen; welche von allen unsern mathematischen, optischen, physikalischen Instrumenten kaum ein einziges ausser Lineal und Zirkel, und nur für einige wenige andere die unvollkommensten Surrogate besass; in welcher an chemische Analysen, an genaue Messungen und Wägungen, an eine durchgreifende Anwendung der Mathematik auf die Physik nicht gedacht wurde [2]); welcher von der allgemeinen Anziehungs-

1) Vgl. K. Fischer Franz Bacon 262 ff.

2) M. vgl. hierüber auch Brandis II, b, 1213 f. 1220 f. und die Nach-

kraft | der Materie, von den Gesetzen des Falls, von den Erscheinungen der Elektricität, von den Bedingungen der chemischen Verbindungen, von den Wirkungen des Luftdrucks, von der Natur des Lichts, der Wärme, der Verbrennung u. s. w., kurz von allen den Thatsachen, auf welchen die neueren physikalischen Theorieen beruhen, nichts oder so gut wie nichts bekannt war. Es wäre mehr als ein Wunder, wenn Aristoteles unter solchen Umständen naturwissenschaftliche Begriffe gewonnen hätte, die wir jetzt noch unverändert gebrauchen könnten; die geschichtliche Betrachtung hat nur zu zeigen, wie er sich die Erscheinungen, dem damaligen Stand des Wissens entsprechend, erklärte [1].

Die mechanische Physik stellt sich in keinem von den alten Systemen so rein dar, wie in der Atomistik, welcher auch die philolaisch-platonische Lehre über die Elemente nahe verwandt ist. Beide beseitigen die qualitative Verschiedenheit der Stoffe, um als einen ursprünglichen und realen Unterschied nur den der Gestalt und der Grösse übrigzulassen. Aristoteles widerspricht dieser Ansicht nicht blos desshalb, weil sie kleinste Körper oder Flächen behauptet, sondern auch weil sie den Artunterschied unter den Stoffen läugnet. Am auffallendsten sind ihm zufolge in beiderlei Beziehung die Schwächen der platonischen Lehre [2]. Mit der Mathematik steht sie im Widerspruch, weil sie die Körper aus Flächen zusammensetzt, was folgerichtig zu der Annahme untheilbarer Linien [3], ja zu der Auflösung der Grössen in Punkte führen würde [4]; weil sie die Theilbarkeit der Körper aufhebt [5]; weil die von Plato angenommenen Figuren der Ele-

weisungen Meyer's (Arist. Thierkunde 419 f.) über das Verfahren des Aristoteles bei Prüfung der Wärme.

1) Vgl. S. 249 f.

2) Vgl. meine Platon. Studien S. 270 f.

3) Wirklich waren auch Plato und Xenokrates zu dieser Annahme gekommen; vgl. 1. Abth. S. 807, 2 g. E. 868.

4) De coelo III, 1. 299, a, 6. 300, a, 7. c. 7. 306, a, 23. Vgl. gen. et corr. II, 1. 329, a, 21: da die πρώτη ὕλη des Timäus keine Fläche sei, können auch die Elementarstoffe sich nicht in Flächen auflösen lassen.

5) De coelo III, 7. 305, b, 31. 306, a, 26: die Elementarkörperchen können nicht theilbar sein (was sie ja auch wirklich nach Plato und Demokrit nicht sind), denn jeder Theil eines Feuer- oder Wasserkörpers ist wie-

mente den Raum innerhalb der Welt nicht ausfüllen, während er doch keinen leeren Raum zugibt [1]; | weil sich kein zusammenhängender Körper aus ihnen bilden lässt [2]. Nicht minder gewichtig sind aber auch die Gründe, welche vom physikalischen Gesichtspunkt aus dieser Ansicht entgegenstehen. Denn wie kann das Körperliche, welchem doch Schwere zukommt, aus Flächen bestehen, denen keine zukommt [3]? und wo sollte unter dieser Voraussetzung die specifische Schwere oder Leichtigkeit der einzelnen Elemente herrühren? das Feuer müsste ja da um so schwerer werden und um so langsamer aufwärts steigen, je grösser seine Masse ist, viel Luft müsste schwerer sein, als wenig Wasser [4]. Während ferner die Erfahrung zeigt, dass alle Elemente ineinander übergehen, kann Plato diess nur von den drei oberen zugeben [5], auch bei ihnen macht aber der Umstand Schwierigkeiten, dass überschüssige Dreiecke zurückbleiben [6], und dass sich neben der von Plato angenommenen Zusammenfügung auch eine Aufeinanderlegung der Flächen denken lässt [7]. Weiter widerspricht die Annahme unveränderlicher elementarischer Grundformen der Thatsache, dass sich die Gestalt der einfachen Körper, namentlich des Wassers und der Erde, nach dem umgebenden Raum richtet [8]. Wie sollen wir uns endlich die Eigenschaften und Bewegungen der Elemente aus den platonischen Annahmen begreiflich machen? Wie Demokrit das Feuer wegen seiner Beweglichkeit und seiner trennenden Kraft aus Kugeln

der Feuer oder Wasser, die Theile einer Kugel oder Pyramide dagegen sind nicht Kugeln oder Pyramiden.

1) A. a. O. c. 8, Anf. vgl. 1. Abth. 679, 3.

2) A. a. O. 306, b, 22 ff.

3) De coelo III, 1. 299, a, 25 ff. b, 31 ff. (wo aber τὰ σώματα τῶν ἐπιπέδων zu lesen ist, so dass der Genitiv ἐπιπέδων von πλήθει regiert wird); vgl. die entsprechende Einwendung gegen die Pythagoreer, oben S, 290, 6. 7.

4) De coelo IV, 2. 308, b, 3 ff. c. 5. 312, b, 20 ff. Wie wir uns diese Einwendungen im Munde des Aristoteles zu erklären haben, wird sogleich gezeigt werden.

5) De coelo III, 7. 306, a, 1 ff. 1. Abth. 676, 1. 2.

6) A. a. O. Z. 20 vgl. Plato Tim. 56, D f.

7) De coelo III, 1. 299, b, 23.

8) C. 8. 306, b, 9.

bestehen liess, so lässt es Plato aus Pyramiden bestehen, die Erde dagegen wegen ihrer geringen Beweglichkeit aus Würfeln. Aber beide sind, wie alle Elementarstoffe überhaupt, in ihrem eigenthümlichen Ort schwer, in einem fremden leicht zu bewegen, weil sie nur von diesem, nicht aber von jenem, hinwegstreben [1]. | Aristoteles kann daher die platonische Ableitung der Elemente in jeder Beziehung nur für verfehlt halten [2].

Mit ungleich grösserer Achtung spricht er von der Atomenlehre des Demokrit und Leucippus [3]. Aber doch ist auch ihr, wie er glaubt, der Nachweis, dass sich alles aus einem qualitativ gleichartigen Urstoff ableiten lasse, entfernt nicht gelungen. Denn für's erste wird sie von allen den Einwendungen getroffen, welche der Annahme untheilbarer Körper entgegenstehen [4]. Sodann

1) A. a. O. 306, b, 29 ff. Weiter wird hier eingewendet: Kugel und Pyramide seien nur im Kreise leicht zu bewegen, die Bewegung des Feuers dagegen gehe nach oben; wenn die wärmende Kraft des Feuers von seinen Winkeln herrühren sollte, müssten alle Elementarkörper wärmen, da alle Winkel haben, ebenso aber auch mathematische körperliche Figuren; das Feuer verwandle die Dinge, welche es ergreift, in Feuer, eine Pyramide oder Kugel das, was damit getheilt wird, nicht in Kugeln oder Pyramiden; das Feuer trenne blos das ungleichartige, vereinige dagegen das gleichartige; wenn die Wärme an eine bestimmte Figur geknüpft sei, müsste auch die Kälte an eine geknüpft sein.

2) Ihre Vertheidigung gegen seine Einwürfe versuchte später Proklus in einer eigenen Abhandlung; Simpl., Schol. in Ar. 515, a, 4.

3) M. vgl. die Stelle gen. et corr. I, 2. 315, b, 30 ff., deren Hauptsätze Bd. I, 771, 4 angeführt wurden; über die platonische Theorie auch De coelo III, 7. 306, a, 5 ff.

4) M. s. hierüber, ausser S. 286, die S. 396, 2 angeführten Aeusserungen, welche alle theils ausdrücklich theils stillschweigend gegen die Atomistik gerichtet sind. Auch hiebei muss man aber den damaligen Stand der Wissenschaft und das Eigenthümliche der Annahmen im Auge behalten, mit denen es Aristoteles zu thun hat. Wenn dieser z. B. zeigt, dass aus Atomen keine stetige Grösse werden könnte, so darf man dabei nicht an die Atome der heutigen Physik denken, welche sich in den verschiedensten Verhältnissen anziehen und abstossen, in Spannung gegen einander kommen u. s. w., sondern an die demokritischen Atome, die nur mechanisch, durch Druck und Stoss, auf einander wirken können. Wie aus solchen ein zusammenhängender Körper werden sollte, lässt sich allerdings nicht absehen; denn das Mittel, dessen sich Demokrit hiefür bediente, den Atomen Winkel und Häckchen zu geben, durch welche sie sich an einander hängen (Bd. I,

müsste gegen sie so gut, wie gegen Plato, gelten, dass die Stoffe ihre Gestalt dem Raum, worin sie sich befinden, nicht anpassen könnten, wenn sie eine bestimmte elementarische Figur hätten [1]). Wenn es ferner der Gestaltsunterschiede unter den Atomen unendlich viele sein sollen, so haben wir schon früher [2]) gesehen, wesshalb Aristoteles diese | Bestimmung missbilligt; wenn die Elementaratome sich hinsichtlich ihrer Grösse unterscheiden sollen, so könnte kein Element aus dem anderen entstehen [3]). Wenn alle Atome gleichartig sind, begreift man nicht, dass sie getrennt sind, und auch bei der Berührung sich nicht vereinigen; bestehen sie aus verschiedenartigen Stoffen, so wäre der Grund der Erscheinungen hierin, und nicht in den Gestaltsunterschieden zu suchen, und sie müssten dann auch bei der Berührung auf einander wirken, was die Atomistik doch läugnet [4]). Ebenso müsste eine gegenseitige Einwirkung unter ihnen stattfinden, wenn mit einer bestimmten Gestalt gewisse Eigenschaften, wie z. B. die Wärme, verknüpft sind; es ist aber freilich gleich unmöglich, sich die Atome eigenschaftslos und sich dieselben mit bestimmten Eigenschaften versehen zu denken [5]). Ebensowenig sieht man einen Grund, wesshalb es nur unsichtbar kleine und nicht auch grosse Atome geben sollte [6]). Werden endlich die Atome von anderem bewegt, so erfahren sie eine Einwirkung, ihre Apathie ist aufgehoben; bewegen sie sich selbst, so ist entweder das Bewegende in ihnen vom Bewegten verschieden und dann sind sie nicht untheilbar, oder es sind in Einem und demselben entgegengesetzte Eigenschaften vereinigt [7]).

Auch die physikalischen Eigenschaften der Dinge weiss Demokrit, wie Aristoteles findet, so wenig, als Plato, zu erklären:

796, 2. 798, 4), mochte Aristoteles ebenso phantastisch erscheinen, wie (nach Cic. Acad. II, 38, 121) seinem Nachfolger Strato.

1) S. o. 409, 8.

2) S. 286 unt.

3) De coelo III, 4. 303, a, 24 ff. Vgl. S. 417, 2.

4) Gen. et corr. I, 8. 326, a, 29 ff., worauf sich freilich antworten liess, sie vereinigen sich nicht, weil sie nicht flüssige Körper seien, sondern feste.

5) A. a. O. 326, a, 1—24.

6) A. a. O. Z. 24.

7) A. a. O. 326, b, 2.

der eine gibt dem Feuer die kugelförmige, der andere die pyramidalische Gestalt, aber jenes ist so verfehlt, wie dieses [1]). Der entscheidendste Gegengrund gegen die Gleichartigkeit aller Stoffe liegt aber für ihn in derselben Erscheinung, welche der neueren Naturlehre für ihren Hauptbeweis gilt: in der Erscheinung der Schwere. Dass alle Körper eine Anziehung gegen einander ausüben, dass | innerhalb der Erdatmosphäre alle dem Mittelpunkt der Erde zustreben, dass die ungleiche Geschwindigkeit ihres Falles nur von dem Widerstand der Luft herrührt, dass der Luftdruck allein das Aufsteigen des Feuers, der Dämpfe u. s. f. erzeugt, wusste weder Demokrit noch Aristoteles. Jener glaubt, im Leeren fallen die Atome zwar alle nach unten, aber die grösseren schneller, als die kleineren; und eben hieraus leitet er den Zusammenstoss der Atome und den Druck ab, durch welchen die kleineren nach oben getrieben werden; aus demselben Grund soll die Schwere der zusammengesetzten Körper, bei gleichem Umfang, ihrer Masse, nach Abzug der leeren Zwischenräume, entsprechen [2]). Aristoteles weist ihm nach [3]), dass jene Voraussetzung falsch sei, dass in dem unendlichen Raume kein Oben und Unten, mithin auch kein natürliches Streben nach unten möglich wäre, dass im Leeren alle Körper gleich schnell fallen müssten [4]), und dass auch das Leere im Innern der Körper sie nicht leichter machen würde, als sie an sich sind. Weil er aber mit dem Thatsächlichen, das erklärt werden soll, ebenso unvollkommen bekannt ist, wie sein Vorgänger, gibt er gerade das, was an Demokrit's Annahmen richtig ist, auf, um den Folgerungen zu entgehen, deren Zusammenhang mit den atomistischen Voraussetzungen er erkannt hat, deren Wahrheit aber

1) In der S. 410, 1 angeführten Stelle bestreitet Aristoteles, wie bemerkt, beide in dieser Beziehung gemeinschaftlich und mit den gleichen Gründen. Vgl. auch gen. et corr. I, 8. 326, a, 3.

2) Vgl. Bd. I, 779 f. 791 f.

3) Phys. IV, 8. 214, b, 28 ff. De coelo IV, 2. 308, a, 34 — 309, a, 18 s. o. S. 394, 5.

4) Diess hat dann, wie Bd. I, 793, 1 gezeigt ist, Epikur anerkannt, aber nicht zu einer wirklichen Verbesserung der atomistischen Lehre, sondern nur für seine willkürliche Annahme über die Abweichung der Atome benützt. S. o. 287, 3.

weder Demokrit noch er selbst kennt. Um der vermeintlichen Thatsachen willen widerspricht er einer Theorie, welche, zunächst spekulativen Ursprungs, sich nur durch eine Berichtigung der thatsächlichen Annahmen halten liess, wie sie der damaligen Wissenschaft noch fremd war. Im Leeren müsste alles, wie er bemerkt, mit gleicher Geschwindigkeit fallen; diess scheint ihm aber so undenkbar, dass die Annahme des leeren Raums in seinen Augen mit dieser Folgerung unmittelbar widerlegt ist [1]. | Wenn alle Körper aus demselben Stoffe beständen, sagt er weiter, so müssten alle schwer sein, es gäbe nichts, was an sich leicht ist und vermöge seiner Natur nach oben strebt, sondern nur solches, was in der Bewegung nach unten hinter anderem zurückbleibt, oder von anderem in die Höhe getrieben wird; und wäre auch von gleich grossen Körpern jeder um so schwerer, je dichter er ist, so müsste doch eine grosse Masse Luft oder Feuer schwerer sein, als eine kleine Menge Wasser oder Erde. Diess aber ist unmöglich [2]; und diese Unmöglichkeit soll daraus erhellen, dass sich gewisse Körper immer aufwärts bewegen, und zwar um so schneller, je grösser ihre Masse ist. Diese Erscheinung lässt sich, wie Aristoteles glaubt, nicht erklären, wenn wir die Gleichartigkeit aller Materie voraussetzen. Denn sollte sich ie Schwere nach der körperlichen Masse richten, so müsste eine

1) M. vgl. Phys. IV, 8. 216, a, 13: ὁρῶμεν γὰρ τὰ μείζω ῥοπὴν ἔχοντα ἢ βάρους ἢ κουφότητος, ἐὰν τἄλλα ὁμοίως ἔχῃ τοῖς σχήμασι, θᾶττον φερόμενα τὸ ἴσον χωρίον, καὶ κατὰ λόγον ὃν ἔχουσι τὰ μεγέθη πρὸς ἄλληλα. ὥστε καὶ διὰ τοῦ κενοῦ. ἀλλ᾽ ἀδύνατον. διὰ τίνα γὰρ αἰτίαν οἰσθήσεται θᾶττον; ἐν μὲν γὰρ τοῖς πλήρεσιν ἐξ ἀνάγκης· θᾶττον γὰρ διαιρεῖ τῇ ἰσχύϊ τὸ μεῖζον . . . ἰσοταχῆ ἄρα πάντ᾽ ἔσται (nämlich im Leeren). ἀλλ᾽ ἀδύνατον.

2) De coelo IV, 2. 310, a, 7: τῷ (so Prantl mit Recht für τὸ) δὲ μίαν ποιεῖν φύσιν τῶν τῷ μεγέθει διαφερόντων ἀναγκαῖον ταὐτὸν συμβαίνειν τοῖς μίαν ποιοῦσιν ὕλην, καὶ μήθ᾽ ἁπλῶς εἶναι μηθὲν κοῦφον μήτε φερόμενον ἄνω, ἀλλ᾽ ἢ ὑστερίζον ἢ ἐκθλιβόμενον, καὶ πολλὰ μικρὰ (kleine Atome) ὀλίγων μεγάλων βαρύτερα εἶναι. εἰ δὲ τοῦτο ἔσται, συμβήσεται πολὺν ἀέρα καὶ πολὺ πῦρ ὕδατος εἶναι βαρύτερα καὶ γῆς ὀλίγης. τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἀδύνατον. Vgl. die vorhergehende Ausführung. Ebd. c. 5. 312, b, 20 ff. (wo aber Z. 32 zu interpungiren ist: ἐὰν δὲ δύο, τὰ μεταξὺ πῶς ἔσται ποιοῦντα u. s. f., was auch Prantl zwar nicht im Text hat, aber in der Uebersetzung wiedergibt).

grössere Masse des dünneren Körpers schwerer sein, als eine kleine des dichteren, und sich also nach unten bewegen; sagt man umgekehrt, dasjenige sei leichter, was mehr leeren Raum enthält, so ist mehr leerer Raum in einer grossen Masse des dichteren und schwereren Körpers, als in einer kleinen des dünneren; soll endlich die Schwere jedes Körpers dem Verhältniss seiner Masse zu den leeren Zwischenräumen entsprechen, so könnte sich ein noch so grosser Blei- oder Goldklumpen nicht schneller nach unten, ein noch so grosses Feuer nicht schneller nach oben bewegen, als die kleinste Menge der gleichen Stoffe. Es muss mithin gewisse Körper geben, welche an sich schwer oder leicht sind, der Mitte oder dem Umkreis der Welt zustreben [1]), und | diess wird nur möglich sein, wenn sie sich durch ihre stoffliche Beschaffenheit als solche, und nicht blos durch die Gestalt und Grösse ihrer Grundbestandtheile unterscheiden [2]).

Wie aber die Stoffe qualitativ verschieden sind, so sind sie auch einer qualitativen Veränderung unterworfen. Will man diess nicht zugeben, so muss man die scheinbare Umwandlung der Stoffe entweder (mit Empedokles, Anaxagoras und der Atomistik) auf eine blosse Ausscheidung vorhandener Stoffe, oder (mit Plato) auf eine Veränderung der Elementarfiguren zurückführen [3]). Wie wenig indessen Aristoteles mit der letzteren Annahme in ihrer platonischen Fassung übereinstimmt, ist schon früher gezeigt worden [4]); wollte man sich andererseits die Sache so denken, dass Ein und derselbe körperliche Stoff, wie Wachs, bald diese bald jene elementarische Grundform annehme, und dass die Umwandlung der Stoffe eben darin bestehe, so müsste man diese elementarischen Grundkörper für untheilbar erklären [5]),

1) Aristoteles folgt hierin der platonischen Ansicht, s. 1. Abth. 678 f. Dagegen kehrte Strato wieder zu der demokritischen zurück; vgl. S. 735 2. Aufl.

2) A. a. O. 308, a, 21 ff. 309, b, 27 ff. c. 5. 312, b, 20 ff. vgl. S. 333 f. 2. Aufl.

3) Vgl. De coelo III, 7.

4) S. 408 ff.

5) De coelo III, 7. 305, b, 28 ff. 306, a, 30. Man könnte, ist die Meinung, die Hypothese, dass jedes Element aus Urbestandtheilen von einer gewissen Figur bestehe, die Erde z. B. aus Würfeln, das Feuer aus Tetraëdern,

was der Natur des Körpers widerstreitet [1]). Was die atomistische und empedokleïsche Lehre betrifft, so sind ihr zufolge die Stoffe, in welche sich andere zu verwandeln scheinen, diesen vorher schon als diese bestimmten Stoffe beigemischt, so dass sie aus ihnen blos ausgeschieden werden. Allein diese Vorstellung widerspricht für's erste, wie Aristoteles glaubt, dem Augenschein [2]). Die Erfahrung zeigt uns eine solche Umwandlung | der Stoffe, bei der ihre elementarischen Eigenschaften sich verändern, ein Stoff in einen anderen übergeht, oder aus mehreren Stoffen ein dritter sich bildet: wenn das Wasser friert, oder das Eis schmilzt, so hat sich nicht blos die Lage und Ordnung der Theile verändert, es ist auch nicht blos eine Trennung oder Verbindung des Stoffs eingetreten, sondern während der Stoff blieb, haben gewisse Eigenschaften desselben gewechselt [3]); wenn aus der Luft Wasser wird, so entsteht ein Körper, welcher schwerer als die Luft ist, was doch nicht blos eine Folge davon sein kann, dass Theile der Luft ausgeschieden und zusammengedrückt werden; wenn umgekehrt durch Verdampfung aus Wasser Luft wird, so nimmt diese einen so viel grösseren Raum ein, dass sie selbst die Gefässe zersprengt; wie soll man sich diess erklären, wenn sie vorher schon als derselbe Stoff im Wasser gewesen ist [4])?

auch ohne die platonische Construction dieser Körper aufstellen und den Uebergang eines Elements in ein anderes nicht aus der Auflösung desselben in seine Elementarflächen und der veränderten Zusammensetzung dieser Flächen, sondern aus einer Umformung des allen Elementen gleichmässig zu Grunde liegenden Stoffs erklären (so Philolaus; vgl. Th. I, 376 f.); daraus würde sich aber, wenn man die Elementarbestandtheile nicht untheilbar setzte, die S. 408, 5 berührte Schwierigkeit ergeben.

1) S. o. 396, 2.

2) Gen. et corr. I, 1. 314, b, 10 ff. De coelo III, 7. 305, b, 1. Metaph. I, 8. 989, a, 22 ff.

3) Gen. et corr. I, 9. 327, a, 14 ff.

4) De coelo a. a. O. 305, b, 5 ff. Dass die grössere Schwere des Wassers, in Vergleich mit dem Wasserdampf, nur eine Folge seiner grösseren Dichtigkeit sei, kann Aristoteles, nach seiner Vorstellung von der Schwere, nicht zugeben; noch weniger konnte damals, auch nicht von atomistischer Seite, daran gedacht werden, die Ausdehnung der Flüssigkeiten beim Uebergang in Dämpfe aus einer gesteigerten Abstossung der Atome zu erklären (Demokrit's Atome sind ja keiner innern Veränderung fähig); sondern wie Empedokles und Anaxagoras (mit denen es Arist. a. a. O. nach

Wenn ein Körper wächst oder abnimmt, so treten nicht blos neue Theile zu ihm hinzu, sondern alle seine Theile vergrössern oder verkleinern sich, was sich ohne eine allgemeine Stoffveränderung nicht denken lässt [1]); wenn sich aus den Nahrungsstoffen Knochen und Fleisch bilden, werden diese nicht blos unverändert aus jenen genommen, wie die Ziegelsteine aus einer Mauer, oder das Wasser aus einem Gefäss, sondern sie gehen in einen neuen Stoff über [2]). Wenn ferner am Tage liegt, dass auch die Elementarstoffe entstehen und vergehen, dass das Feuer sich entzündet und wieder verlischt, das Wasser sich aus der Luft | niederschlägt und sich in Dampf auflöst, wie soll man sich diese ihre Entstehung und Auflösung vorstellen? Ihre bestimmten Anfangs- und Endpunkte muss sie haben, wie jedes Werden, da wir ja sonst in einen doppelten endlosen Verlauf kämen. Diese werden aber nicht in untheilbaren Körpern bestehen können, weder in schlechthin untheilbaren (in Atomen), wie schon früher gezeigt ist [3]), noch in solchen, die ihrer Natur nach theilbar, doch nie wirklich getheilt würden: denn warum sollte das kleinere der Theilung widerstehen, wenn ihr das gleichartige grössere nicht widersteht? Ebensowenig können die Elemente aus einem Unkörperlichen [4]), oder aus einem von ihnen verschiedenen Körper entstehen; denn wenn dieser keines der Elemente sein soll, könnte er auch keine Schwere und keinen natürlichen Ort haben, er wäre mithin kein physikalischer, sondern ein mathematischer Körper, er könnte nicht im Raume sein. Es bleibt somit nur übrig, dass die Elemente aus einander entstehen [5]). Diese Entstehung werden wir uns aber nur als eine Umwandlung denken

Z. 16 wohl zunächst zu thun hat) den Dampf als eine aus dem Wasser austretende Luft betrachten mussten, so konnte ihn auch die Atomistik nur für einen Complex von Atomen halten, die im Wasser eingeschlossen sich von ihm ausscheiden. Solchen Vorstellungen gegenüber sind aber die aristotelischen Einwendungen in ihrem Recht.

1) Gen. et corr. I, 9. 327, a, 22.

2) Ebd. II, 7. 334, a, 18. 26 vgl. De coelo III, 7. 305, b, 1. Vgl. S. 420 f.

3) In der S. 287, 1. 411, 3 benützten Stelle De coelo III, 4.

4) Wie diess zum Ueberfluss, und ziemlich unklar, S. 305, a, 16 ff. bewiesen wird.

5) De coelo III, 6.

können. Denn wenn keine Umwandlung der Elemente, sondern nur eine Ausscheidung dessen stattfände, was als dieser bestimmte Stoff bereits in ihnen ist, so könnte sich ein Stoff unmöglich vollständig in andere auflösen, sondern am Ende müsste ein unauflöslicher Rest übrig bleiben, es könnte mithin der vollständige Uebergang der Stoffe in einander, welchen die Erfahrung aufzeigt, nicht stattfinden [1]), es könnten namentlich grobtheiligere und feintheiligere Stoffe nicht vollständig in einander umgesetzt werden [2]). Wie soll man sich endlich die gegenseitige Einwirkung der Stoffe auf einander vorstellen, wenn diese keiner qualitativen Veränderung fähig sind? Empedokles und Demokrit lassen die Körper durch die Poren in einander eindringen. Aber diese | Annahme ist theils entbehrlich, denn die Körper brauchen nur theilbar, nicht wirklich getheilt zu sein, um Einwirkungen von einander zu erfahren; theils würde sie auch nichts nützen: wenn zwei Körper nicht durch Berührung auf einander wirken können, so werden es auch die Theile dieser Körper nicht können, welche sich durch die Poren neben einander einschieben [3]). Während daher die mechanische Physik nur eine räumliche Bewegung der Grundstoffe zugeben will, behauptet Aristoteles eine qualitative Veränderung derselben; während jene diese Stoffe nur durch Ausscheidung aus einander hervorgehen lässt, nimmt er an, dass sie sich unter gewissen Bedingungen wirklich in einander verwandeln; während jene die gegenseitige Einwirkung der Körper auf Druck und Stoss beschränkt, erstreckt er sie auf die innere Beschaffenheit der Körper, so dass sie in Folge derselben ihre ursprünglichen Eigenschaften ändern, und eben diess ist es, was er allein im engern

1) Diess wird Phys. I, 4. 187, b, 22 ff. zunächst Anaxagoras, De coelo III, 7. 305, b, 20 ff. allen denen entgegengehalten, welche die Stoffverwandlung auf Ausscheidung zurückführen — ihnen gegenüber mit Recht, denn wenn der Dampf z. B. aus einem anderen Stoffe oder anderen Atomen bestehen soll, als das Wasser, könnte wohl Dampf aus dem Wasser ausgeschieden, aber dieses nicht vollständig in Dampf aufgelöst werden.

2) De coelo III, 4. 303, a, 24, wo die Worte: ὑπολείψει γὰρ ἀεὶ u. s. f. zu erklären sein werden: denn die grösseren Atome würden bei der Ausscheidung fehlen, sich ihr entziehen, so dass z. B. vom Wasser ein Rest übrig bliebe, der nicht mehr zu Luft werden kann.

3) Gen. et corr. I, 8. 326, b, 6 — 28. c. 9. 327, a, 7 ff.

Sinn als Wirken und Leiden bezeichnet wissen will [1]). Die Bedingungen einer solchen Veränderung liegen, wie bei jeder Bewegung, in dem Verhältniss des Möglichen und des Wirklichen. Treffen zwei Dinge zusammen, von welchen das eine der Wirklichkeit nach das ist, was das andere der Möglichkeit nach ist, so verhält sich jenes, so weit diess der Fall ist, wirkend, dieses leidend [2]); es entsteht eine Veränderung in dem einen, welche von dem anderen ausgeht [3]). Das Wirken und Leiden setzt, wie jede Bewegung, einerseits den Unterschied des | Bewegenden und Bewegten voraus, andererseits ihre mittelbare oder unmittelbare Berührung: wo die eine oder die andere dieser Bedingungen fehlt, kann kein Leiden und keine Veränderung eintreten, wo beide vorhanden sind, müssen sie eintreten [4]). Näher beruht dieser Erfolg darauf, dass das Wirkende dem Leidenden theils gleichartig, theils entgegengesetzt ist; denn von Dingen, welche ganz verschiedenen Gattungen angehören, wie z. B. eine Figur und eine Farbe, kann keines in dem andern eine Veränderung hervorbringen; ebensowenig aber von solchen, die sich völlig gleich sind, denn jede Veränderung ist ein Uebergang aus einem Zustand in einen entgegengesetzten, was aber mit einem andern in keinem Gegensatz steht, kann auch keinen entgegengesetzten Zustand in ihm erzeugen. Wirkendes und Leidendes müssen sich somit zwar der Gattung nach gleich und ähnlich,

1) Gen. et corr. I, 6. 323, a, 12: wenn das Bewegende theils gleichfalls bewegt, theils unbewegt ist, muss diess auch von dem Wirkenden gelten; *καὶ γὰρ τὸ κινοῦν ποιεῖν τί φασι καὶ τὸ ποιοῦν κινεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ διαφέρει γε καὶ δεῖ διορίζειν· οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινοῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι. τοῦτο δ' οἷς ἡ κίνησις πάθος. πάθος δὲ καθ' ὅσον ἀλλοιοῦται μόνον, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ θερμόν· ἀλλὰ τὸ κινεῖν ἐπὶ πλέον τοῦ ποιεῖν ἐστίν.*

2) A. a. O. c. 9, Anf.: *τίνα δὲ τρόπον ὑπάρχει τοῖς οὖσι γεννᾷν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λέγωμεν λαβόντες ἀρχὴν τὴν πολλάκις εἰρημένην. εἰ γάρ ἐστι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τοιοῦτον, πέφυκεν οὐ τῇ μὲν τῇ δ' οὔ πάσχειν, ἀλλὰ πάντῃ καθ' ὅσον ἐστὶ τοιοῦτον, ἧττον δὲ καὶ μᾶλλον ᾗ τοιοῦτον μᾶλλόν ἐστι καὶ ἧττον.*

3) Dass jede Bewegung in dem Bewegten, nicht in dem Bewegenden ihren Sitz haben soll, wurde schon S. 355, 2 gezeigt.

4) A. a. O. 327, a, 1. c. 8. 326, b, 1. longit. v. 3. 465, b, 15. vgl. S. 349 f.

aber der Art nach entgegengesetzt sein, und es löst sich so die alte Streitfrage, ob ähnliches oder unähnliches auf einander wirke, dahin, dass weder das eine noch das andere schlechthin, sondern beides in einer bestimmten Beziehung der Fall sei [1]): sie sind sich entgegengesetzt innerhalb derselben Gattung [2]), und die Veränderung besteht eben darin, dass dieser Gegensatz sich aufhebt, indem das Wirkende das Leidende sich selbst ähnlich macht [3]). Das Leidende verhält sich hiebei als der Stoff, auf welchen von dem Wirkenden eine bestimmte Form übertragen wird [4]); sofern es diese noch nicht hat, oder statt ihrer eine andere hat, ist es dem Wirkenden entgegengesetzt, sofern es für sie empfänglich sein muss, ist es ihm gleichartig; und wenn das Wirkende gleichfalls ein Leidendes ist, so dass beide Theile gegenseitig auf einander einwirken, so müssen beide den gleichen Stoff haben, und eben in dieser Beziehung derselben Gattung angehören [5]). Indessen | trifft diese Voraussetzung nicht bei jedem Wirkenden zu: wie vielmehr das erste Bewegende unbewegt ist, so ist das erste Wirkende ohne Leiden, und somit auch ohne Stoff, das letzte dagegen, was unmittelbar auf ein anderes wirkt, ist ein stoffliches, und seine Wirksamkeit ist durch ein Leiden auf seiner Seite bedingt [6]). Dass aber diese Wirksamkeit und die dadurch hervorgebrachte Veränderung alle Theile des Leidenden betrifft, diess beruht eben auf der Natur des Körperlichen: als ein Potentielles ist dieses in seinem ganzen

1) A. a. O. c. 7, besonders S. 323, b, 15 — 324, a, 14, wozu m. vgl. was S. 313 ff. angeführt wurde.

2) Wie alle *ἐναντία* s. o. 214, 4.

3) Gen. et corr. a. a. O. 324, a, 9: *διὸ καὶ εὔλογον ἤδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον· τό τε γὰρ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον ἐναντία ἐστὶ, καὶ ἡ γένεσις εἰς τοὐναντίον. ὥστ᾽ ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν· οὕτω γὰρ ἔσται εἰς τοὐναντίον ἡ γένεσις.*

4) Wie man sieht, das gleiche, was in der S. 418, 2 angeführten Stelle durch die Begriffe des Möglichen und Wirklichen ausgedrückt ist.

5) A. a. O. 324, b, 6: *τὴν μὲν γὰρ ὕλην λέγομεν ὁμοίως ὡς εἰπεῖν τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἀντικειμένων ὁποτερουοῦν, ὥσπερ γένος ὄν.* Das *γένος* verhält sich ja überhaupt zum *εἶδος* wie der Stoff; s. o. 210, 1.

6) Das obige nach gen. et corr. a. a. O. 324, a, 15 bis zum Schluss des Kap.; vgl. c. 10. 328, a, 17.

Umfang dem Uebergang zur Wirklichkeit, der Veränderung unterworfen, und da es an allen Punkten theilbar ist, stellt es dem einwirkenden nirgends einen unbedingten Widerstand entgegen [1]).

Nach den gleichen Gesichtspunkten ist die Frage über die Mischung der Stoffe zu beurtheilen. Eine Mischung ist [2]) eine solche Verbindung von zwei oder mehreren Stoffen [3]), in welcher weder der eine in dem andern untergeht [4]), noch auch beide unverändert zusammen sind, in welcher vielmehr aus ihnen ein dritter gleichtheiliger Stoff [5]) wird; sie besteht mit Einem Wort weder in der Absorption eines Stoffs durch einen andern, noch in einer blos | mechanischen Zusammenfügung oder Vermengung derselben [6]), sondern in einer chemischen Verbindung. Wenn zwei Stoffe gemischt sind, so ist keiner von beiden mehr als solcher, mit seinen ursprünglichen Eigenschaften, vorhanden; sie sind nicht blos in unsichtbar kleinen Theilen vermengt [7]),

1) Gen. et corr. I, 9, Anf. (s. o. 418, 2). Ebd. 327, a, 6 ff.

2) Nach gen. et corr. I, 10.

3) Dass nur die Verbindung von Substanzen (χωριστὰ), nicht die der Eigenschaften oder der Form mit dem Stoffe, oder der immateriellen, wirkenden Ursache mit dem Leidenden eine Mischung (μῖξις) zu nennen sei, zeigt Aristoteles a. a. O. 327, b, 13 ff. 328, a, 19 ff. Uns erscheint diess überflüssig; nach Metaph. I, 9. 991, a, 14 (vgl. 1. Abth. 890, 4 und Bd. I, 881 f.) hatte er aber Anlass zu einer solchen Verwahrung. Dass dann weiter die Substanzen, welche sich mischen, nur stofflicher Art sein können, versteht sich von selbst; das Unkörperliche ist ja ἀπαθές.

4) Wie bei der Verbrennung (a. a. O. 327, b, 10), wo nicht eine Mischung, sondern ein Entstehen des Feuers und Vergehen des Holzes, oder mit andern Worten eine Verwandlung des Holzes in Feuer stattfindet. Ebenso bei der Ernährung und überhaupt der Umsetzung eines Stoffs in einen andern (ebd. Z. 13. 328, a, 23 ff.). Auch hier ist nicht μῖξις, sondern ἀλλοίωσις.

5) A. a. O. 328, a, 10: φαμὲν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι (oder wie es vorher heisst: ἕξει τὸν αὐτὸν λόγον τῷ ὅλῳ τὸ μόριον) καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος. Ueber das ὁμοιομερὲς S. 367, 7 2. Aufl. Bd. I, 879, 2.

6) Einer σύνθεσις, wie Arist. a. a. O. 328, a, 5 ff. (vgl. Metaph. XIV, 5. 1092, a, 24. 26) die mechanische Verbindung im Unterschied von der μῖξις oder κρᾶσις bezeichnet. Im weiteren Sinn steht σύνθεσις Metaph. VII, 2. 1042, b, 16 für den Gattungsbegriff, unter welchen die κρᾶσις fällt.

7) Wie Anaxagoras und die Atomiker, später Epikur wollten.

sondern durchaus in einen neuen Stoff übergegangen, in welchem sie nur noch der Möglichkeit nach enthalten sind, sofern sie aus ihm wieder ausgeschieden werden können [1]). Ein solches Verhältniss tritt aber dann ein, wenn die Stoffe, welche zusammengebracht werden, beide der Einwirkung auf einander fähig und beide dafür empfänglich sind [2]); wenn ferner beide hinsichtlich ihrer Kraft in einem gewissen Gleichgewicht stehen, so dass nicht einer von dem andern aufgezehrt wird und seine Eigenschaften an ihn verliert, wie ein Tropfen Wein in hundert Tonnen Wassers; wenn sie endlich leicht zu theilen sind, so dass sie an möglichst vielen Punkten auf einander wirken können, wie das Flüssige [3]). Wo diese Bedingungen zusammentreffen, da werden die Stoffe so auf einander wirken, dass beide, indem sie sich verbinden, sich zugleich verändern; eben | diess aber, Vereinigung unter gleichzeitiger Umwandlung der vereinigten Stoffe, ist die Mischung [4]).

Aristoteles begnügt sich aber nicht damit, der mechanischen Physik die Lehre von der qualitativen Verschiedenheit und Veränderung der Stoffe entgegenzustellen: die physikalische Ansicht der Dinge, welche die stofflichen Ursachen und ihre Gesetze in's

1) A. a. O. 327, b, 22: *ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει τὰ δ᾽ ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ᾽ ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι καὶ οὐκ ἀπολωλότα σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν*, eben weil sie nämlich wieder ausgeschieden werden können. Ebd. Z. 31 ff. das weitere. Im späteren Sprachgebrauch wird eine solche vollständige Mischung (*τὸ πάντῃ μεμῖχθαι* De sensu c. 3. 440, b, 11), im Unterschied von einem blossen Gemenge kleinster Theile, *ἡ δι᾽ ὅλου κρᾶσις* genannt.

2) Dieses aber findet dann statt, wenn ihre Materie gleichartig ist, ihre Eigenschaften dagegen von entgegengesetzter Beschaffenheit sind; a. a. O. 328, a, 19 ff. 31 vgl. oben S. 418.

3) A. a. O. 328, a, 18 bis zum Schluss des Kapitels, wo das vorangehende so zusammengefasst wird: die Mischung entstehe *ἐπείπερ ἐστὶν ἔνια τοιαῦτα οἷα παθητικά τε ὑπ᾽ ἀλλήλων καὶ εὐόριστα καὶ εὐδιαίρετα* (dieses beides nämlich fällt nach b, 1 zusammen)· *ταῦτα γὰρ οὔτ᾽ ἐφθάρθαι ἀνάγκη μεμιγμένα οὔτ᾽ ἔτι ταὐτὰ ἁπλῶς εἶναι, οὔτε σύνθεσιν εἶναι τὴν μίξιν αὐτῶν, οὔτε πρὸς τὴν αἴσθησιν* (die oben erwähnte scheinbare Mischung)· *ἀλλ᾽ ἔστι μικτὸν μὲν ὃ ἂν εὐόριστον ὂν παθητικὸν ᾖ καὶ ποιητικὸν καὶ τοιούτῳ μικτόν.*

4) A. a. O. 328, b, 22: *ἡ δὲ μῖξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις*

Auge fasst, genügt ihm überhaupt nicht; die stofflichen Ursachen sind blosse Zwischenursachen, blos die Mittel und die unerlässlichen Bedingungen der Erscheinungen; über ihnen stehen die Endursachen, über der materiellen Nothwendigkeit steht die Zweckthätigkeit der Dinge, über der physikalischen Naturerklärung die teleologische.

Dass alles in der Natur seinen Zweck habe, würde sich schon aus unsern bisherigen Erörterungen ergeben. Denn wenn die Natur der innere Grund der Bewegung ist, so hat jede Bewegung ein Ziel, durch welches ihr Mass und ihre Richtung bestimmt wird [1]); wenn das eigentliche Wesen der Dinge in ihrer Form besteht, so ist diese von ihrem Zweck nicht verschieden [2]); wenn alles, was sich bewegt, nothwendig von einem anderen bewegt wird, so liegt die letzte Ursache der Bewegung in demjenigen, welches die Welt als ihre Endursache bewegt [3]), und die Bewegung überhaupt lässt sich nur als eine Wirkung der Form auf den Stoff begreifen, bei der jene für diesen der Gegenstand des Begehrens und somit das Ziel ist, dem er zustrebt [4]). Wo überhaupt ein gesetzmässig geordnetes Geschehen ist, weiss sich diess unser Philosoph nur nach Analogie der menschlichen Zweckthätigkeit zu denken. Wiewohl er daher die Annahme einer Weltseele in der Form, die sie bei Plato gehabt hatte, bestreitet [5]), steht er doch mit ihr auf dem gleichen Boden. Er

1) S. o. S. 314, 2.

2) S. S. 328 ff. 386. 425, 2.

3) S. S. 373. 365, 3.

4) S. S. 353. 349, 2.

5) De an. I, 3. 406, b, 25 ff. De coelo II, 1. 284, a, 27 ff. Metaph. XII, 6. 1071, b, 37. Für Arist. ist diese Lehre schon desshalb unannehmbar, weil er sich die Seele überhaupt nicht als bewegt, daher auch nicht als das ἑαυτὸ κινοῦν zu denken weiss (s. S. 372 f. 2. Aufl.). Weiter wendet er gegen sie ein, die Weltseele werde von Plato zu etwas räumlich ausgedehntem gemacht; man könne sich nicht erklären, wie ihr Denken in einer Kreisbewegung oder überhaupt in einer Bewegung bestehen könnte; es wäre mit ihrer Seligkeit unvereinbar, in den Körper der Welt verflochten zu sein, und in dem letzteren unablässig, wie ein Ixion, der sein Rad wälzt, eine in seiner eigenen Natur nicht begründete, also mit Anstrengung verknüpfte Bewegung hervorzubringen, es werde aber auch nicht nachgewiesen, wie sie dieselbe hervorbringe; die Seele könne endlich nicht (nach dem

leitet nicht allein die Bewegung der äussersten Sphäre, welche sich von ihr auf alle andern fortpflanzt, sondern auch die der Gestirne mit Plato von geistigen Wesen her, welche sich zu den Sphären, die von ihnen bewegt werden, ebenso verhalten, wie die menschliche Seele zu ihrem Leibe [1]), sondern er wendet den gleichen Gesichtspunkt bis zu einem gewissen Grade auf alle Naturkräfte überhaupt an: er erkennt in der Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung das unsterbliche Leben der Natur [2]); er will selbst den Elementen eine Art von Beseelung zuschreiben [3]). Jede | Lebensthätigkeit ist aber, wie wir später noch finden werden [4]), Zweckthätigkeit, weil in den lebenden Wesen alles auf die Seele, als die unkörperliche Einheit des Körperlichen, be-

Phädrus) *ἀρχὴ* sein, wenn sie doch (nach dem Timäus) erst mit der Welt entstanden sei.

1) Vgl. S. 373 f. und S. 348 f. 2. Aufl. Arist. ist insofern von seinem Standpunkt aus berechtigt, die Welt und ihre einzelnen Theile als beseelt zu behandeln, wie diess namentlich auch De coelo II, 12 (s. u. S. 356, 1 2. Aufl.) geschieht, und wie es auch Eudemus (Fr. 76 b. Simpl. Phys. 283 m.) thut (vgl. Siebeck D. Lehre d. Ar. v. d. Leben d. Universum. Fichte's Ztschr. f. Phil. LX, 31). Die Gottheit ist in demselben Sinn ein Theil des Weltganzen, wie der Nus ein Theil des Menschen ist; und ebenso verhalten sich die Sphärengeister zu ihren Sphären. Aber beseelt wird von jedem dieser Wesen nur die Sphäre, welche von ihm bewegt wird, und auch von dem ersten Bewegenden unmittelbar nur der *πρῶτος οὐρανός*; und erstreckt sich auch die Bewegung des letzteren weiterhin auf alle anderen Sphären, so ist sie doch für diese eine ihnen von aussenher mitgetheilte, wie die des Fahrenden auf seinem Wagen, ihre Eigenbewegung dagegen rührt nicht von dem ersten Bewegenden, sondern von besonderen Bewegern her. Wiewohl daher die ganze Welt belebt ist, nennt sie Arist. doch nicht, wie Plato, ein *ζῷον*, weil ihr Leben nicht von Einem bewegenden Princip herstammt.

2) Phys. VIII, 1, Anf.: *Πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδὲν, ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν*; Bei diesen Worten scheint Aristoteles die heraklitische Stelle vorzuschweben, welche Bd. I, 586, 2 angeführt ist.

3) Gen. an. III, 11. 762, a, 18: *γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

4) S. 371 2. Aufl.

zogen ist. Indem die Natur als ein lebendiges Ganzes betrachtet, indem ihre Bewegung von den unkörperlichen Formen hergeleitet wird, welche alle stoffliche Veränderung und Gestaltung beherrschen, ergibt sich für Aristoteles, wie aus ähnlichen Gründen für Plato [1]), mit Nothwendigkeit eine teleologische Naturansicht [2]). Gott und die Natur, sagt er, thun nichts zwecklos; die Natur strebt immer, so weit es die Umstände verstatten, nach dem vollkommensten; nichts in ihr ist überflüssig, nichts umsonst, nichts unvollständig; gerade von ihren Werken gilt es vielmehr am meisten, und noch mehr, als von denen der Kunst, dass nichts darin zufällig ist, sondern alles seinen Zweck hat [3]), und in dieser ihrer Zweckmässigkeit besteht die Schönheit der Naturerzeugnisse und der Reiz, den auch die geringsten derselben der Forschung darbieten [4]). Das Wesen der Natur, zeigt er, |

1) S. 1. Abth. 642 ff.

2) M. vgl. zum folgenden die gründliche Auseinandersetzung von Ritter III, 213 ff. 265 ff.

3) De coelo I, 4, Schl.: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* II, 8. 289, b, 26. 290, a, 31: *οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς φύσει τὸ ὡς ἔτυχεν οὐθὲν ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις.* c. 11. 291, b, 13: *ἡ δὲ φύσις οὐθὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ.* c. 5. 288, a, 2: *ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον.* Polit. I, 8. 1256, b, 20: *εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην.* part. an. I, 1. 639, b, 19: *μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης.* IV, 10. 687, a, 15 (vgl. II, 14): *ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον.* c. 12. 694, a, 15: *οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ περίεργον.* De an. III, 9. 432, b, 21: *ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτ' ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων πλὴν ἐν τοῖς πηρώμασι καὶ τοῖς ἀτελέσιν.* gen. et corr. II, 10. 336, b, 27: *ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν.* De vita et m. c. 4. 469, a, 28: *τὴν φύσιν ὁρῶμεν ἐν πᾶσιν ἐκ τῶν δυνατῶν ποιοῦσαν τὸ κάλλιστον.* gen. an. II, 6. 744, b, 36: *οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὐδὲ μάτην ἡ φύσις.* Ebenso c. 4. 739, b, 19. ingr. an. c. 2. 704, b, 15: *ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ὡδὶ, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν.* Selbst in den geringsten Naturerzeugnissen lässt sich das Streben nach dem besten wahrnehmen; vgl. folg. Anm. und Eth. N. X, 2. 1173, a, 4: *ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὑτὰ, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ.* VII, 14. 1153, b, 38: *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.*

4) Part. an. I, 5. 645, a, 15: *διὸ δεῖ μὴ δυςχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν. ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί*

sei die Form, die Form jedes Dings richte sich aber nach der Thätigkeit, für die es gemacht ist[1]; alles Werden habe sein bestimmtes Ziel, der Endpunkt jeder Bewegung sei auch ihr Endzweck[2]. Den Erfahrungsbeweis für diese Zweckthätigkeit der Natur liefert ihm die Ordnung und der Zusammenhang des Weltganzen und die Regelmässigkeit, mit welcher in demselben durch gewisse Mittel gewisse Erfolge hervorgebracht werden; denn was immer oder doch gewöhnlich geschieht, das lässt sich nicht auf den Zufall zurückführen[3]; im besondern beruft er sich auf die Bewegungen der Himmelskörper, auf die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Samen, auf den Instinkt der Thiere, den zweckmässigen Bau von Thieren und Pflanzen, und auch auf das menschliche Thun, sofern nämlich alle Kunst nur Nachahmung oder Vollendung der Natur ist, die Zweckthätigkeit der einen mithin die der andern voraussetzt[4]. | Wenn schon in den

τι θαυμαστόν. Wie Heraklit die Fremden, welche ihn am Backofen trafen, getrost eintreten hiess, weil auch hier Götter seien, *οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἑκάστου τῶν ζῴων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ. τὸ γ`ρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν.* Vgl. c. 1 (vor. Anm.).

1) Hierüber vgl. m. auch Meteor. IV, 12. 390, a, 10: *ἅπαντα δ' ἐστὶν ὡρισμένα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὑτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστὶν ἕκαστα, οἷον ὁ ὀφθαλμὸς* (sc. *ἀληθῶς ὀφθαλμὸς ἐστιν*) *εἰ ὁρᾷ, τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, οἷον ὁ τεθνεὼς ἢ ὁ λίθινος.*

2) Phys. II, 2. 194, a, 28: *ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.* c. 8. 199, a, 8: *ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς* u. s. w. ebd. Z. 30. s. o. S. 328 u. part. an. I, 1. 641, b, 23: *πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. ὥστε εἶναι φανερὸν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν.* Phys. II, 1. 193, b, 12: *ἡ φῦσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις* (s. Metaph. V, 4, Anf.) *ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν . . . ἡ ἄρα μορφὴ φύσις.* De an. II, 4. 415, b, 16: *ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις.*

3) Phys. II, 8. 198, b, 34. 199, b, 15. 23. part. an. III, 2. 663, b, 28. gen. an. I, 19. 727, b, 29 vgl. S. 334, 4. De coelo II, 8. 289, b, 26: *οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς φύσει τὸ ὡς ἔτυχεν, οὐδὲ τὸ πανταχοῦ καὶ πᾶσιν ὑπάρχον τὸ ἀπὸ τύχης.*

4) Phys. II, 8. 198, b, 32 — 199, b, 26 vgl. VIII, 1. 252, a, 11: *ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία*

sterblichen Wesen, bemerkt er, eine durchgängige Zweckthätigkeit sich nicht verkennen lässt, so muss diess von dem Weltganzen noch viel mehr gelten, dessen Ordnung weit strenger, dessen Regelmässigkeit weit unverbrüchlicher ist; denn woher sollte sie bei jenen stammen, wenn nicht aus diesem [1])? Die Aufsuchung der Endursachen ist daher die erste und wichtigste Aufgabe der Naturforschung; sie soll ihren Blick nicht auf das Einzelne richten, sondern auf das Ganze, dem jenes zu dienen hat, nicht auf den Stoff, sondern auf die Form [2]). Meint man aber, um nach Zwecken wirken zu können, müsste die Natur bewusster Ueberlegung fähig sein, wie ein Mensch, so findet diess Aristoteles seltsam: auch die Kunst, bemerkt er, berathe sich

πᾶσι τάξεως. part. an. I, 1. 641, b, 12—30. De coelo II, 8. 289, b, 25. Gen. an. III, 10. 760, a, 31. Metaph. XII, 10. XIV, 3; s. o. 361, 2.

1) Part. an. I, 1. 641, b, 12: *ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα. φαίνεται γὰρ, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς ἐστὶν ἡ τέχνη, οὕτως ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν ἄλλη τις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοιαύτη, ἣν ἔχομεν καθάπερ* (so gut, wie) *τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἐκ τοῦ παντός. διὸ μᾶλλον εἰκὸς τὸν οὐρανὸν γεγενῆσθαι ὑπὸ τοιαύτης αἰτίας, εἰ γέγονε, καὶ εἶναι διὰ τοιαύτην αἰτίαν μᾶλλον ἢ τὰ ζῷα τὰ θνητά· τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὡρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς, τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον. οἱ δὲ τῶν μὲν ζῴων ἕκαστον φύσει φασὶν εἶναι καὶ γενέσθαι, [τὸν δ' οὐρανὸν ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου τοιοῦτον συστῆναι, ἐν ᾧ ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας οὐδ' ὁτιοῦν φαίνεται.* Vgl. hiezu 1. Abth. 650. 579, 1.

2) Phys. II, 9. 200, a, 32 (nach dem S. 332 m. angeführten): *καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι, μᾶλλον δὲ ἡ τίνος ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης* (sofern für jedes Naturding die seiner Bestimmung entsprechenden Stoffe gewählt werden), *ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους.* Gen. et corr. II, 9. 335, b, 29: es genügt nicht, die materiellen Ursachen anzugeben: der Stoff ist nur das Bewegte, das Bewegende ist, bei Natur- und Kunsterzeugnissen, ein anderes; die *κυριωτέρα αἰτία* ist die Form. Die materialistische Physik gibt statt der Ursachen nur die Werkzeuge an, sie macht es wie der, welcher auf die Frage, wer das Holz säge, antwortete: die Säge. Vgl. S. 331, 1 und was S. 284, 3. 287, 5 und Bd. I, 788, 1. 3. 893, 2 über die Vernachlässigung der Endursachen in der alten Physik angeführt ist. Part. an. I, 1. 639, b, 14: *φαίνεται δὲ πρώτη* (sc. *αἰτία*) *ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν.* c. 5. 645, a, 30: es handle sich bei der Untersuchung über den thierischen Leib nicht um seine einzelnen Theile als solche, um den Stoff, sondern um die *ὅλη μορφὴ*, um die *σύνθεσις* und die *ὅλη οὐσία*.

nicht, auch sie also schaffe im Künstler unbewusst[1]); überdiess ist ja aber, wie | wir bereits wissen, eben diess nach aristotelischer Ansicht der Unterschied der Natur von der Kunst, dass die Werke der letztern das Princip der Bewegung ausser sich, die der Natur dieses Princip in sich selbst haben[2]). Es tritt so hier zuerst der wichtige Begriff der immanenten Zweckmässigkeit auf, eine Bestimmung, die im aristotelischen System so wesentlich ist, dass wir die Natur in seinem Sinn auch geradezu als das Gebiet der inneren Zweckthätigkeit definiren könnten.

Diese Zweckthätigkeit kann jedoch in der Natur nicht unbeschränkt zur Herrschaft kommen; denn neben der freien Wir-

1) Phys. II, 8. 199, b, 26: *ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν φύσει ἐποίει· ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν φύσει.* Aristoteles hat bei dieser Bemerkung eine solche künstlerische Thätigkeit im Auge, bei der ein gewisses Verfahren dem Künstler zur festen Regel, zur anderen Natur geworden ist; diese Thätigkeit bezeichnet er aber nicht als die des Künstlers, sondern als die der Kunst, weil seiner Auffassung nach das eigentlich Schöpferische nicht der Künstler selbst, sondern der in ihm wirkende Begriff des Kunstwerks ist, welcher daher auch der *τέχνη* geradezu gleichgesetzt wird; vgl. was S. 329 aus Metaph. VII, 7. gen. an. II, 4. part. an. I, 1 angeführt ist, und gen. et corr. I, 7. 324, a, 34: *ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἡ ἰατρική· αὐτὴ γὰρ ποιοῦσα ὑγίειαν οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ ὑγιαζομένου.* Wenn Döring Kunstl. d. Arist. 68 glaubt, Phys. II, 8 „werde nicht das Berathschlagen der Natur verneint; es werde nur thöricht gefunden, da die Zweckbeziehung zu läugnen, wo man das Bewegende nicht berathschlagen sähe", so legt er dem *ἴδωσι* eine Bedeutung bei, welche über die Absicht des Schriftstellers offenbar weit hinausgeht. Auch wo niemand an einer Zweckbeziehung zweifelt, sieht oder hört man doch den Handelnden in der Regel nur dann berathschlagen, wenn er mit andern zu Rathe geht. Aber dass auf diesen zufälligen Umstand hier nichts ankommt, erhellt deutlich aus der Entgegnung des Ar.: *ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται* (nicht: *οὐχ ὁρᾶται βουλευομένη*). Er hätte daher auch sagen können: *ἐὰν μὴ βουλεύηται τὸ κινοῦν·* wenn er statt dessen sagt: *ἐὰν μὴ ἴδωσι βουλ.*, so ist diess nur eine Wendung des Ausdrucks, die andeutet, dass die Gegner nicht über das Sinnenfällige hinausdenken.

2) S. o. 385, 4. In diesem Sinn wird die Natur, welche im Lebendigen von innen heraus wirkt, auch ausdrücklich dem von aussen her wirkenden menschlichen Verstand (dem *θύραθεν νοῦς*) entgegengestellt; gen. an. II, 6. 744, b, 21.

kung der Form ist in ihr auch die nothwendige des Stoffes, welcher von der Form nicht schlechthin überwältigt werden kann. Es ist schon früher (S. 330 ff.) gezeigt worden, dass Aristoteles in der Materie den Grund des Zufalls und der blinden Naturnothwendigkeit findet, und dass ihm diese beiden in letzter Beziehung zusammenfallen, sofern nämlich das Zufällige eben das ist, was nicht um eines Zweckes willen geschieht, sondern in der Verfolgung eines anderweitigen Zweckes nur nebenbei, durch die Wirkung der unentbehrlichen Mittelursachen, hervorgebracht wird. Diese Beschaffenheit des natürlichen Daseins macht es nun unmöglich, für alles in der Welt einen Zweck anzugeben; die Natur wirkt wohl nach Zwecken, aber in der Verwirklichung ihrer Zwecke bringt sie auch vieles nebenher, aus blosser Nothwendigkeit hervor [1]), wenn sie gleich auch dieses selbst wieder so viel wie möglich zu benützen sucht, das | überschüssige in ihren Erzeugnissen gleichfalls zweckmässig verwendet, und nach Art eines guten Haushalters nichts umkommen lässt [2]). Auch die Naturwissenschaft kann desshalb nicht immer gleich streng verfahren, sie muss die Störungen, welche Naturnothwendigkeit und Zufall in die Zweckthätigkeit der Natur bringen, mit in Rechnung nehmen, sie muss Ausnahmen von der Regel zugeben und sich begnügen, wenn ihre Sätze nur in den meisten Fällen zutreffen [3]).

1) S. o. 333, 1.

2) Gen. an. II, 6. 744, b, 16: *ὥσπερ οἰκονόμος ἀγαθὸς, καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαί τι χρηστόν.* Hieraus leitet Aristoteles namentlich die Art ab, wie bei der Bildung und Ernährung des thierischen Organismus die überschüssigen Stoffe (*περιττώματα* — m. s. über diese gen. an. I, 18. 724, b, 23 ff.) verwendet werden; a. a. O. ebd. c. 4. 738, a, 37 ff. III, 2. 663, b, 31. Vgl. auch S. 333, 1 und part. an. IV, 5. 679, a, 29, wo A. über den Saft des Tintenfisches sagt: *ἡ δὲ φύσις ἅμα τῷ τοιούτῳ περιττώματι καταχρῆται πρὸς βοήθειαν καὶ σωτηρίαν αὐτῶν.*

3) Part. an. III, 2. 663, b, 27 vgl. Metaph. II, 3, Schl. und oben S. 166, 1. 2. Die Angabe Ritters a. a. O. S. 212, dass die Naturlehre nach Aristoteles „mehr der unsicheren Meinung angehöre, als der Wissenschaft", beruht wohl auf einer unrichtigen Uebersetzung der Worte Anal. post. I, 33. 89, a, 5. Hier heist es nämlich: *ἥ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον καὶ ἡ φύσις ἡ τοιαύτη*, „denn dieser Gegenstand (das vorher erwähnte *ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*) ist ebenso unsicher, als die Meinung"; R. aber scheint die

Aus diesem Widerstand des Stoffes gegen die Form erklärt nun Aristoteles zunächst alle unregelmässigen Naturerscheinungen (*τέρατα*), wie Missgeburten u. dgl. Alle solche Erscheinungen betrachtet er nämlich als ein Stehenbleiben der Natur in einer unvollendeten Thätigkeit, eine Verstümmlung [1]), als ein Verfehlen des Zwecks, den die Natur ursprünglich verfolgte [2]), und er findet | ihren Grund darin, dass die Form über die Materie nicht vollständig Herr wurde [3]). Weiter aber gilt es ihm bereits als eine Art Missgeburt oder ein Verfehlen des Naturzwecks, wenn die Kinder den Eltern und namentlich dem Vater nicht gleichen [4]), wenn ein Guter einen Schlechten oder ein Schlechter einen Guten erzeugt [5]), wenn die Beschaffenheit des Leibes der der Seele nicht entspricht [6]); ja er hält alles Weibliche im Ver-

Stelle verstanden zu haben, als ob es hiesse: *καὶ ἡ φύσις τοιαύτη*, „und die Natur ist eine solche", nämlich *ἀβέβαιος*.

1) Gen. an. IV, 3. 769, b, 10 ff. Aristoteles handelt hier von den Missgeburten, sowohl denen, welchen wesentliche Theile des menschlichen Körpers fehlen, als denen, bei welchen dieselben in zu grosser Zahl vorhanden sind, und erklärt beide in der oben angegebenen Weise: *τέλος γὰρ τῶν μὲν κινήσεων* (die formbildende Bewegung) *λυομένων, τῆς δ' ὕλης οὐ κρατουμένης, μένει τὸ καθόλου μάλιστα· τοῦτο δ' ἐστὶ ζῷον . . . τὸ τέρας ἀναπηρία τίς ἐστιν.* Vgl. vorher S. 767, b, 13: *τὸ δὲ τέρας οὐκ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν ἕνεκά του καὶ τὴν τοῦ τέλους αἰτίαν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον.*

2) Phys. II, 8. 199, b, 1: *εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.*

3) Gen. an. IV, 4. 770, b, 9: *ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίνεται παρὰ φύσιν* (ein Satz, der später in der Theologie auf die Wunder angewandt wurde und in dieser Anwendung grosse Berühmtheit erlangt hat, ohne dass man doch in der Regel seine Quelle kennt). Auch das *τέρας* daher, wird bemerkt, sei gewissermassen *κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.* Vgl. vorl. Anm.

4) Gen. an. II, 3. 767, b, 5: *ὁ μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν.*

5) Polit. I, 6. 1255, b, 1: *ἀξιοῦσι γὰρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται.*

6) Polit. I, 5. 1254, b, 27: *βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα*

gleich mit dem Männlichen für unvollendet und verstümmelt, weil die formende Kraft des Mannes in seiner Erzeugung den vom Weibe genommenen Stoff nicht zu überwältigen vermocht habe [1]). Alle Thiere ferner sind, mit dem Menschen verglichen, zwergartig, weil in ihnen die oberen Theile des Körpers mit den unteren nicht im richtigen Verhältniss stehen [2]), sie sind unvollendete Versuche der Natur, den Menschen hervorzubringen, eine dem Zustand des Kindes analoge Entwicklungsform [3]); auch unter den Thieren sind einzelne Arten verstümmelt, wie der Maulwurf [4]); oder genauer, es sind überhaupt vollkommenere und unvollkommenere Thiere zu unterscheiden: die Thiere z. B., welche Blut haben, sind vollkommener, als die, welche | keines haben [5]), die zahmen vollkommener als die wilden [6]), die, welche nur Einen Mittelpunkt des organischen Lebens haben, vollkommener als die, welche mehrere besitzen [7]). Ebenso sind die

διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, . . . συμβαίνει δὲ πολλάκις τοὐναντίον.

1) Vgl. S. 413 f. 2. Aufl.

2) Part. an. IV, 10. 686, b, 2. 20: *πάντα γάρ ἐστι τὰ ζῷα νανώδη τἆλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον.* Vgl. c. 12. 695, a, 8. *Νανώδη* sind aber aus demselben Grund auch die Kinder; part. an. IV, 10. 686, b, 10. ingr. an. 11. 710, b, 12. De mem. c. 2, Schl. u. ö.

3) Vgl. Hist. an. VIII, 1. 588, a, 31: die Seele der Kinder unterscheide sich kaum von der thierischen.

4) Hist. an. IV, 8. 533, a, 2.

5) Gen. an. II, 1. 732, a, 16.

6) Polit. I, 5. 1254, b, 10: *τὰ μὲν γὰρ ἥμερα [ζῷα] τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν.* Indessen bezeichnet A. selbst part. an. I, 3. 643, b, 3 die Eintheilung der Thiere in zahme und wilde als fehlerhaft, da alle zahmen auch im wilden Zustand vorkommen. Die höhere Vollkommenheit der zahmen ist mithin als wirklich vorhandene erst erworben, sofern sie dagegen *φύσει* ist, besteht sie zunächst in einer blossen Anlage.

7) Part. an. IV, 5. 682, a, 6, auch hier mit dem Beisatz: die Natur wolle solchen Geschöpfen eigentlich nur Ein Centralorgan geben, da sie diess aber nicht vermöge, müsse sie ihnen der Möglichkeit nach mehrere geben. — In den Problemen (X, 45) werden die Sätze über das zeitweise Unvermögen der Natur dahin ausgeführt, dass gesagt wird, die Natur bringe die wilden Thiere und Pflanzen desshalb in grösserer Menge hervor, als die zahmen, weil es leichter sei, unvollkommenes zu bilden, als vollkommenes, und weil die Natur, wie die Kunst, das bessere erst nach längerer Uebung zu schaffen vermöge. Diess ist aber unaristotelische Uebertreibung.

Pflanzen im Vergleich mit den Thieren unvollendet [1]: denn auch in ihnen ist Zweckthätigkeit, nur weniger entwickelt [2], auch sie haben (wie noch gezeigt werden wird) ein Seelenleben, nur erst die niederste Stufe, erst die allgemeine Grundlage desselben. Ja auch im scheinbar Unorganischen wird von Aristoteles ein geringster Grad von Leben anerkannt [3]. Die Natur als Ganzes ist somit eine stufenweise Ueberwindung des Stoffes durch die Form, eine immer vollständigere Entwicklung des Lebens; was an sich das erste ist, die Form, muss der zeitlichen Entstehung nach das letzte sein, weil alles Werden eine Bewegung aus der Materie zur Form, und in allem der Anfang (das dem Begriffe nach erste) auch das Ende ist [4]; und es muss aus diesem Grunde das Zusammengesetzte später sein, als das Einfache, das Organische später, als das Unorganische [5]. | Aristoteles denkt aber hiebei allerdings nur an die irdische, und zunächst an die organische Natur, in der er den stetigen Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, zuerst mit scharfem Auge entdeckt hat.

9. Fortsetzung. B. Das Weltgebäude und die Elemente.

Wenden wir uns von den allgemeinen Untersuchungen über die Natur zur Betrachtung der Dinge, welche das Naturganze

1) Vgl. gen. an. III, 7. 757, b, 19. 24.

2) Phys. II, 8. 199, b, 9: *καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται.*.

3) S. o. 423, 3 und S. 393 f. 2. Aufl.

4) Part. an. II, 1. 646, a, 25: *τὰ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον . . . τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν ἑκάστου μορφήν.* Metaph. IX, 8. 1050, a, 7: *ἅπαν ἐπ᾽ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος· ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ᾽ ἕνεκα ἡ γένεσις.* S. auch oben 197, 2.

5) A. a. O. part. an. 646 b, 4. Meteor. IV, 12. 389, b, 29: *ἀεὶ δὲ, μᾶλλον δῆλον [τί ἕκαστον] ἐπὶ τῶν ὑστέρων καὶ ὅλως ὅσα οἷον ὄργανα καὶ ἕνεκά του.* Beim Menschen sei klarer, worin sein Wesen bestehe, als bei Fleisch, Knochen u. s. w., bei diesen klarer als bei den Elementen. *Τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης· ὥσπερ γὰρ εἰ τὰ ἔσχατα ληφθείη, ἡ μὲν ὕλη οὐθὲν ἄλλο παρ᾽ αὐτήν, ἡ δ᾽ οὐσία οὐθὲν ἄλλο ἢ ὁ λόγος, τὰ δὲ μεταξὺ ἀνάλογον τῷ ἐγγὺς εἶναι ἕκαστον, ἐπεὶ καὶ τούτων ὁτιοῦν ἐστιν ἕνεκά του.*

bilden, so kommt für Aristoteles eine Frage in Wegfall, die seine Vorgänger an erster Stelle beschäftigt hatte: die Frage nach der Weltbildung. Jene hatten alle ohne Ausnahme die Welt, in der wir leben, in einem bestimmten Zeitpunkt entstehen lassen; mochten sie nun diese Welt für die einzige halten, wie Anaxagoras, Plato und die Pythagoreer [1]), oder mochten sie annehmen, dass der jetzigen Welt eine endlose Reihe anderer Welten theils vorangegangen sei, theils auch neben ihr hergehe [2]). Aristoteles ist der erste, der diese unsere Welt für ewig und ungeworden erklärt [3]). Diese Ueberzeugung scheint sich ihm schon frühe aufgedrungen zu haben [4]); und ist sie auch in seinem System mit der Lehre von der Ewigkeit der Bewegung [5]) noch nicht unmittelbar gegeben [6]), so folgt sie doch mit derselben aus der Erwägung, dass die Wirksamkeit der weltbildenden Kraft ebenso ewig und unveränderlich sein muss, wie sie selbst, dass daher auch ihr Erzeugniss, das Weltgebäude, trotz aller Veränderungen, denen einzelne Theile desselben unterliegen [7]), doch als Ganzes nicht entstanden sein kann. Aristoteles hat zwar diesen Gedanken, so nahe er ihm auch kommt [8]), wenigstens in

1) Ueber die letzteren vgl. m. Th. I, 378 ff. 410 f.

2) Beides nehmen bekanntlich die Atomiker an, die erstere Annahme haben wir bei Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Empedokles getroffen; über Heraklit vgl. m. Th. I, 586, 2 g. E. 629, 1 g. E., über Xenophanes ebd. 498, 3 Schl.

3) Wie er selbst sagt De coelo I, 10. 279, b, 12.

4) Es berichtet wenigstens schon Cic. Acad. II, 38, 119 (Ar. Fr. 18), wahrscheinlich aus der Schrift π. φιλοσοφίας (s. o. S. 60 m.), jedenfalls aber aus einem der Gespräche als aristotelisch: *neque enim ortum esse unquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse eum undique aptum ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum existere ut hic ornatus unquam dilapsus occidat.* (Dieses nach Plato Tim. 34, B. 68, E. u. a.; vgl. 1. Abth. 688 f.) Aehnlich Ps. Philo aetern. m. II, 489 M. (Ar. Fr. 17), nach dem er es für eine δεινὴ ἀθεότης erklärte, den ὁρατὸς θεὸς für nicht besser, als irgend ein Menschenwerk, zu halten.

5) Oben S. 357.

6) Denn diese würde sich auch mit der Annahme eines Wechsels von Weltbildung und Weltzerstörung vertragen.

7) Hierüber S. 393 f. 2. Aufl.

8) Phys. VIII, 1. 251, a, 20 ff. bemerkt er gegen die Annahme, dass

den uns erhaltenen Schriften in dieser Form nicht ausgesprochen; er begnügt sich vielmehr da, wo er die Frage über die Weltentstehung allgemein untersucht, neben dem Beweis für die Ewigkeit der Bewegung, mit der Widerlegung der Annahme, dass die Welt zwar einen Anfang habe, aber kein Ende [1]). Allein

die Bewegung irgend einmal angefangen habe: wenn das Bewegende und das Bewegbare vorhanden gewesen wären, ohne eine Bewegung zu erzeugen, so hätte der Uebergang von der Ruhe zur Bewegung nur durch eine in ihnen oder einem von ihnen vorgehende Veränderung herbeigeführt werden können, man erhielte mithin eine *προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης*. Ganz ähnlich müsste man schliessen: damit ein Uebergang von der Weltbildung zur Weltzerstörung oder umgekehrt stattfände, müsste die weltbildende Kraft oder der von ihr gestaltete Stoff sich ändern, denn wenn beide unverändert bleiben, bleibt es nothwendig auch ihr Verhältniss, also auch der aus demselben sich ergebende Erfolg. Nun ist ja aber nach Arist. die Gottheit ewig und unveränderlich, der Stoff aber könnte (auch abgesehen davon, dass der Stoff der himmlischen Welt gleichfalls unveränderlich ist) nur durch die Einwirkung der bewegenden Ursache eine Veränderung erleiden; wenn daher diese sich nicht ändert, muss auch ihr Verhältniss zum Stoff, und die hieraus hervorgehende Welt als Ganzes, unverändert bleiben. Und in der S. 432, 4 angeführten Stelle aus Cicero ist dieser Grund allerdings angedeutet: wenn es Ar. hier undenkbar findet, dass ein so vollkommenes Werk, wie die Welt, *novo consilio inito* angefangen haben könnte, so setzt diess voraus, dass die weltbildende Kraft vermöge ihrer unveränderlichen Vollkommenheit das Beste von Ewigkeit hervorgebracht haben müsse.

1) Arist. hat dem Beweis des Satzes, dass der Himmel ungeworden und unvergänglich sei, die 3 Kapitel De coelo I, 10—12 gewidmet. Er wendet sich aber dabei fast ausschliesslich gegen die (platonische) Annahme, dass er zwar entstanden sei, aber trotzdem ewig daure. Sein Haupteinwurf gegen diese Annahme liegt in dem Satze, dass Anfang und Endlosigkeit, Ende und Anfangslosigkeit sich ausschliessen. Was während einer unendlichen Zeit ist, kann weder entstehen noch vergehen, da es in dem einen wie in dem andern Fall zu irgend einer Zeit nicht wäre (wie diess c. 12. 281, b, 18 ff. nur zu formalistisch gezeigt wird). Warum sollte auch, was unendliche Zeit nicht war, gerade jetzt anfangen, was unendliche Zeit war, gerade jetzt aufhören zu sein? (283, a, 11.) Was ungeworden oder unvergänglich ist, kann diess nur vermöge seiner Natur sein, sie muss die Möglichkeit des Nichtseins ausschliessen, die des Gewordenen und Vergänglichen muss dieselbe mit sich bringen; dieses kann daher so wenig ewig dauern als jenes entstehen oder vergehen (Z. 29 ff. vgl. oben S. 337, 3 Schl. und was ebd. Anf. aus Metaph. IX, 8 angeführt ist). Von den Ansichten dagegen, welche einen Wechsel von Weltentstehung und Weltuntergang annehmen, wird hier nicht eingehender gesprochen: die atomistische fällt für Arist. schon durch seine Lehre von der Einheit der

in der Consequenz seiner Metaphysik liegt er ganz unverkennbar: denn wenn das erste Bewegende unveränderlich ist, kann es immer nur die gleiche Wirkung auf die Welt ausüben, nicht abwechselnd eine solche, aus welcher die Bildung, und eine solche, aus welcher die Zerstörung der Welt hervorgienge. Das gleiche ergibt sich aber für den Philosophen auch von der naturwissenschaftlichen Seite aus der Unveränderlichkeit des Stoffes, aus welchem die himmlischen Sphären und die Gestirne bestehen [1]). Die Annahme eines Weltanfangs und eines Weltendes findet daher in seinem System nicht blos in dem Fall keinen Raum, wenn dabei an ein absolutes Entstehen und Vergehen gedacht wird; sondern auch ein so eingreifender Wechsel des gesammten Weltzustands, wie ihn Heraklit und Empedokles annahmen, vertrüge sich weder mit seiner Kosmologie noch mit seiner Metaphysik. Für ihn handelt es sich daher nicht um eine Untersuchung über die Entstehung der Welt, sondern nur um eine solche über ihre thatsächliche Beschaffenheit, über das Weltgebäude.

Das Weltganze theilt sich nach Aristoteles in zwei ungleiche Hälften von entgegengesetztem Charakter, die irdische und die himmlische Welt. Dieser Gegensatz ist schon der Anschauung gegeben, und auch Aristoteles ist gewiss auf keinem anderen Wege darauf gekommen: die unveränderliche Natur der Gestirne und die unwandelbare Regelmässigkeit ihrer Bewegungen sticht seiner Ansicht nach gegen die Vergänglichkeit und den Wechsel des Irdischen zu stark ab, als dass nicht beide verschiedenen Gebieten zugewiesen und verschiedenen Gesetzen unterworfen werden müssten [2]). Aber je wichtiger dieser Gegensatz für ihn ist, um so weniger unterlässt er es, auch seine Nothwendigkeit aufzuzeigen. Alle natürlichen Körper, sagt er, sind der räumlichen Bewegung fähig. Alle räumliche Bewegung

Welt weg, und hinsichtlich der heraklitisch-empedokleïschen begnügt er sich mit der Bemerkung (c. 10. 280, a, 11 ff. vgl. Th. I, 629, 1 g. E.), sie lasse die Welt nicht wirklich entstehen und vergehen, sondern nur ihre Gestalt ändern.

1) Vgl. S. 356 ff. 2. Aufl.

2) Dass es zunächst diese Wahrnehmung war, welche den Philosophen auf die Unterscheidung der beiden Welten führte, sieht man aus ihrer ganzen Beschreibung. Vgl. auch S. 337, 3.

ist aber entweder geradlinig oder kreisförmig oder aus diesen beiden Richtungen zusammengesetzt; und da nun die dritte von diesen Arten aus den zwei ersten abgeleitet ist, so bleiben als einfache | und ursprüngliche Bewegungen nur jene zwei übrig: die geradlinige und die Kreisbewegung, die Bewegung um den Mittelpunkt und die Bewegung vom Mittelpunkt weg oder zum Mittelpunkt hin. Sind nun diess die ersten natürlichen Bewegungen, so muss es auch gewisse Körper geben, denen dieselben ihrer Natur nach zukommen, und eben dieses müssen die ursprünglichsten Körper sein; alle diejenigen dagegen, welche eine zusammengesetzte Bewegung haben, werden aus ihnen zusammengesetzt sein und die Richtung ihrer Bewegung von ihrem überwiegenden Bestandtheil erhalten; denn da das naturgemässe immer früher ist, als das naturwidrige und gewaltsame, so muss die kreisförmige so gut wie die geradlinige Bewegung für irgend einen Körper naturgemäss sein, und das um so mehr, da sie allein ununterbrochen und endlos ist, was ein naturwidriges nicht sein kann. Es muss somit zweierlei einfache Körper geben, solche, denen die geradlinige Bewegung, und solche, denen die Kreisbewegung ursprünglich zukommt [1]). Die geradlinige Bewegung hat nun entgegengesetzte Richtungen: sie geht entweder nach oben oder nach unten, entweder vom Mittelpunkt nach dem Umkreis oder vom Umkreis nach dem Mittelpunkt; die Körper, denen sie zukommt, werden daher von entgegengesetzter Beschaffenheit sein, es wird entweder diese oder jene Bewegung naturgemäss für sie sein, sie werden entweder schwer oder leicht sein. Der Kreisbewegung dagegen ist keine andere entgegengesetzt: sie geht von jedem Punkte des Kreises zu jedem; der Körper, dessen natürliche Eigenschaft sie ist, wird mithin gleichfalls gegensatzlos sein müssen, er kann weder schwer noch leicht sein, da ihm weder die Bewegung nach oben, noch die nach unten, sondern überhaupt keine geradlinige Bewegung natürlich ist; ja es wird ihm die Bewegung nach oben oder nach unten nicht einmal gewaltsam mitgetheilt werden können, denn wenn ihm die eine als eine naturwidrige zukäme, müsste [2]) ihm die

1) De coelo I, 2. 268, b, 14 ff.

2) Nach dem schon c. 2. 269, a, 10. 14 für diese ganze Erörterung vor-

andere als naturgemässe zukommen [1]). Derselbe Körper wird dann aber auch ungeworden | und unvergänglich, keiner Zunahme und keiner Abnahme, keinem Leiden und keiner Veränderung unterworfen sein [2]); denn alles Werdende entsteht aus Entgegengesetztem, alles, was vergeht, löst sich in solches auf [3]); alle Zu- und Abnahme beruht auf dem Hinzutreten oder dem Abgang des Stoffes, woraus etwas geworden ist, was daher als ungeworden keinen solchen Stoff hat, kann auch nicht zu- oder abnehmen; alle Körper, welche sich verändern, sehen wir auch zu- oder abnehmen, wo diess daher nicht der Fall ist, wird auch keine Veränderung sein [4]). Auch die Erfahrung spricht aber für diese Annahmen. Denn wenn nicht allein der Raum zwi-

ausgesetzten Grundsatz (s. S. 215 u.), welcher in dieser Allgemeinheit freilich bedenklich ist: ἓν ἑνὶ ἐναντίον.

1) A. a. O. c. 3. 269, b, 18—270, a, 12; auch der Satz (c. 2. 269, a, 7): βίᾳ μὲν γὰρ ἐνδέχεται τὴν ἄλλου καὶ ἑτέρου (sc. κίνησιν κινεῖσθαι) kann hiernach in dieser Allgemeinheit nur eine vorläufige Geltung beanspruchen, da sich ja in der Folge zeigt, dass er auf den Aether nicht anwendbar ist. Die Voraussetzung, welche für diese Ableitung allerdings von Wichtigkeit ist, dass der Kreisbewegung keine entgegengesetzt sei, sucht Aristoteles c. 4 noch besonders zu begründen. Das Schiefe und Unrichtige desselben kann er aber damit natürlich nicht beseitigen, denn wenn sich zwei Bewegungen entgegengesetzt sind, welche auf derselben Linie oder auf zwei parallelen Linien in entgegengesetzter Richtung verlaufen, so macht es in dieser Beziehung nicht den geringsten Unterschied, ob diese Linien gerade oder Kreislinien sind. Und wirklich sollen ja auch Fixstern- und Planetensphären sich in entgegengesetzter Richtung bewegen; warum könnten sie da nicht auch aus verschiedenem ätherischem Stoffe bestehen? An Aristoteles' klar ausgesprochener Meinung zu zweifeln (wie Meyer Arist. Thierkunde 393 geneigt ist) geben uns freilich solche sachliche Schwierigkeiten kein Recht.

2) Er heisst De coelo I, 3. 270, a, 13. b, 1 ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, ἀΐδιον καὶ οὔτ' αὔξησιν ἔχον οὔτε φθίσιν, ἀλλ' ἀγήρατον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθές. Vgl. Metaph. VIII, 4. 1044, b, 7. XII, 1. 2. 1069, a, 30. b, 25.

3) Hierüber vgl. m. auch S. 315 f.

4) A. a. O. 270, a, 13—35. Für die Unveränderlichkeit des gegensatzlosen Körpers hätte sich der Beweis einfacher und bündiger aus dem Satze (oben S. 315. 418 f.) führen lassen, dass alle Veränderung Uebergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten ist, alles Leiden aus der Einwirkung eines Entgegengesetzten entspringt; Arist. schlägt aber diesen Weg hier desshalb nicht ein, weil er den Begriff der Veränderung und des Leidens erst später, in der Schrift vom Entstehen und Vergehen, untersucht.

schen Himmel und Erde, sondern auch der Himmelsraum selbst mit Luft oder Feuer angefüllt wäre, so würde die Masse dieser Elemente, bei der Grösse der Gestirne und ihrer weiten Entfernung von einander, zu der der übrigen so ausser allem Verhältniss stehen, dass ihnen die letztern nicht mehr das Gleichgewicht halten könnten, sondern von ihnen aufgezehrt würden; ein richtiges Verhältniss zwischen den Elementen [1]) lässt sich nur herstellen, wenn man den | Himmelsraum mit einem von den elementarischen Stoffen verschiedenen Körper erfüllt setzt [2]). Dass sodann dieser Körper über alle Veränderung erhaben ist, müssen wir schon desshalb glauben, weil in der ganzen Vorzeit, so weit irgend die Ueberlieferung reicht, von keiner Veränderung des Himmelsgebäudes oder seiner Theile auch nur das geringste bekannt ist [3]). Hiemit stimmt endlich der unvordenkliche Glaube der Menschheit überein, der als ein Erbstück uralter Zeiten alle Beachtung verdient [4]); denn desshalb haben alle Völker den Göttern den Himmel zum Wohnsitz angewiesen, weil sie ihn unsterblicher und göttlicher Natur glaubten; und hierauf geht auch der Name des Aethers, welchen Aristoteles mit Plato [5]) nicht von *αἴθειν*, sondern von *ἀεὶ θεῖν*, von dem rastlosen Umlauf der Himmelskugel herleitet [6]). Der Aether ist daher von allen elementarischen Stoffen wohl zu unterscheiden [7]):

1) Dasjenige nämlich, welches sich ergibt, wenn man annimmt, dass es so viele Luft und so viel Feuer gebe, als sich bei der Auflösung alles Wassers in Luft und aller Luft in Feuer, nach dem erfahrungsmässigen Ausdehnungsverhältniss dieser Körper, bilden würde.

2) Meteor. I, 3. 339, b, 13—340, a, 18.

3) De coelo I, 3. 270, b, 11.

4) *οἱ γὰρ ἅπαξ* — so wird diess De coelo 270, b, 19 und fast wortgleich Meteor. 339, b, 27, ähnlich auch Metaph. XII, 8 g. E. begründet (vgl. S. 359, 4. 627 2. Aufl.) — *οὐδὲ δὶς ἀλλ' 'πειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς.*

5) Krat. 410, B.

6) De coelo I, 3. 270, b, 4—25. Meteor. I, 3. 339, b, 19 ff.; nach diesen Stellen De mundo c. 2. 392, a, 5. Vgl., den Namen des Aethers betreffend, Bd. I, 897, 4 g. E.

7) Wird er auch De coelo III, 1. 298, b, 6. Meteor. I, 1. 338, b, 21. c. 3. 339, b, 16. 340, b, 11 das *πρῶτον στοιχεῖον*, gen. an. III, 3. 737, a, 1 *τὸ τῶν ἄστρων στοιχεῖον* genannt, so wird er doch auch hier von den vier *στοιχεῖα* bestimmt unterschieden; er heisst gen. an. II, 3. 736, b, 29 *ἕτερον*

gegensatzlos und unwandelbar steht er über dem Streit der Elemente, sie gehören der irdischen, er der himmlischen Welt an,

σῶμα καὶ θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων, ebenso Meteor. I, 3. 340, b, 7 (vgl. S. 344, 2 2. Aufl.) *ἕτερον σῶμα πυρός τε καὶ ἀέρος* und De coelo I, 2. 269, a, 30: *οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἁπάντων;* ähnlich ebd. c. 3 (s. folg. Anm.). Versteht man daher unter den *στοιχεῖα* nur diejenigen einfachen Körper, welche zu einander im Verhältniss des Gegensatzes stehen und in einander übergehen, so gehört er nicht zu ihnen; nur wenn man diesen Ausdruck im weiteren Sinn nimmt, so dass er a l l e einfachen Körper bezeichnet, kann auch der Aether ein *στοιχεῖον* genannt werden. Dagegen ist es mindestens ungenau und dem Missverständniss ausgesetzt, wenn gesagt wird, die himmlischen Sphären haben nach Arist. „keine substantielle Materie" (Brentano Psychol. d. Arist. 198. Hertling Mat. und Form 22), „der Aether sei ein Stoff, der zugleich keiner ist, ein unstofflicher Stoff" (Kampe Erkenntnissth. d. Arist. 30 f.), die *ὕλη* der Gestirne sei bei ihnen nur die Möglichkeit des Anderswerdens in Bezug auf die Ortsbestimmung, in demselben Sinn könnte aber auch dem *νοῦς* eine *ὕλη* zugeschrieben werden (Hertling a. a. O. 23). Arist. sagt allerdings Metaph. VIII, 4. 1044, b, 7: bei den *γεννηταὶ οὐσίαι* müsse man nicht blos nach ihrer Form, sondern auch nach ihrem Stoff fragen; anders verhalte es sich in Betreff der *φυσικαὶ μὲν ἀΐδιοι δὲ οὐσίαι*. „*ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν.*" Damit soll aber den Himmelskörpern der Stoff nur in dem Sinn abgesprochen werden, in dem er den vergänglichen Dingen zukommt. Nennt man dasjenige *ὕλη* — ist die Meinung — woraus etwas geworden ist, das *ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικὸν* (wie die *ὕλη* gen. et corr. I, 4. 320, a, 2 definirt wird), so hat das Ungewordene und Unvergängliche keine *ὕλη;* meint man damit allgemeiner das Substrat der Veränderung, das *δυνάμει ὂν*, so hat es eine, sofern es der Ortsveränderung fähig ist. Dass Ar. nur diess sagen will, erhellt deutlich aus den Parallelstellen XII, 2. 1069, b, 24: *πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει . . . καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γεννητὴν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ*. VIII, 1. 1042, b, 5: *οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικὴν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν.* c. 8. 1050, b, 20: *οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ·* (nur in räumlicher Beziehung ist es ein sich blos *δυνάμει*, nicht *ἐνεργείᾳ* bewegendes, sofern es in dem Raum, in den es sich bewegt, noch nicht ist) *τούτου δ'* (des *πόθεν ποῖ κινεῖσθαι*) *ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν*. De coelo I, 9. 278, a, 10 ff. bemerkt Arist. ausdrücklich: *ὁ οὐρανὸς*, als allgemeiner Begriff, sei etwas anderes, als *ὅδε ὁ οὐρ.;* jener sei *εἶδος καὶ μορφὴ*, dieser *τῇ ὕλῃ μεμιγμένον*. Noch weniger darf man aus Metaph. VIII, 4 schliessen, dass die himmlischen Sphären etwas unkörperliches seien (sie heissen ja oft genug, ebenso, wie der Aether, *θεῖα σώματα* u. dgl.; s. Ind. ar. 742, a, 43—60);

aus ihm sind die himmlischen Sphären und die Gestirne gebildet, er ist das Göttliche in der Körperwelt [1]).

Anders verhält es sich mit den vier Elementen. Wenn dem Aether die Kreisbewegung eigenthümlich ist, so eignet ihnen die | geradlinige Bewegung. Diese ist aber, wie bemerkt, eine entgegengesetzte, nach der Mitte und nach dem Umkreis, nach unten und nach oben. Was sich von Natur nach unten bewegt, ist schwer, was nach oben, ist leicht. Die Elemente stehen daher im Gegensatz des Schweren und des Leichten [2]), und dieser Gegensatz kann nicht auf die quantitativen Unterschiede der Grösse, der mathematischen Figur, oder der Dichtigkeit zurückgeführt werden, sondern er ist ein ursprünglicher und qualitativer: die Eigenthümlichkeit der Elementarstoffe lässt sich weder mit Plato und Demokrit aus den mathematischen Eigenschaften der Atome, noch mit der älteren Physik aus der Verdünnung und Verdichtung Eines und desselben Urstoffs erklären. Von der ersteren Annahme ist diess bereits nachgewiesen [3]); denen, welche die Stoffunterschiede von der Verdichtung und Verdünnung Eines Urstoffs herleiten, wird neben anderem entgegengehalten, dass sie den Unterschied des Schweren und Leichten gleichfalls nicht begreiflich machen können, und dass sie den Gegensatz der Elemente auf ein Grössenverhältniss beschränken, und somit zu etwas blos relativem machen müssen [4]). Für Aristoteles ist ihre qualitative Verschiedenheit unmittelbar durch den Gegensatz der geradlinigen Bewegungen und der natür-

es kann daher nicht daran gedacht werden, dass ihnen die ὕλη in demselben Sinn abgesprochen werde, wie dem Immateriellen, dem Nus, oder dass sie diesem in demselben Sinn beigelegt werden könnte, wie ihnen.

1) Θεῖος wird er auch Meteor. a. a. O. 339, b, 25 genannt; ebenso De coelo I, 3. 270, b, 11. 20: ἡ πρώτη οὐσία τῶν σωμάτων, τὸ πρῶτον σῶμα, ἕτερόν τι ὂν παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ. Ebd. II, 1. 284, a, 4 (unten S. 356, 5 2. Aufl.). Spätere, wie der Epikureer Cicero's (N. De. I, 13, 33 vgl. Krische Forsch. 306 ff.) und der angebliche Justin Cohort. c. 5. 36, machen daraus den Satz, dass die Gottheit mit dem Aether zusammenfalle.

2) S. S. 435.

3) S. S. 408 ff.

4) Aristoteles beschäftigt sich mit dieser Annahme De coelo III, 5, vgl. IV, 5. 312, b, 20. Metaph. I, 8. 988, b, 29 ff.

lichen Orte gefordert. Da die geradlinige Bewegung ebenso ursprünglich ist, wie die Kreisbewegung, so muss es auch gewisse Körper geben, denen sie von Natur zukommt[1]; und da sie wesentlich in den entgegengesetzten Richtungen nach unten und nach oben verläuft, so müssen wir zunächst zwei Körper annehmen, von denen sich der eine naturgemäss nach unten, der andere nach oben, jener gegen die Mitte, dieser gegen den Umkreis der Welt bewegt. Ebenso dann aber auch ein mittleres zwischen beiden, und zwar ein doppeltes: ein solches, das dem einen, und ein solches, das dem andern von jenen beiden näher steht. Die zwei ersten von diesen vier Körpern sind Erde und Feuer, die zwei andern Wasser und Luft. Die Erde ist absolut schwer und schlechthin ohne Leichtigkeit, das Feuer absolut leicht | und schlechthin ohne Schwere; jene bewegt sich unbedingt nach der Mitte, und sinkt desshalb unter alle andern Körper, dieses bewegt sich unbedingt nach dem Umkreis und erhebt sich desshalb über alle. Wasser und Luft dagegen sind nur relativ schwer und daher auch relativ leicht; das Wasser ist schwerer, als Luft und Feuer, aber leichter, als die Erde, die Luft schwerer als das Feuer, aber leichter, als Wasser und Erde. Das Feuer sinkt von Natur, und abgesehen von gewaltsamer Bewegung, unter keinen Umständen an die Stelle der Luft herab, ebensowenig erhebt sich die Erde an die des Wassers; Luft und Wasser dagegen sinken an die tieferen Orte herab, wenn man die Stoffe, welche diese ausfüllen, wegnimmt[2]; die Erde ist überall schwer, das Wasser überall, ausser in der Erde, die Luft überall, ausser in Erde und Wasser[3]), das Feuer nirgends[4]; und es kann desshalb von zwei Körpern derjenige, welcher mehr Luft enthält, als der andere, in der Luft schwerer, im Wasser leichter sein, als dieser: wie z. B. ein Centner Holz im Vergleich mit einem

1) S. S. 435.

2) Eigentlich müssten sie sich freilich ebenso in die höheren erheben; indessen erkennt Aristoteles De coelo IV, 5. 312, b, ff. selbst an, dass diess, abgesehen von äusserer Gewalt, nicht der Fall sei, ohne diesen für seine Theorie so bedenklichen Umstand zu erklären.

3) Dass auch die Luft ein Gewicht hat, soll daraus erhellen, dass aufgeblasene Schläuche schwerer wiegen, als leere; a. a. O. c. 4. 311, b, 9.

4) So erklärt sich Arist. a. a. O. von seinen Voraussetzungen aus den Unterschied der absoluten und der specifischen Schwere.

Pfund Blei [1]). Dieselben vier Grundstoffe ergeben sich aber noch bestimmter von einer anderen Seite her [2]). Alle sinnlich wahrnehmbaren Körper | sind greifbar; alle durch den Tastsinn wahrnehmbaren Eigenschaften lassen sich aber, abgesehen von der Schwere und Leichtigkeit [3]), auf vier zurückführen: Wärme,

1) De coelo IV, 3—5. Etwas anders gewendet begegnen uns dieselben Gedanken vorher, II, 3. 286, a, 12 ff. Es könne, lesen wir hier, nicht der ganze Körper der Welt aus Aether bestehen, denn sie müsse doch einen unbeweglichen Mittelpunkt haben; es müsse mithin einen Körper geben, in dessen Natur es liege, in der Mitte zu ruhen und sich gegen die Mitte zu bewegen, also auch einen von entgegengesetzter Beschaffenheit. Haben wir aber hiemit Erde und Feuer, so seien auch Wasser und Luft als die Zwischenglieder zwischen diesen gefordert.

2) Das folgende nach gen. et corr. II, 2. 3. Der eigentliche Urheber dieser Theorie über die Elemente soll nach Ideler (Arist. Meteor. II, 389), welcher sich hiefür auf Galen De elem. sec. Hippocr. I, 9. Opp. ed. Kühn I, 481 f. beruft, Hippokrates sein. Diess ist jedoch in mehrfacher Hinsicht ungenau. Für's erste nämlich ist von den hippokratischen Schriften, um die es sich hier handelt, π. φύσιος ἀνθρώπω und π. σαρκῶν, keine für ächt zu halten; die erstere ist vielmehr ohne Zweifel das Werk oder der Auszug aus einem Werke von Hippokrates' Schwiegersohn Polybus, die zweite nacharistotelischen Ursprungs; vgl. Kühn Hippocr. Opp. I, CXLVII. CLV. Littré Oeuvres d' Hippocrate I, 345 ff. 384 Was ferner die Schrift π. φύσιος ἀνθρώπω betrifft, so kennt sie zwar die vier empedokleïschen Elemente (c. 1, Anf.), sie bezeichnet auch das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte als die Grundbestandtheile jedes lebendigen Körpers (c. 3), sie hat aber dieses beides noch nicht so, wie Aristoteles, verknüpft, und jedes der vier Elemente auf eine von den paarweisen Verbindungen jener vier Eigenschaften zurückgeführt, wie denn auch Galen a. a. O. diess nicht von ihr aussagt. Die Schrift π. σαρκῶν umgekehrt weist zwar I, 425 K. auf die aristotelische Ableitung der Elemente hin, diess beweist aber eben nur, dass sie jünger, als Aristoteles, ist. Dass in ärztlichen Schulen seiner Zeit das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte als die Elemente aller Dinge angesehen worden seien, bestätigt auch Plato Symp. 186, D. 187, D; den Gegensatz des Warmen und Kalten hatten schon die alten Physiker an den Anfang der Weltentwicklung gestellt, und den des Trockenen und Feuchten nicht selten damit verbunden, wenn sie auch diese vier Bestimmungen noch nicht ausdrücklich als die Grundbestimmungen zusammenstellen. Vgl. Bd. I, 205. 241. 519 f. 897.

3) Diese sollen hier nicht in Betracht kommen, weil es sich bei ihnen nicht um eine bestimmte Art des Wirkens und Leidens handle, die Elemente aber im Verhältniss des Wirkens und Leidens stehen (a. a. O. 329, b, 20),

Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit [1]). Die zwei ersten von diesen Eigenschaften werden von Aristoteles als wirkende, die zwei andern als leidentliche bezeichnet [2]). Stellen wir nun diese vier | Grundbestimmungen paarweise zusammen, so erhalten wir, nach Abzug von zwei unmöglichen, vier mögliche Verbindungen, in denen je eine thätige und eine leidentliche Bestimmung verknüpft ist, und demgemäss vier einfache Körper oder Elemente [3]):

um welches sich die Schrift vom Entstehen und Vergehen überhaupt vorzugsweise dreht.

1) A. a. O. 329, b, 24: *θερμὸν δὲ καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν τὰ μὲν τῷ ποιητικὰ εἶναι τὰ δὲ τῷ παθητικὰ λέγεται· θερμὸν γάρ ἐστι τὸ συγκρῖνον τὰ ὁμογενῆ* (nur eine Folge davon sei es, dass das Feuer ungleichartiges scheide), *ψυχρὸν δὲ τὸ συνάγον καὶ συγκρῖνον ὁμοίως τά τε συγγενῆ καὶ τὰ μὴ ὁμόφυλα, ὑγρὸν δὲ τὸ ἀόριστον οἰκείῳ ὅρῳ εὐόριστον ὂν, ξηρὸν δὲ τὸ ἀόριστον μὲν οἰκείῳ ὅρῳ, δυσόριστον δέ.* (Vgl. Meteor. IV, 4, 381, b, b, 29.) Auf diese Grundbestimmungen werden die des *λεπτὸν, παχὺ, γλίσχρον, κραῦρον, μαλακὸν, σκληρὸν* zurückgeführt; Arten des Feuchten sind das *διερὸν* und *βεβρεγμένον*, des Trockenen das *ξηρὸν* im engern Sinn und das *πεπηγός*.

2) Meteor. IV, 1, Anf.: *ἐπεὶ δὲ τέτταρα διώρισται αἴτια τῶν στοιχείων, . . . ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικὰ, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, τὰ δὲ δύο παθητικὰ, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν· ἡ δὲ πίστις τούτων ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. φαίνεται γὰρ ἐν πᾶσιν ἡ μὲν θερμότης καὶ ψυχρότης ὁρίζουσαι καὶ συμφύουσαι καὶ μεταβάλλουσαι τὰ ὁμογενῆ καὶ τὰ μὴ ὁμογενῆ, καὶ ὑγραίνουσαι καὶ ξηραίνουσαι καὶ σκληρύνουσαι καὶ μαλάττουσαι, τὰ δὲ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ὁριζόμενα καὶ τἄλλα τὰ εἰρημένα πάθη πάσχοντα.* Vgl. c. 4, Anf. c. 5. 382, a, 27 ff. c. 10. 388, a, 21. c. 11. 389, a, 29.

3) In der Bezeichnung dieser vier Grundstoffe und der ihnen zu Grunde liegenden ursprünglichen Bestimmtheiten bleibt sich Aristoteles nicht ganz gleich. Gen. et corr. II, 2. 329, b, 7. 13. c. 3. 330, a, 30. 33. Meteor. I, 2. 339, a, 13 nennt er die letzteren (das Warme, Kalte u. s. f.) sowohl *στοιχεῖα*, als *ἀρχαὶ*, die Körper, denen sie zukommen, heissen *ἁπλᾶ σώματα*. (Ind. arist. 76, b, 15 ff.), *στοιχεῖα* dagegen öfters mit dem Beisatz: *τὰ καλούμενα στοιχεῖα* (Phys. I, 4. 187, a, 26. III, 5. 304, b, 33. gen. et corr. II, 1. 328, b, 31. 329, a, 26. Meteor. I, 3. 339, b, 5. gen. an. II, 3. 736, b, 29; vgl. Metaph. I, 4. 985, a, 34: *τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα*), part. an. II, 1. 646, a, 13 sogar: *τὰ καλούμενα ὑπό τινων στοιχεῖα*, so dass man deutlich sieht, er folge hier nur einem fremden Sprachgebrauch. Gewöhnlich dagegen steht *στοιχεῖον*, welches im allgemeinen alle Bestandtheile (*ἐνυπάρχοντα*) und insofern selbst die Bestandtheile des Begriffs oder der Beweisführung, und die Form als Bestandtheil der Dinge, vorzugsweise jedoch das *ἐνυπάρχον ὡς ὕλην* bezeichnet (Bonitz Ind. arist. 702, a, 18 ff.), für die letzten stofflichen Bestandtheile der Körper selbst, dasjenige, *εἰς ἃ*

warm und trocken — das Feuer; warm und feucht — die Luft[1]); kalt und feucht — das Wasser; kalt und trocken — die Erde[2]). Diese vier Stoffe sind es, aus denen alle zusammengesetzten Körper bestehen, die aus allen ausgeschieden werden und in die alle sich auflösen[3]); | während sie selbst ihre Ursprünglichkeit damit beweisen, dass sie zwar durch Umwandlung in einander übergehen, aber keinen andern Körper aus sich ausscheiden[4]). In jedem zusammengesetzten Körper im Bereiche des Irdischen sind alle enthalten[5]). In unserer Erfahrung kommen sie jedoch nie ganz rein vor[6]); was namentlich das Feuer betrifft, so ist das Element dieses Namens nicht mit der Flamme zu verwechseln, welche vielmehr ebenso aus einer Steigerung seiner Wärme entsteht, wie das Eis aus einer Steigerung der dem Wasser natürlichen Kälte: das Feuer als Element

διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ᾽ εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα (Metaph. V, 3. 1014, a, 32 vgl. I, 3. 983, b, 8), *εἰς ὃ τἆλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, αὐτὸ δ᾽ ἔστιν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει* (De coelo III, 3. 303, a, 15). So gen. et corr. II, 7, Anf. Meteor. I, 1 Anf. (*τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν*). II, 2. 355, b, 1. IV, 1, Anf. De coelo III, 3, Anf. c. 5, Anf. und unzähligemale. Die ursprünglichen Gegensätze, welche nach der ersten Materie das zweite Princip bilden, wie die Elemente das dritte (gen. et corr. II, 1. 329, a, 32), heissen dann *αἴτια τῶν στοιχείων*, Meteor. IV, 1, Anf.

1) „*Οἷον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ*“ gen. et corr. II, 3. 330, b, 4.

2) Gen. et corr. II, 3. Meteor. IV, 1, Anf.

3) De coelo III, 3. Metaph. V, 3 (s. S. 442, 3) u. a. St.

4) De coelo III, 3. 302, a, 19 ff.

5) Wie diess gen. et corr. II, 8 des näheren nachgewiesen und begründet wird.

6) Gen. et corr. II, 3. 330, b, 21: *οὐκ ἔστι δὲ τὸ πῦρ καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἁπλοῦν, ἀλλὰ μικτόν· τὰ δ᾽ ἁπλᾶ τοιαῦτα μέν ἐστιν, οὐ μέντοι ταὐτὰ (ταῦτα), οἷον εἴ τι τῷ πυρὶ ὅμοιον, πυροειδὲς, οὐ πῦρ, καὶ τὸ τῷ ἀέρι ἀεροειδές· ὁμοίως δὲ κἀπὶ τῶν ἄλλων.* Vgl. Meteor. II, 4. 359, b, 32, wo aus Anlass der später zu besprechenden Unterscheidung von feuchten und trockenen Dünsten bemerkt wird: *ἔστι δ᾽ οὔτε τὸ ὑγρὸν ἄνευ τοῦ ξηροῦ οὔτε τὸ ξηρὸν ἄνευ τοῦ ὑγροῦ, ἀλλὰ πάντα ταῦτα λέγεται κατὰ τὴν ὑπεροχήν.* Ebd. II, 5. 362, a, 9: trockene Dünste entwickeln sich nur dann, wenn das Trockene einige Feuchtigkeit in sich hat. Ebd. IV, 8. Nach Phys. IV, 7. 214, a, 32 ist dem Wasser Luft beigemischt, wogegen diess De sensu c. 5. 443, a, 4 allerdings bestritten wird; vgl. Meyer Arist. Thierkunde 404 f.

ist der Wärmestoff, oder die warme und trockene Ausdünstung [1]), die Flamme dagegen ist kein beharrlicher Stoff, sondern eine bei der Umwandlung des Feuchten und Trockenen (der | Luft und Erde) sich erzeugende Erscheinung [2]). Wenn ferner jedem Element zwei wesentliche Eigenschaften zukommen, so ist doch eine derselben für jedes die Grundbestimmung: für die Erde die Trockenheit, für das Wasser die Kälte, für die Luft die Feuchtigkeit (Flüssigkeit), für das Feuer die Wärme [3]). Da

1) Gen. et corr. II, 3. 330, b, 25: *τὸ δὲ πῦρ ἐστὶν ὑπερβολὴ θερμότητος, ὥσπερ καὶ κρύσταλλος ψυχρότητος· ἡ γὰρ πῆξις καὶ ἡ ζέσις ὑπερβολαί τινές εἰσιν, ἡ μὲν ψυχρότητος ἡ δὲ θερμότητος. εἰ οὖν ὁ κρύσταλλός ἐστι πῆξις ὑγροῦ ψυχροῦ, καὶ τὸ πῦρ ἔσται ζέσις ξηροῦ θερμοῦ. διὸ καὶ οὐδὲν οὔτ᾽ ἐκ κρυστάλλου γίγνεται οὔτ᾽ ἐκ πυρός.* Die Bemerkung über das Feuer findet sich auch Meteor. I, 3. 340, b, 21. c. 4. 341, b, 22 vgl. Z. 13: *πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν, ὃ λέγομεν πῦρ· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινόν* u. s. w. Dieses sogenannte Feuer sei eine Art Brennstoff (*ὑπέκκαυμα*), welcher nur geringer Bewegung bedürfe, um sich zu entzünden, wie der Rauch. Schon Heraklit hatte unter dem Feuer das Warme überhaupt verstanden (s. Bd. I, 588 f.); in seiner Schule kommt die Unterscheidung zwischen dem Feuer und der Wärme im Feuer vor (Plato Krat. 413, C). Aristoteles hat zur Hervorhebung dieses Unterschieds einen besonderen Grund, auf welchen die Stelle der Meteorologie hindeutet: dass nämlich unmöglich zwischen dem Luftkreis und der Gestirnregion noch ein Feuerkreis liegen könnte, wie er doch annimmt und annehmen muss, wenn unter dem Feuer nur das sichtbare Feuer, die Flamme, zu verstehen wäre.

2) Meteor. II, 2. 355, a, 9: *ἡ μὲν γὰρ φλὸξ διὰ συνεχοῦς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίγνεται καὶ οὐ τρέφεται* (womit das uneigentlich gemeinte *τροφὴ* long. vit. 3. 465, b, 24. vita et m. c. 5. 470, a, 2 nicht streitet)· *οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐθένα χρόνον ὡς εἰπεῖν.* Ebd. c. 3. 357, b, 31: *καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα.* vita et m. a. a. O.

3) Gen. et corr. a. a. O. 331, a, 3: *οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἁπλῶς γε τέτταρα ὄντα [τὰ στοιχεῖα] ἑνὸς ἕκαστόν ἐστι, γῆ μὲν ξηροῦ μᾶλλον ἢ ψυχροῦ, ὕδωρ δὲ ψυχροῦ μᾶλλον ἢ ὑγροῦ, ἀὴρ δ᾽ ὑγροῦ μᾶλλον ἢ θερμοῦ, πῦρ δὲ θερμοῦ μᾶλλον ἢ ξηροῦ.* Meteor. IV, 4. 382, a, 3. An der letztern Stelle bemerkt Arist. u. a.: nur Erde und Wasser seien von lebenden Wesen bewohnt (hierüber tiefer unten), weil sie allein *ὕλη τῶν σωμάτων* seien. Wiewohl nämlich die Kälte Grundeigenschaft des Wassers, die Feuchtigkeit die der Luft sein soll, so wird doch auch wieder behauptet: *λέγεται δὲ τῶν στοιχείων ἰδιαίτατα ξηροῦ μὲν γῆ, ὑγροῦ δὲ ὕδωρ . . . τιθέμεθα δὲ ὑγροῦ σῶμα ὕδωρ, ξηροῦ δὲ γῆν* (IV, 4. 5. 382, a, 3. b, 3); und da nun das

endlich jedes Element eine leidentliche und eine wirkende Eigenschaft an sich hat [1]), so folgt, dass alle auf einander wirken und von einander leiden, dass sie sich mischen und in einander umwandeln, wie sich diess ja auch an und für sich nicht anders denken lässt [2]). Alle Elemente gehen in alle über, denn alles wird aus entgegengesetztem und zu entgegengesetztem; die Elemente stehen aber alle ebenso, wie ihre unterscheidenden Eigenschaften (warm und kalt, trocken und feucht), mit einander im Gegensatz. Je vollständiger dieser Gegensatz ist, um so schwerer und langsamer, je unvollständiger, um so leichter werden sie in einander übergehen; schwerer und langsamer also, wenn zwei | Elemente mit den beiden wesentlichen Eigenschaften eines jeden einen Gegensatz bilden, als wenn sie eine gemein haben und nur mit der andern sich entgegengesetzt sind; denn im ersten Fall ist durch die Veränderung Einer Eigenschaft in dem einen der Uebergang in das andere vollbracht, während im andern dadurch zunächst nur das zwischen beiden in der Mitte stehende Element entsteht, welches nun erst wieder durch eine zweite Veränderung in jenes umgewandelt werden muss. Wird z. B. die Kälte des Wassers aufgehoben, so entsteht Luft, und erst wenn auch noch die der Luft und dem Wasser gemeinsame Feuchtigkeit aufgehoben ist, Feuer; wird die Feuchtigkeit des Wassers aufgehoben, so entsteht Erde, damit aus dieser Feuer werde, muss auch noch die der Erde und dem Wasser gemeinsame Kälte aufgehoben werden. Es gehen mithin diejenigen Elemente, welche in vollständigem Gegensatz stehen, nur mittelbar, die, welche in unvollständigem, unmittelbar in einander über: das Feuer unmittelbar in Luft oder Erde, mittelbar in Wasser,

Trockene und Feuchte als die leidentlichen oder stofflichen Eigenschaften betrachtet werden (s. o. 442, 2), so sollen Erde und Wasser der Stoff aller Körper sein. Das Feuer umgekehrt wird als das Element bezeichnet, welches vorzugsweise auf der Seite der Form stehe (gen. et corr. I, 8. 335, a, 9 ff.), wie ja überhaupt das Umfassende, auch unter den Elementen, sich zum Umfassten verhalten soll, wie die Form zum Stoffe (De coelo IV, 4. 312, a, 12); ähnlich wird dem Warmen mehr Wesenheit beigelegt, als dem Kalten, denn jenes enthalte eine Bejahung, dieses eine Verneinung, jenes ein Sein, dieses ein Nichtsein (gen. et corr. I, 3. 318, b, 14).

1) S. o. S. 441 f.

2) Gen. et corr. II, 2. 329, b, 22. c. 7 u. a. St.; s. o. S. 414 f.

die Luft unmittelbar in Feuer oder Wasser, mittelbar in Erde, das Wasser unmittelbar in Luft oder Erde, mittelbar in Feuer, die Erde unmittelbar in Wasser oder Feuer, mittelbar in Luft[1]). Alle Elemente bilden so, wie diess schon Heraklit und dann Plato gelehrt hatte[2]), zusammen Ein Ganzes, Einen in sich geschlossenen Kreis des Werdens und Vergehens[3]), dessen Theile sich unaufhörlich aus einer Grundform in die andere umsetzen, aber in dieser rastlosen Veränderung das Gesetz ihres Wechsels unerschütterlich festhalten, bei beständiger Umwandlung des Stoffes die gleichen Formen und Massenverhältnisse behaupten[4]).

| Schon aus diesen Sätzen über die Natur der Körper folgt nun, dass es nur Eine Welt geben kann. Denn da jeder Körper seinen natürlichen Ort hat, und da eben darin sein Wesen besteht, so müssen alle Körper, sobald sie nicht mit Gewalt verhindert werden, sich an diese ihre natürlichen Orte bewegen, die Erde in die Mitte, der Aether in den Umkreis, die übrigen Elemente in den Raum zwischen beiden. Es ist also unmöglich, dass es mehr als Eine Erd-Wasser-Luft-Feuer- und Aetherregion gibt; also auch unmöglich, dass es ausser der Einen, in der wir sind, noch eine Welt gibt. Denn auch daran, dass ein Körper gewaltsam an einem Ort ausser ihr zurückgehalten werde, ist schon desshalb nicht zu denken, weil dieser Ort dann doch der natürliche Ort eines andern Körpers sein müsste: wenn alle

1) Gen. et corr. II, 4.

2) Vgl. Bd. I, 619. Bd. II, a, 680.

3) Gen. et corr. a. a. O. 331, b, 2: *ὥστε φανερὸν ὅτι κύκλῳ τε ἔσται ἡ γένεσις τοῖς ἁπλοῖς σώμασι* u. s. w.

4) Meteor. II, 3. 357, b, 27: es fragt sich, *πότερον καὶ ἡ θάλαττα ἀεὶ διαμένει τῶν αὐτῶν οὖσα μορίων ἀριθμῷ, ἢ τῷ εἴδει καὶ τῷ ποσῷ μεταβαλλόντων ἀεὶ τῶν μερῶν, καθάπερ ἀὴρ καὶ τὸ πότιμον ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ. ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεται τούτων ἕκαστον, τὸ δ' εἶδος τοῦ πλήθους ἑκάστου τούτων μένει, καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα. φανερὸν δὴ τοῦτο καὶ πιθανὸν, ὡς ἀδύνατον μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι περὶ πάντων τούτων λόγον, καὶ διαφέρειν ταχυτῆτι καὶ βραδυτῆτι τῆς μεταβολῆς ἐπὶ πάντων τε καὶ φθορὰν εἶναι καὶ γένεσιν, ταύτην μέντοι τεταγμένως συμβαίνειν πᾶσιν αὐτοῖς.* 358, b, 29: *οὔτε ἀεὶ τὰ αὐτὰ μέρη διαμένει, οὔτε γῆς οὔτε θαλάττης, ἀλλὰ μόνον ὁ πᾶς ὄγκος. καὶ γὰρ καὶ περὶ γῆς ὁμοίως δεῖ ὑπολαβεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἀνέρχεται τὸ δὲ πάλιν συγκαταβαίνει καὶ τοὺς τόπους συμμεταβάλλει τά τ' ἐπιπολάζοντα καὶ τὰ κατιόντα πάλιν.* Vgl. hiezu Bd. I, 2. 576. 620.

Körper in dieser Einen Welt ihren Ort haben, so kann ausser derselben kein Körper, und somit auch kein Raum sein, denn ein Raum ist nur das, worin ein Körper ist oder sein kann[1]). Das gleiche ergibt sich aber auch noch von einer andern Seite. Mehrere Welten würden mehrere erste Beweger voraussetzen, welche der Art nach gleich sein müssten, und sich also nur durch ihren Stoff unterscheiden könnten. Das erste Bewegende hat aber keinen Stoff an sich, es ist überhaupt nur Eines. Nothwendig muss es dann aber auch die Welt sein, welche ihre stetige und ewige Bewegung von ihm erhält[2]). Wendet man aber ein, der Begriff der Welt müsse sich, wie jeder Begriff, in mehreren Einzelwesen darstellen, so antwortet unser Philosoph: diess wäre nur dann richtig, wenn es ausser der Einen Welt noch einen Stoff gäbe, in welchem dieser Begriff sich verwirklichen könnte; da sie allen Stoff in sich begreife, sei sie nothwendig einzig in ihrer Art, wenn auch immer noch zwischen ihrem Begriff und dieser bestimmten Erscheinung desselben zu unterscheiden sei[3]). So wenig es daher jetzt mehrere | Welten gebe, so wenig könne diess in Zukunft der Fall sein oder irgend einmal der Fall gewesen sein: diese unsere Welt sei eins und einzig und vollkommen[4]).

Durch die Natur der fünf einfachen Körper ist nun auch die Gestalt des Weltgebäudes bestimmt. Da einem von ihnen die kreisförmige, den übrigen die geradlinige Bewegung eigenthümlich ist, so scheiden sich zunächst die obenberührten zwei Hauptgebiete, dasjenige, in welchem die Kreisbewegung, und das, in welchem die entgegengesetzten Bewegungen nach unten und nach oben herrschen, das, welches vom Aether, und das, wel-

1) De coelo I, 8. c. 9. 278, b, 21 ff. 279, a, 11.

2) Dieser metaphysische Beweis, De coelo I, 8. 277, b, 9 in Aussicht gestellt, wird Metaph. XII, 8. 1074, a, 31 ff. geführt; vgl. auch S. 358 f. und über den Stoff als Grund der Vielheit S. 339 f.

3) De coelo I, 9 vgl. S. 212, 4.

4) A. a. O. 279, a, 9: *ὥστ᾽ οὔτε νῦν εἰσὶ πλείους οὐρανοὶ οὔτ᾽ ἐγένοντο οὔτ᾽ ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους· ἀλλ᾽ εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν.* Ebd. I, 1, Schl.: die einzelnen Körper sind endlich; *τὸ δὲ πᾶν οὗ ταῦτα μόρια τέλειον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ καθάπερ τοὔνομα σημαίνει, πάντῃ, καὶ μὴ τῇ μὲν τῇ δ᾽ οὔ.*

ches von den vier Elementen erfüllt ist. In jedem von beiden werden sich ferner die Stoffe kugelförmig um und über einander lagern. Denn da die gleichartigen Stoffe gleichmässig ihren natürlichen Orten zustreben, diese aber durch ihre Entfernung vom Mittelpunkt der Welt bestimmt sind, müssen sich die Stoffe jeder Art in einer nach allen Seiten hin gleichen Entfernung vom Mittelpunkt, also kugelförmig, zusammenballen. In der Mitte des Ganzen liegt demnach als Vollkugel die Erde [1]), ihrem Umfang nach ein verhältnissmässig kleiner Theil der Welt [2]); dass sie hier ruht, folgt theils aus der | Natur ihres Stoffes [3]),

1) Ihre Kugelgestalt beweist Aristoteles De coelo II, 14. 297, a, 6 ff. ausser dem im Text angeführten Grunde auch aus der Gestalt des Erdschattens bei Mondsfinsternissen, der Verschiedenheit der im Süden und im Norden wahrnehmbaren Sterne und der (auch schon 296, b, 18 berührten) Thatsache (von der es sich freilich fragt, ob sie durch genaue Beobachtungen und Versuche ermittelt, und nicht am Ende selbst erst aus der Theorie von dem Streben des Schweren nach der Mitte gefolgert ist), dass frei fallende Körper sich nicht in parallelen Linien, sondern nur unter gleichen Winkeln gegen die Erde bewegen.

2) Für diese Ueberzeugung beruft sich Aristoteles Meteor. I, 3. 339, b, 6. 340, a, 6 im allgemeinen auf die *ἀστρολογικὰ θεωρήματα*, De coelo a. a. O. 297, b, 30 ff. führt er dafür an, dass schon bei einer mässigen Entfernung nach Nord oder Süd ein Theil der über dem Horizont sichtbaren Sterne wechsle. Er bemerkt hier, Mathematiker berechnen den Umfang der Erde auf 400,000 Stadien (10,000 geogr. Meilen, also immer noch fast um die Hälfte zu viel), was im Verhältniss zur Grösse der Himmelskörper nicht viel heissen wolle; die Vermuthung (welche später für die Entdeckung des Columbus so wichtig wurde), dass der indische und der atlantische Ocean Ein Meer sei, habe manches für sich. Grösser als die Erde ist die Sonne; De an. III, 3. 428, b, 3. Meteor. I, 8. 345, b, 2.

3) De coelo II, 14 bekämpft Aristoteles die Annahme einer Erdbewegung, sowohl in der Gestalt, welche sie bei Philolaus (Bd. I, 388), als in der, welche sie bei Hicetas, Ekphantus und Heraklides (Bd. I, 459. II, 1, 887 f.) und angeblich auch bei Plato (II, 1. 682, 2) hatte. Sein Hauptgrund ist der (296, a, 27. b, 6. 25), dass eine Kreisbewegung der Erde der Natur dieses Elements widerspreche, vermöge der ihm die geradlinige Bewegung gegen die Mitte eigenthümlich sei, dass sie aber aus demselben Grunde sich überhaupt nicht bewegen könne; denn wenn die natürliche Richtung ihrer Bewegung gegen die Mitte hin gehe, so könne die Bewegung von der Mitte weg keinem ihrer Theile, und somit auch dem Ganzen nicht naturgemäss sein; wie ja überhaupt jeder Körper an dem Orte in Ruhe kommen muss, zu dem seine natürliche Bewegung hingeht.

theils aus ihrer Stellung im Weltganzen [1]), theils wird es auch durch die Beobachtung bestätigt [2]). Die Höhlungen der Erdfläche füllt das Wasser aus, dessen Oberfläche gleichfalls kugelförmig ist [3]); um Wasser und Erde ist als hohle Kugel der Luftkreis und um ihn der Feuerkreis gelagert; diese beiden fasst aber Aristoteles nicht selten auch wieder zusammen, indem er bemerkt: das, was man gewöhnlich Luft nenne, bestehe theils aus feuchten theils aus trockenen Dünsten, von denen sich die ersteren aus der Erde, die anderen aus dem Wasser und der in der Erde befindlichen Feuchtigkeit bilden; die trockenen nun steigen in die Höhe, die feuchten sinken als schwerer herab, jene erfüllen den oberen, diese den unteren Theil der Atmosphäre [4]). |

Schon die Kugelgestalt der unteren Welt bringt es nun mit sich, dass auch der Himmel die gleiche Gestalt hat, da er jene umgibt und sich an ihrer ganzen Grenze mit ihr berührt [5]); auch

1) Weil nämlich die Kreisbewegung der Welt einen ruhenden Mittelpunkt voraussetze, den sich nun aber Aristoteles als Körper denkt; s. o. 441, 1.

2) In dieser Beziehung wird a. a. O. geltend gemacht: dass schwere Körper, in gerader Linie aufwärts geworfen, auf ihren Ausgangspunkt zurückfallen (296, b, 25 ff.), und dass sich die astronomischen Erscheinungen unter der Voraussetzung des Ruhens der Erde befriedigend erklären (297, a, 2), während im entgegengesetzten Fall sich Unregelmässigkeiten ergeben müssten, die Gestirne z. B. nicht immer an denselben Orten auf- und untergehen könnten (296, a, 34 ff.). Die Bewegung der Erde, welche Anal. post. II, 1. 89, b, 30 erwähnt wird, bezieht sich auf die Erdbeben.

3) Der Beweis dafür De coelo II, 4. 287, b, 1 ff. lautet so: da das Wasser immer in den Vertiefungen zusammenrinnt, tiefer aber das ist, was dem Mittelpunkt näher ist, so muss das Wasser so lange in die Tiefe laufen, bis alle Tiefen ausgeglichen sind, d. h. bis seine Oberfläche an allen Punkten gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist. Der eigenthümliche Ort des Wassers ist der Raum, welchen das Meer einnimmt. Meteor. II, 2. 355, a, 35. b, 15. 356, a, 33.

4) Meteor. I, 3. 340, b, 19 ff. 341, a, 2. c. 4. 341, b, 6—22 vgl. I, 7. 344, b, 8. c. 8. 345, b, 32. II, 2. 354, b, 4 ff. De coelo II, 4. 287, a, 30; über den Unterschied der trockenen und feuchten Dünste (jene ἀναθυμίασις oder καπνὸς, diese ἀτμὶς genannt) auch Meteor. II, 4. 359, b, 28. 360, a, 21. III, 6. 378, a, 18.

5) De coelo II, 4. 287, a, 30 ff. Die durchgängige Berührung des Himmels mit der Feuersphäre folgt schon aus der Unmöglichkeit des leeren Raums (oben S. 399 f.).

an sich selbst aber kann man ihm keine andere zuschreiben[1]), weil diese die erste und vollkommenste körperliche Figur ist, und desshalb dem ersten Körper zukommen muss; weil ferner nur diese Figur sich innerhalb des Raums drehen kann, den sie selbst einnimmt[2]), ausser dem Himmel aber kein Raum ist; weil endlich die Bewegung des Himmels, als das Mass aller Bewegung, die schnellste sein muss, die schnellste aber die ist, welche den kürzesten Weg hat, und der kürzeste Weg von Demselben zu Demselben der Kreis ist[3]). Und je feiner und gleichmässiger nun sein Stoff ist, um so vollkommener wird auch die Kugelgestalt des Himmels sein müssen[4]); wie sich ja ohnedem in dem vollkommensten | Körper der Stoff der Form vollständig fügen muss, und wie es durch alle die Gründe gefordert ist, welche überhaupt diese Gestalt für ihn verlangen[5]). Für ganz gleichartig jedoch werden wir auch den Himmel seiner

1) Das folgende nach De coelo II, 4.

2) A. a. O. 287, a, 11. Dieser Satz ist freilich auffallend, denn wie schon ALEX. b. SIMPL. z. d. St. Schol. 493, b, 22 einwendet: eine ganze Reihe körperlicher Figuren theilt diese Eigenschaft mit der Kugel (alle diejenigen nämlich, welche durch die Drehung einer ebenen Figur entstehen, bei denen daher jede auf ihrer Achse senkrecht aufstehende Durchschnittsfläche einen Kreis bildet, dessen Mittelpunkt auf jener liegt). Simplicius hilft sich desshalb mit der Bemerkung: bei allen andern treffe diess nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Drehungsachse zu, von der Kugel dagegen gelte es für jede beliebige Achse; was bei einer so spielenden Beweisführung immerhin genügen mag.

3) D. h. wohl, wie SIMPL. z. d. St. erklärt: von allen Linien, welche zu ihrem Anfangspunkt zurückkehren und somit einen Raum einschliessen, ist die Kreislinie die kürzeste, sofern von allen gleich grossen Flächen der Kreis, von allen gleich grossen Körpern die Kugel den kleinsten Umfang hat. Auch mit dieser Erläuterung ist freilich der Beweis schief. Man sieht deutlich: die Kugelgestalt des Weltganzen steht Aristoteles aus der Anschauung vorher fest, die Gründe dafür sind nur nachträgliche Nachhülfen.

4) A. a. O. 287, b, 14: *ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος δῆλον ἐκ τούτων, καὶ ὅτι κατ᾽ ἀκρίβειαν ἔντορνος οὕτως ὥστε μηθὲν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μήτ᾽ ἄλλο μηθὲν τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένων*, da kein irdischer Körper so geeignet sei, eine durchaus gleichmässige und genaue Form anzunehmen.

5) Auch die kleinste Erhöhung oder Vertiefung an der äusseren Fläche der Himmelskugel würde ja nach dem obigen einen leeren Raum ausser ihr voraussetzen.

stofflichen Beschaffenheit nach nicht halten können; wie vielmehr die Natur nach Aristoteles alle Gegensätze durch allmähliche Uebergänge zu vermitteln pflegt, so lässt er auch die Reinheit des Aethers, aus welchem der Himmel besteht, mit seiner Annäherung an die Erde und den Luftkreis abnehmen[1]).

Wollen wir die Einrichtung des Himmelsgebäudes näher kennen lernen, so werden wir mit unserem Philosophen von der Beobachtung ausgehen müssen[2]). Alle Himmelskörper bewegen

1) Meteor. I, 3. 340, b, 6: *τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ μέχρι σελήνης ἕτερον εἶναι σῶμά φαμεν πυρός τε καὶ ἀέρος, οὐ μὴν ἀλλ' ἐν αὐτῷ γε τὸ μὲν καθαρώτερον εἶναι τὸ δ' ἧττον εἰλικρινές* u. s. w. Wenn Kampe Erkenntnissth. d. Arist. 19 glaubt, es sei hier nicht vom Aether die Rede, sondern von der Luft als Stoff der Feuerregion, so ist diess ein Missverständniss. Das *ἄνω μέχρι σελήνης* bezeichnet nicht die Gegend unter dem Monde, sondern die obere Region bis zum Mond herab, das, was zwischen dem Fixsternhimmel und dem Mond ist, und mit dem *σῶμα ἕτερον ἀέρος* kann doch unmöglich die Luft gemeint sein, sondern, wie Z. 10 sofort sagt, das *πρῶτον στοιχεῖον κύκλῳ φερόμενον*, der Aether. Doch wird man hiebei nicht an eine Vermischung mit elementarischen Stoffen, welche ja in das Gebiet der kreisförmigen Bewegung nicht eindringen können, sondern nur an Unterschiede der Feinheit und Dichtigkeit denken dürfen.

2) Schon Plato hatte nach Eudemus (b. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 498, a, 45) der Astronomie die Aufgabe gestellt: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα*, und an dieser Fassung ihrer Aufgabe: Hypothesen zu finden, welche die Erscheinungen erklären, hält die griechische Astronomie seitdem ebenso fest, wie an der (allerdings übereilten) Voraussetzung, dass die Bewegung der Gestirne aus lauter gleichmässigen Bewegungen zu erklären sein müsse. Das *σώζεσθαι τὰ φαινόμενα* ist immer der höchste Masstab für die Richtigkeit der Theorie. M. vgl., um nur einige Beispiele anzuführen, was 1. Abth. 881, 1 und bei Böckh d. kosm. Syst. d. Platon 134 ff. aus und über Heraklides beigebracht ist, was Aristoteles Metaph. XII, 8. 1073, b, 35 über Kallippus äussert (*τῷ δ' ἡλίου καὶ τῷ σελήνης δύο ᾤετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν*), was Simpl. Phys. 64, b, u. aus Geminus mittheilt, was Derselbe De coelo, Schol. in Ar. 472, a, 42. 498, a, 43. 499, a, 7. 500, a, 25. 501, b, 28. 502, b, 5 ff. 503, a, 23. 504, b, 32 ff., zum Theil nach Eudemus und Sosigenes, über die alten Astronomen sagt. Kein anderer Gesichtspunkt ist es, von dem auch Aristoteles ausgeht. Er will diejenigen Bestimmungen aufstellen, welche von den Thatsachen gefordert werden, und wo diese nicht hinlänglich bekannt sind, oder nicht deutlich genug sprechen, bescheidet er sich, keine vollständige Gewissheit und keine ausreichenden Beweise, sondern nur Wahr-

sich | anscheinend jeden Tag in der Richtung von Ost nach West, sieben derselben aber[1]) ausserdem noch in längeren Zeiträumen von sehr verschiedener Dauer in der entgegengesetzten Richtung von West nach Ost um die Erde. Dass diese Körper im Weltenraume frei schweben könnten, ist ein Gedanke, welcher der damaligen Astronomie fremd war; man dachte sich jeden Stern in seiner Sphäre befestigt und musste demnach mindestens eben so viele himmlische Sphären annehmen, als man Gestirne von ungleicher Bewegung und Umlaufszeit wahrnahm[2]).

scheinlichkeit geben zu können. So sagt er Metaph. XII, 8. 1073, b, 38. 1074, a, 14, nachdem er schon 1073, a, 11 erklärt hat, die Untersuchung sei noch nicht abgeschlossen: *ἀναγκαῖον δὲ εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ᾽ ἕκαστον τῶν πλανωμένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας εἶναι* u. s. f. . . . *τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον . . . τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν*. De coelo II, 12. 292, a, 14: *περὶ δὴ τούτων ζητεῖν μὲν καλῶς ἔχει καὶ τὴν ἐπὶ πλεῖον σύνεσιν, καίπερ μικρὰς ἔχοντας ἀφορμάς* u. s. w. c. 5. 287, b, 28: alles ergründen zu wollen, scheint ein Beweis von grossem Unverstand oder grossem Eifer. Indessen verdient dieses Bestreben nicht immer den gleichen Tadel: es kommt darauf an, welches seine Beweggründe sind, und wie fest man dabei von der Richtigkeit seiner Ansichten überzeugt ist, *πότερον ἀνθρωπίνως ἢ καρτερικώτερον. ταῖς μὲν οὖν ἀκριβεστέραις ἀνάγκαις ὅταν τις ἐπιτύχῃ, τότε χάριν ἔχειν δεῖ τοῖς εὑρίσκουσι, νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον*. Vgl. auch S. 167, 1. 3; ferner part. an. I, 5. 644, b, 31: die Betrachtung des Himmels hat unendlichen Reiz, *εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα*, und über die Nothwendigkeit, von der Beobachtung auszugehen, ebd. c. 1. 639, b, 7: *πότερον, καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαν δεικνύουσιν, οὕτω δεῖ καὶ τὸν φυσικὸν τὰ φαινόμενα πρῶτον τὰ περὶ τὰ ζῷα θεωρήσαντα καὶ τὰ μέρη τὰ περὶ ἕκαστον, ἔπειθ᾽ οὕτω λέγειν τὸ διὰ τί καὶ τὰς αἰτίας, ἢ ἄλλως πως*. (Dass sich Aristoteles nur für die erste Hälfte dieses Dilemma entscheiden kann, liegt am Tage.) Arist. selbst bemühte sich um möglichst umfassende Beobachtungen; s. o. 49, 3.

1) Denn es handelt sich hier natürlich nur um die den Alten bekannten, für das unbewaffnete Auge sichtbaren Gestirne.

2) Unter den älteren Philosophen finden sich zwar manche, welche die Gestirne von der Luft oder dem Umschwung des Weltganzen getragen werden lassen; so ausser Xenophanes und Heraklit, welche sie zu blossen Dunstmassen machten, Anaxagoras und Demokrit, vielleicht auch Anaximenes, und in Betreff der Planeten Empedokles, während sich dieser die Fixsterne im Himmelsgewölbe befestigt dachte (s. Bd. I, 500. 622. 898, 3. 799. 226 f. 715). Die Sphärentheorie scheint Anaximander begründet zu haben (a. a. O. 206 f.); in der Folge finden wir sie bei den Pythagoreern (ebd. 384, 1. 449) und bei

So auch Aristoteles. Sowohl die Sterne, | sagt er [1]), als der ganze Himmel, scheinen sich zu bewegen, und da die Erde ruht, lässt sich diese Erscheinung nur aus einer wirklichen Bewegung des Himmels oder der Sterne oder beider ableiten. Dass aber beide sich bewegen, ist nicht denkbar; denn wie sollte man es sich in diesem Fall erklären, dass die Geschwindigkeit der Gestirne mit der ihrer Kreise immer gleichen Schritt hielte? Eine ausnahmslos regelmässige Erscheinung kann man doch nicht von zufälligem Zusammentreffen herleiten. Aehnlich verhält es sich mit der Annahme, dass nur die Sterne sich bewegen, ihre Kreise dagegen ruhen: auch in diesem Fall müsste die Geschwindigkeit der Gestirne der Grösse ihrer Kreise entsprechen, während doch zwischen beiden kein wirklicher Zusammenhang stattfände. Es bleibt also nur übrig, dass blos die Kreise sich bewegen, die Gestirne dagegen in ihnen befestigt sind und von ihnen bei ihrer Bewegung mit herumgeführt werden [2]). Bei dieser Annahme begreift es sich vollkommen, dass von den concentrischen Kreisen die grösseren sich schneller bewegen. Dieselbe ist aber auch schon desshalb nothwendig, weil die Gestirne bei ihrer kugel-

Parmenides (ebd. 528). Den Pythagoreern folgte hierin Plato (1. Abth. 685), und ihm schlossen sich die bedeutendsten Astronomen der aristotelischen Zeit, Eudoxus und Kallippus an (s. u. S. 459 f.). Was sie ihnen empfehlen musste, war zunächst schon die Schwierigkeit, welche es für sie hatte, sich die Gestirne frei schwebend zu denken; denn von allgemeiner Gravitation hatte jene Zeit bekanntlich noch keine Ahnung. Zugleich schien aber auch die Bewegung derselben diese Annahme zu verlangen. Denn wenn die Fixsterne bei ihrem täglichen Umlauf um die Erde Eine und dieselbe Bewegung zeigten, so war es allerdings weit natürlicher, diese der ganzen Fixsternsphäre, als den einzelnen Sternen beizulegen. Durch die gleiche Voraussetzung schien sich aber auch die Bewegung der Planeten (mit Einschluss von Sonne und Mond) am leichtesten zu erklären: ihre Eigenbewegung durch eine Drehung ihrer Sphären, nur in einer der des Fixsternhimmels entgegengesetzten Richtung, ihr täglicher Umlauf durch die Annahme, dass die Drehung des Fixsternhimmels sich auf diese Sphären mit erstrecke.

1) De coelo II, 8. Ich theile diese Beweisführung auch desshalb etwas ausführlicher mit, weil sie deutlich zeigt, wie Arist. die Hauptsache, das Dasein verschiedener Sternsphären, immer schon voraussetzt.

2) *Τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν* (d. h. sie haben keine eigene Bewegung innerhalb ihrer Kreise, sondern bewegen sich nur mit ihnen) *καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι* 289, b, 32.

förmigen Gestalt [1]) um sich zu bewegen sich entweder | drehen oder umwälzen müssten. Durch blosse Drehung kämen sie aber nicht von der Stelle [2]); dass sie sich nicht umwälzen, beweist der Mond, welcher uns immer die gleiche Seite zukehrt. Und sie haben ja auch die Gestalt, welche von allen am wenigsten für eine fortschreitende Bewegung gemacht ist, da sie ohne jedes Bewegungsorgan sind [3]); offenbar weil sie die Natur zu keiner solchen Bewegung bestimmt hat [4]).

Näher sollte die Bewegung jeder Sphäre, wie allgemein angenommen wurde, in einer mit vollkommen gleichmässiger Geschwindigkeit erfolgenden Drehung um ihre eigene Achse bestehen. Sofern daher die Bewegungen einzelner Gestirne von der reinen Kreislinie abweichen oder ungleichmässig fortschreiten, betrachtete man dieselben als zusammengesetzte Bewegungen, welche in reine und gleichmässige Kreisbewegungen aufzulösen seien, und forderte demgemäss für jeden Stern so viele Sphären, als man zur Erklärung seiner scheinbaren Bewegung reine Kreisbewegungen nöthig fand. Diese Annahmen mussten sich unserem Philosophen um so mehr empfehlen, da auch er nicht bezweifelt, dass den himmlischen Sphären und dem Stoffe, aus dem sie bestehen, nur jene Kreisbewegung zukomme, für welche die sinnliche Anschauung zunächst spricht, und da die Sphären innerhalb der Weltkugel, in der schlechthin kein Leeres sein soll, auch zu keiner andern den Raum haben [5]). | Er verbindet

1) Dass ihnen diese zukommen, wird a. a. O. c. 11 theils aus der Gestalt des Mondes in seinen verschiedenen Phasen, theils auch mit dem teleologischen Grunde bewiesen, in welchem einer der oben angeführten umgekehrt wird: da die Natur nichts ohne Grund thue, werde sie den Gestirnen, die keines Bewegungsorgans bedürfen, die Gestalt gegeben haben, der ein solches schlechthin fehle, die runde.

2) Und überdiess, fügt Arist. bei, scheint uns auch nur die Sonne beim Auf- und Untergang sich zu drehen, was aber ebenso, wie das zwitschernde Licht der Fixsterne, optische Täuschung ist.

3) Vgl. hiezu 1. Abth. 681, 1.

4) Noch einen weiteren Grund gibt Arist. c. 9, Schl., in der Widerlegung der Lehre von der Sphärenharmonie (die wir übergehen können) an, dass nämlich die Sterne bei freier Bewegung ein ungeheures Getöse erzeugen würden.

5) M. vgl. was S. 450 über die Bewegung des Himmels, und S. 435

aber mit denselben seine eigenthümliche Lehre über die Bewegung. Wie jede Bewegung auf der Berührung eines Beweglichen mit einem Bewegenden beruht, so wird diess auch von der Bewegung der Sphären gelten müssen; und da nun Ein Bewegendes in demselben Stoffe immer nur einerlei Bewegung erzeugen kann [1]), da ferner jede Bewegung in letzter Beziehung von einem unbewegten, und jede anfangslose Bewegung von einem ewigen Bewegenden ausgehen muss [2]), so müssen wir als Ursache der Sphärenbewegungen so viele ewige und unbewegte Substanzen voraussetzen, als bewegte Sphären zur Erklärung der Erscheinungen nöthig sind [3]); die himmlischen Körper sind

über die Kreisbewegung des ersten Körpers bemerkt wurde. Dass die Bewegung der Sphären eine durchaus gleichmässige sein müsse, ist die allgemeine Voraussetzung der alten Astronomie, welche namentlich auf Plato zurückgeführt wird (s. o. 451, 2 und das S. 459 f. über Eudoxus und Kallippus anzuführende); Aristoteles sucht diese Annahme De coelo II, 6 zunächst in Betreff des πρῶτος οὐρανὸς, der Fixsternsphäre, zu begründen. Steigerung und Verringerung der Geschwindigkeit, behauptet er, könne nur bei einer Bewegung stattfinden, die Anfang, Mitte und Ende habe, nicht bei einer anfangs- und endlosen Kreisbewegung; eine ungleichmässige Bewegung setze eine Veränderung des Bewegten oder des Bewegenden oder beider voraus, woran beim Himmel nicht zu denken sei; dass die Theile des (obersten) Himmels sich nicht ungleich bewegen, zeige die Beobachtung, vom Himmel im Ganzen lasse sich diess aber auch nicht annehmen, denn eine ungleichmässige Bewegung sei nur, wo Ab- und Zunahme der Kraft sei, jede Abnahme der Kraft (ἀδυναμία) aber sei ein naturwidriger Zustand, wie er dem Himmel nicht zukommen könne u. s. w. Alle diese Gründe passen auf die Planetensphären, sofern wir jede derselben für sich in ihrer eigenthümlichen Bewegung betrachten, und von dem Einfluss der Sphären auf einander absehen, so gut, wie auf den ersten Himmel, und Aristoteles will sich a. a. O. 288, a, 14 auch nur desshalb auf diesen beschränken, weil die Bewegungen der unteren Sphären neben ihrer eigenen aus denen der höheren zusammengesetzt seien. Was aber in Betreff der Planetenbewegung das allein richtige ist, eine wechselnde Beschleunigung und Verzögerung derselben: τοῦτο δὲ παντελῶς ἄλογον καὶ πλάσματι ὅμοιον. A. a. O. 289, a, 4.

1) Phys. VIII, 6. 259, a, 18 (s. o. 362, 3): μία δ' [ἡ κίνησις] εἰ ὑφ' ἑνός τε τοῦ κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κινουμένου.

2) Vgl. S. 358 f., und über die Art, wie die Bewegung von dem unbewegten Bewegenden hervorgebracht wird, S. 373.

3) Nachdem Aristoteles Metaph. XII, 7 die Nothwendigkeit einer ewigen und unkörperlichen Ursache der Bewegung nachgewiesen hat, wirft er c. 8 die Frage auf: πότερον μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ

nicht todte Massen, | sondern lebendige Wesen [1]): so viele ihrer sind, so viele Seelen müssen es sein, die ihren Bewegungen vorstehen. Das Himmelsgebäude bildet demnach ein System concentrischer Hohlkugeln oder Sphären, die ohne leere Zwischenräume [2]) in einander geschachtelt sind. Den Mittelpunkt dieses

πόσας; und er antwortet 1073, a, 26: *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ᾽ αὑτὸ, καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ᾽ ἑνὸς, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φορὰν ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους . . . ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ᾽ ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας. ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ᾽ αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους.* Brentano's Annahme, dass diese ewigen Wesen von Gott geschaffen seien, wurde schon S. 379 f. besprochen.

1) De coelo II, 12. 292, a, 18 (vgl. b, 1): *ἀλλ᾽ ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων ἀψύχων δὲ πάμπαν διανοούμεθα· δεῖ δ᾽ ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.* Das Subjekt für *αὐτῶν* scheinen zwar die Gestirne, nicht ihre Sphären zu sein, und insofern würde sich die Vorstellung (Kampe Erkenntnissth. d. Ar. 39 f.) empfehlen, dass jedes einzelne Gestirn von einem Geiste beseelt sei. Aber mit Nothwendigkeit folgt sie nicht aus unserer Stelle, da die Gestirne auch dann an der Thätigkeit und dem Leben theilnehmen, wenn die Sphären beseelt sind, denen sie als Theile angehören. Andererseits aber sagt Arist. Metaph. XII, 8 (s. u. 462, 2, vgl. vor. Anm.) ausdrücklich, es könne nicht mehr ewige und unbewegte Wesen geben, als Sphären, und diess ist auch bei ihm ganz in der Ordnung, denn das Dasein dieser Wesen erschliesst er ja überhaupt nur aus der Bewegung der Gestirne in der vor. Anm. nachgewiesenen Art, bewegt sind aber nach ihm nur die Sphären, nicht die Sterne in den Sphären. Nur sie haben mithin eigene Seelen, d. h. jede von ihnen steht in Verbindung mit einem geistigen Wesen, welches sich zu ihr verhält, wie die Seele des Menschen zu ihrem Leibe, den diese ja gleichfalls bewegt, ohne dass sie selbst bewegt würde. (S. u. S. 372 2. Aufl.) De coelo II, 2. 285, a, 29: *ὁ δ᾽ οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.* Dasselbe 284, b, 32. Vgl. part. an. I, 1. 641, b, 15 ff. Da aber der Beweger der obersten Sphäre unbewegt und ausser der Welt ist, kann sein Verhältniss zu dieser so wenig, wie das der einzelnen Sphärengeister zu ihren Sphären, nach Analogie der platonischen Weltseele gedacht werden, welche vielmehr Arist. ausdrücklich bestreitet; s. S. 422, 5.

2) Ein Leeres gibt es ja überhaupt nicht (s. o. 399 f.). Aristoteles setzt daher nicht allein von den Gestirnsphären, sondern auch von der untersten

Systems nennen wir das Unten, den Umkreis das Oben; die äusseren Sphären sind daher die oberen, die inneren die unteren, und jeder Ort im Raume liegt um so tiefer oder höher, je nachdem er dem Mittelpunkt näher oder ferner ist [1]); nur abgeleiteterweise, mit Beziehung auf die Bewegung der Sphären, kann das Oben und Unten auch an entgegengesetzte Punkte des Umkreises verlegt, und im Zusammenhang damit von einer rechten und linken, einer vorderen und hinteren Seite der Welt gesprochen werden; in diesem Fall ist vom Standpunkt der Fixsternphäre aus die südliche, vom Standpunkt der Planetensphäre die nördliche Hälfte der Weltkugel als die obere zu bezeichnen [2]).

unter diesen und der Feuerregion voraus, dass sie sich unmittelbar berühren; Meteor. I, 3. 340, b, 10 ff. 341, a, 2 ff. De coelo II, 4. 287, a, 5 ff.

1) Vgl. S. 435. 440. Phys. III, 5. 205, b, 30 ff. De coelo I, 6, Anf. II, 4. 287, a, 8 u. a. St.

2) M. s. hierüber De coelo II, 2 (vgl. Phys. a. a. O.) nebst der lichtvollen Erläuterung bei Böckh d. kosm. Syst. d. Platon S. 112 ff. Die genannten Unterschiede beziehen sich nach dieser Stelle wesentlich auf die Bewegung, und kommen desshalb im eigentlichen Sinn nur dem, was sich selbst bewegt, dem Lebendigen zu; bei ihm ist das Oben (285, a, 23) *τὸ ὅθεν ἡ κίνησις*, das Rechts *τὸ ἀφ᾽ οὗ*, das Vordere *τὸ ἐφ᾽ ὃ ἡ κίνησις*. (Vgl. ingr. an. c. 4. 705, b, 13 ff.) Denkt man sich nun die Welt nach dieser Analogie, so wird für den *πρῶτος οὐρανὸς* die rechte Seite diejenige sein, von welcher seine Bewegung ausgeht, also die östliche. Diese Bewegung soll nun aber (285, b, 19), wie schon bei Plato (s. 1. Abth. 684, 1), eine nach Rechts fortschreitende Kreisbewegung sein, d. h. eine solche, wie sie sich ergibt, wenn z. B. in einer kreisförmig gebildeten Reihe von Menschen irgend etwas (wie beim Rechtsumtrinken oder Rechtsumreden bei Tische Plato Symp. 177, D. 214, B. C. 222, E. 223, C) von jedem seinem Nachbar rechts zugeschoben wird: der *πρῶτος οὐρανὸς* wird (285, a, 31 ff.) so vorgestellt, als stände er in der Himmelskugel in der Richtung ihrer Achse, den einen ihrer Pole mit dem Kopf, den andern mit den Füssen berührend, und gäbe nun der Kugel an einem Punkt ihres Aequators mit der rechten Hand den Anstoss zu einer seitlichen Drehung. Die einzig natürliche Richtung dieser Bewegung wird die sein, bei welcher sich der Punkt der Peripherie, an dem der Anstoss erfolgt ist, vor dem in der Drehungsachse Stehenden vorne vorbei, nicht hinter ihm her, dreht, bei welcher also die Bewegung von der rechten Seite nach vorne und von da nach links geht. Diess findet aber bei der Bewegung der Fixsternsphäre nur dann statt, wenn der Kopf des in ihr Stehenden im Südpol ist, wogegen es sich mit den Planetensphären, die sich von West nach Ost bewegen, umgekehrt verhält. Aristoteles sagt desshalb, unsere Antipoden seien in der oberen Halbkugel der Welt, welche er

Jede Sphäre | hat ihre eigenthümliche Bewegung, welche ihr von dem ihr vorstehenden unkörperlichen Wesen mitgetheilt wird; dieselbe besteht | bei allen in einer anfangs- und endlosen durchaus gleichförmigen Drehung um die eigene Achse, nur die Richtung und die Geschwindigkeit dieser Drehung ist bei den verschiedenen Sphären verschieden. Zugleich sind aber alle Sphären so mit einander verbunden, dass die inneren (oder unteren) von den äusseren bei ihrem Umschwung in derselben Weise mit herumgeführt werden, wie wenn die Achse jeder Sphäre an ihren Endpunkten in die nächst obere eingefügt wäre[1]). Es ent-

auch ihre rechte Seite nennt (diess aber offenbar von einem andern, als dem eben geschilderten Standpunkt aus), wir auf der untern und linken, wogegen von den Planetenbahnen wir der oberen und rechten, sie der unteren und linken Seite angehören. Dabei deutet er zwar an, dass man in Beziehung auf das Weltganze eigentlich nicht von einem Rechts und Links sprechen könne (a. a. O. 284, b, 6—18: *ἐπειδὴ δέ τινές εἰσιν οἵ φασιν εἶναί τι δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν τοῦ οὐρανοῦ . . . εἴπερ δεῖ προσάπτειν τῷ τοῦ παντὸς σώματι ταύτας τὰς ἀρχάς . . . εἰ δὲ δεῖ καὶ τῷ οὐρανῷ προσάπτειν τι τῶν τοιούτων*); aber Phys. III, 5. 205, b, 33 sagt er doch, die Unterschiede des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links seien *οὐ μόνον πρὸς ἡμᾶς καὶ θέσει, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ὅλῳ* vorhanden, ingr. an. 5. 706, b, 11 findet er es natürlich, dass die Bewegung von der oberen, vorderen und rechten Seite ausgehe, *ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον, τὸ δ' ἄνω τοῦ κάτω καὶ τὸ πρόσθεν τοῦ ὄπισθεν καὶ τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ τιμιώτερον* (wiewohl man freilich auch umgekehrt sagen könne, *ὡς διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν τούτοις εἶναι ταῦτα τιμιώτερα τῶν ἀντικειμένων μορίων ἐστίν*), und De coelo III, 5 gibt er auf die Frage, warum sich der Himmel von Ost nach West bewege, und nicht umgekehrt, die Antwort, welche allerdings blosse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nimmt: da die Natur alles möglichst vollkommen einrichte, und die vorwärtsgehende Bewegung vorzüglicher sei, als die rückwärtsgehende, habe auch der Himmel diejenige Bewegung erhalten, welche nach dem c. 2 über das Rechts und Links bemerkten als eine vorwärtsgehende zu betrachten sei. Dass Meteor. II, 5. 362, a, 32 ff. nach gewöhnlichem Sprachgebrauch der Nordpol der obere, der Südpol der untere genannt wird, hat nichts auf sich.

1) Einen solchen Zusammenhang der inneren Sphären mit den sie umgebenden hatte schon Plato wenigstens für das Verhältniss der Planetensphären zur Fixsternsphäre angenommen, wenn er Tim. 36, C. 39, A. (vgl. 1. Abth. 683) jene mit ihren Achsen in diese eingefügt werden lässt, und desshalb den Planeten eine aus den Bewegungen beider Kreise zusammengesetzte spiralförmige Bewegung zuschreibt. Auch von Eudoxus und Kallippus sollte man nach Arist. Metaph. XII, 8. 1073, b, 18. 25. Simpl. De coelo,

steht mithin die Aufgabe, | theils die Zahl der Sphären theils die Richtung und Geschwindigkeit ihrer Umläufe unter den angegebenen Bedingungen so zu bestimmen, dass die Bewegungen der Gestirne, so wie sich diese der Beobachtung darstellen, vollständig erklärt werden[1]).

Zu diesem Behufe hatte nun der berühmte Astronom Eudoxus aus Knidos, der erste Urheber einer ausgeführten, auf genauerer Beobachtung ruhenden Sphärentheorie[2]), ein System von 27 Sphären entworfen, von welchen 26 auf die Planeten fallen. Während er nämlich für den Fixsternhimmel bei der einfachen Natur seiner Bewegung nur die Eine Sphäre nöthig fand, in der seine sämmtlichen Sterne befestigt sind, gab er von den sieben

Schol. in Arist. 498, b, 36 glauben, dass sie die sämmtlichen Gestirne durch die Fixsternsphäre und die sämmtlichen Planeten durch eine in der Richtung der Ekliptik sich bewegende Sphäre haben herumführen lassen; indessen erhellt aus der weiteren Auseinandersetzung des Simplicius und aus der aristotelischen Berechnung der Sphären, welche sich von der des Kallippus nur durch die Hinzufügung der *σφαῖραι ἀνελίττουσαι* unterschied, dass diess nicht wirklich der Fall war. Plato's Begründung der Annahme, dass die Planetensphären von der Fixsternsphäre mit herumgeführt werden, war ihnen wohl zu phantastisch. Nur die zu demselben Planeten gehörigen Sphären liessen sie in einander haften. Dagegen dehnt Aristoteles jene Annahme auf das Verhältniss aller oberen Sphären zu den in ihnen befassten überhaupt aus, wie diess aus seiner Hypothese über die rückläufigen Sphären (s. u.) deutlich hervorgeht. (Vgl. auch De coelo II, 12. 293, a, 5: *πολλὰ σώματα κινοῦσιν αἱ πρὸ τῆς τελευταίας καὶ τῆς ἓν ἄστρον ἐχούσης· ἐν πολλαῖς γὰρ σφαίραις ἡ τελευταία σφαῖρα ἐνδεδεμένη φέρεται.* Ebd. c. 10.) Die Berechtigung dazu konnte er theils in dem Satze, dass sich die oberen Sphären zu den untern verhalten, wie die Form zum Stoffe (De coelo IV, 3. 4. 310, b, 14. 312, a, 12 s. o. 325, 2), theils in dem Umstand finden, dass alle Sphären sich berühren, ohne durch einen leeren Raum getrennt zu sein (s. S. 456, 2), und dass somit jede ihre Bewegung der nächst unteren mittheilen kann. Auf die elementarischen Sphären brauchte sich dieses Verhältniss nicht ebenso zu erstrecken, wie auf die himmlischen, weil sie nicht, wie diese, aus einem Körper bestehen, in dessen Natur es liegt, im Kreise bewegt zu werden; doch nimmt Arist. Meteor. I, 3. 341, a, 1. II, 4. 361, a, 30 ff. an, dass die Winde desshalb rings um die Erde strömen, weil sie vom Umschwung des Weltganzen mit herumgeführt werden.

1) Vgl. S. 451, 2.

2) Eudemus und Sosigenes b. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 498, a, 45. b, 47 vgl. S. 451, 2. Ideler Ueber Eudoxus, Philosoph. Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1830, S. 67 f.

Wandelsternen den fünf oberen je vier, Sonne und Mond, denen er mit Plato die unterste Stelle anwies, je drei Sphären. Die erste Sphäre jedes Planeten sollte seinen mit dem des Fixsternhimmels zusammenfallenden täglichen Umlauf erklären, indem sie jeden Tag eine Umdrehung in der Richtung von Ost nach West machte; die zweite, in dieser haftend, dreht sich in der entgegengesetzten Richtung, und in der Zeit, welche jeder Planet braucht, um den Thierkreis zu durchlaufen (bei der Sonne in $365\frac{1}{4}$ Tagen), in der Ebene der Ekliptik; die weiteren, in ähnlicher Weise von den sie umgebenden getragen, aber in ihrer Richtung und Umlaufszeit von jenen abweichend, sollten dazu dienen, die Abweichungen zu erklären, welche zwischen der scheinbaren Bewegung der Gestirne und der durch die zwei ersten Sphären gegebenen stattfinden. Die unterste Sphäre jedes Planeten trägt den Stern selbst [1]). Kallippus [2]) fügte sieben weitere | Sphären hinzu: für Sonne und Mond je zwei, für Merkur, Venus und Mars je eine [3]). Aristoteles nimmt diese Theorie als die wahrscheinlichste auf [4]), ohne zu beachten, dass durch seine

1) Das nähere über die Theorieen des Eudoxus und Kallippus gibt nach Aristoteles' knappen Angaben (Metaph. XII, 8. 1073, b, 17) Simpl. a. a. O. 498, b, 5—500, a, 15, welcher sich hiebei theils an Eudoxus' Schrift π. Ταχῶν theils an eine Darstellung des Sosigenes hält, aber doch nicht alle Verstösse vermieden hat, und Theo Astronom. S. 276 ff. ed. Martin, dem aber sein Herausgeber S. 55 f. erhebliche Irrthümer nachweist. Zur Erläuterung vgl. m. Ideler a. a. O. 73 ff. Krische Forschungen S. 288 f., denen auch Bonitz Arist. Metaph. II, 507 f. und Schwegler Arist. Metaph. IV, 274 f. folgen. Prantl Ἀριστ. π. οὐρ. 303 ff.

2) Dieser Astronom war nach Simpl. a. a. O. 498, b, 28. 500, a, 23 ein Schüler des Eudoxus (oder vielleicht auch nur seines Schülers Polemarchus), welcher sich nach dessen Tode zu Aristoteles nach Athen begeben hatte. Simpl. kennt keine Schrift von ihm, berichtet aber aus Eudemus' Geschichte der Astronomie einiges über die Gründe, welche ihn zu seiner Abweichung von Eudoxus bestimmt hatten.

3) Arist. a. a. O. 1073, b, 32. Simpl. a. a. O. 500, a, 15 ff. Theo a. a. O. 278 f. Ideler 81 f. Krische 294 f.

4) Dass er ihr keine volle Gewissheit beilegte, erhellt aus dem S. 451, 2 angeführten. Nach Simpl. 503, a, 3 hätte er auch in den Problemen einige Bedenken dagegen erhoben. In unserer Bearbeitung dieser Schrift findet sich diese Stelle nicht; um so weniger können wir beurtheilen, wie es sich mit ihrer Aechtheit verhielt.

Lehre von dem Zusammenhang aller Sphären bei jedem Planeten die erste von denen, welche ihm Eudoxus und Kallippus zugetheilt hatten, entbehrlich gemacht wird[1]; zugleich findet er aber an derselben, eben um dieses Zusammenhangs willen, eine wesentliche Berichtigung nöthig. Denn wenn jede Sphäre die sämmtlichen in ihr befassten mit sich herumführt, so müssten die Bewegungen der tiefer liegenden Planeten durch die über ihnen befindlichen im höchsten Grade gestört und das ganze Ergebniss des vorausgesetzten Sphärensystems von Grund aus verändert werden, falls nicht Vorkehrungen getroffen sind, um der Fortsetzung der Bewegung von den Sphären eines Planeten auf die des andern entgegenzuwirken. Zur Beseitigung dieses Bedenkens schiebt nun Aristoteles zwischen die unterste Sphäre jedes Planeten und die oberste des nächstunteren einige weitere Sphären ein, welche die Wirkung der ersten auf die zweite wieder aufzuheben bestimmt sind. Diess ist aber nach den Voraussetzungen dieser ganzen Theorie nur dadurch möglich, dass sie sich mit derselben Geschwindigkeit, wie die Sphären, denen sie entgegenwirken sollen, aber in der genau entgegengesetzten Richtung | bewegen[2]; und dieser rückläufigen oder zurückführenden Sphären[3] werden es nach den gleichen Voraussetzungen ebenso-

1) Da nämlich vermöge dieses Zusammenhangs (über den S. 458, 1 z. vgl.) die Bewegung der Fixsternsphäre sich auf alle von ihr umfassten fortpflanzt, bedarf es keiner eigenen Sphären, um den täglichen Umlauf der Planeten von Ost nach West zu erklären, wie diess auch Simpl. 503, a, 38 ff. bemerkt (wo aber Z. 41 *συναποκαθιστῶσαν* zu lesen sein wird).

2) Denn wenn zwei concentrische Kugeln, deren Achsen in Einer Linie liegen, und von denen die innere an den Endpunkten ihrer Achse an die äussere befestigt ist, sich mit relativ gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung um die gemeinschaftliche Achse drehen, so ist jeder Punkt der inneren Kugel in jedem Augenblick genau an dem Orte, an dem er sich befinden würde, wenn beide Kugeln ruhten, die beiden Bewegungen haben sich in ihrer Wirkung auf die innere Kugel und alles von ihr abhängige vollständig aufgehoben — wie Sosigenes b. Simpl. a. a. O. 500, b, 39 sachgemäss erläutert.

3) *Σφαῖραι ἀνελίττουσαι* (sc. *τὰς τῶν ὑποκάτω φερομένων ἄστρων σφαίρας*, nicht wie Sosigenes b. Simpl. a. a. O. 502, a, 43 will: *τὰς τῶν ὑπεράνω κινήσεις* s. 1074, a, 2—12), solche Sphären, welche dazu dienen, die unter ihnen befindlichen rückwärts zu drehen, ihnen eine Bewegung mitzutheilen, welche der der nächst oberen entgegengesetzt ist, und sie da-

viele sein müssen, als Bewegungen durch sie aufgehoben werden sollen. Diess gilt aber von den sämmtlichen eigenthümlichen Bewegungen jedes Planeten: diese dürfen sich nicht auf den folgenden fortpflanzen, wogegen der durch die erste Sphäre eines jeden vertretene tägliche Umlauf von Ost nach West nicht aufgehoben zu werden braucht[1]). Nur der Mond bedarf keiner | rückläufigen Sphären unter der, welche ihn selbst trägt, da er keinen Planeten unter sich hat, den er stören könnte. Zu den 33 Planetensphären des Kallippus kommen mithin bei Aristoteles noch 22 rückläufige Sphären hinzu, für Saturn und Jupiter je drei, für Mars, Venus, Merkur und Sonne je vier, und wir erhalten so im ganzen fünfundfünfzig, oder mit Einschluss des Fixsternhimmels sechsundfünfzig Sphären, und ebensoviele ewige unkörperliche und unbewegte Wesen, von denen die Bewegung dieser Sphären ausgeht[2]). Dass die Sphärentheorie freilich auch

durch in derselben Lage gegen die Fixsternsphäre zu erhalten, wie wenn von den über ihnen liegenden Planetensphären keine Einwirkung auf sie ausgienge („τὰς ἀνελιττούσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας τῇ θέσει τὴν πρώτην σφαῖραν ἀεὶ τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου ἄστρου"); Metaph. a. a. O. 1074, a, 1 ff. Theophrast nannte diese Sphären ἀνταναφέρουσαι, weil sie die unter ihnen befindlichen zurücktragen, und ἄναστροι, weil nicht blos einzelne derselben, sondern auch alle zusammen, kein Gestirn tragen (Simpl. a. a. O. 498, b, 41, wo aber die rückläufigen Sphären mit den sternlosen der einzelnen Gestirne verwechselt zu sein scheinen; ebd. 502, a, 40).

1) Diese Voraussetzung ist freilich ebenso unrichtig, wie die S. 461, 1 besprochene Annahme, dass auch im aristotelischen Sphärensystem für jeden Planeten eine besondere Sphäre mit täglicher Drehung von Ost nach West zulässig sei. Denn da ihm zufolge die Fixsternsphäre bei ihrer Drehung alle in ihr enthaltenen mit herumführt, so würde durch jede weitere Sphäre, welche die gleiche Drehungsrichtung und Drehungsgeschwindigkeit hätte, die Zahl der täglichen Umläufe für die von ihr umfassten Sphären um einen vermehrt werden, wenn nicht diesem Erfolg durch besondere rückläufige Sphären vorgebeugt würde. Aristoteles hat diess offenbar übersehen; wenn er es aber bemerkt hätte, würde er die dem Fixsternhimmel parallel laufenden ersten Sphären jedes Planeten nicht durch rückläufige neutralisirt, sondern ganz gestrichen haben.

2) Metaph. a. a. O. vgl. Simpl. a. a. O. 500, a, 34 ff. Krische a. a. O. 206 ff. Ideler a. a. O. 82. Bonitz und Schwegler z. d. St. der Metaphysik. Aristoteles bemerkt dabei Z. 17 ff. ausdrücklich, mehr Sphären dürfe man nicht annehmen, denn da jede Bewegung um des Bewegten willen da sei, könne es keine Bewegung und mithin auch keine Sphäre am Himmel geben,

in dieser Fassung zur Erklärung der Erscheinungen nicht ausreiche, musste bei fortgesetzter Beobachtung bald bemerkt werden, und so trat ihr schon um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts Apollonius aus Perge mit der Lehre von den Epicykeln siegreich entgegen [1]; aber als ein scharfsinniger Versuch zur Verbesserung und Ergänzung der von Eudoxus aufgebrachten Hypothese ist die Lehre des Aristoteles über die rückläufigen Sphären auch von Gegnern anerkannt worden [2].

Der vollkommenste Theil dieses Sphärensystems ist der Kreis | der Fixsterne, der „erste Himmel", wie ihn Aristoteles nennt. Der Gottheit als dem Besten und Vollkommensten zunächst stehend, erreicht er durch eine einzige Bewegung sein Ziel; in Einer Sphäre trägt er eine zahllose Menge himmlischer Körper [3];

die nicht um eines Gestirns willen da sei. (*εἰ δὲ μηδεμίαν οἷόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φορὰν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλους εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδεμία ἂν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις* [sc. *ἀπαθὴς* u. s. w.], *ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν οὐσιῶν. εἴτε γάρ εἰσιν ἕτεραι κινοῖεν ἂν ὡς τέλος οὖσαι φορᾶς.* Z. 20 ist aber statt *τέλους* offenbar mit Bonitz *τέλος* zu lesen; was Brentano Psychol. d. Ar. 344 f. dagegen einwendet, hat nichts auf sich, es lässt sich vielmehr der überlieferten Lesart schlechterdings kein erträglicher Sinn abgewinnen.) Man sieht auch hieraus, dass es die Beobachtung ist, von der seine Theorie ausgeht. — Im einzelnen macht die Bemerkung Z. 12: wenn man Sonne und Mond die früher erwähnten Bewegungen nicht zulegte, so würde die Zahl der (Planeten-) Sphären 47, so grosse Schwierigkeit, dass schon Sosigenes einen Schreibfehler in der Zahl (47 statt 49) vermuthete (Simpl. a. a. O. 502, a, 11 ff.). Krische, welchem Bonitz, und wie es scheint auch Schwegler, beistimmt, will die Bemerkung auf die 8 rückläufigen Sphären unter dem Merkur und der Sonne beziehen; aber es lässt sich nicht absehen, wie die auf Sonne und Mond bezüglichen *σφαῖραι ἀνελίττουσαι* hätten ausfallen können.

1) M. vgl. hierüber, um anderes zu übergehen, Ideler a. a. O. 83 f. Lübbert die Theorie der Mondbahn bei den Griechen, Rhein. Mus. XII (1857), 120 f.

2) Ueber den Th. III, a, 696. 701 besprochenen Peripatetiker Sosigenes, dessen Einwendungen gegen die aristotelische Theorie Simpl. a. a. O. 502, b, 5 ff. mittheilt, sagt Derselbe 500, a, 40: *ταῦτα τοίνυν τοῦ Ἀριστοτέλους συντόμως οὕτως καὶ σαφῶς εἰρηκότος, ὁ Σωσιγένης ἐγκωμιάσας τὴν ἀγχίνοιαν αὐτοῦ* u. s. w.

3) De coelo II, 12 wirft Aristoteles die Frage auf, wie es komme, dass

seine Bewegung ist die reine und unveränderliche, schlechthin gleichmässige Kreisbewegung [1]), sie geht von der besseren Seite aus und folgt der besseren Richtung von der Rechten zur Rechten [2]). Mühelos sich bewegend bedarf er weder eines Atlas, der ihn stützt, noch einer Seele, die ihn gewaltsam umherführt [3]); seine Bewegung umfasst alle andern, und aus ihr entspringen sie alle; ungeworden und unvergänglich, von keiner irdischen Mühsal berührt, allen Raum und alle Zeit in sich begreifend, erfreut er sich von allem, was einen Körper hat, des vollkommensten Daseins [4]). Weniger | vollkommen ist das Gebiet der

die Zahl der jedem Planeten zukommenden Bewegungen nicht mit ihrer Entfernung vom ersten Bewegenden steige, sondern die drei mittleren Planeten je eine Bewegung mehr haben, als die zwei obern und die zwei untern; wesshalb ferner die erste Sphäre mit so vielen Sternen ausgestattet sei, während bei allen folgenden umgekehrt mehrere Sphären zusammen immer nur Einen Stern haben? Seine Antwort auf die erste Frage (292, a, 22) ist nun diese: das Vollkommenste bedarf gar keines Handelns (s. o. 365, 2. 3. 366, 1); von dem, was unter ihm steht, kommt einiges durch wenige Handlungen zu seinem Ziel, anderes braucht dazu deren viele, noch anderes strebt gar nicht darnach, sondern begnügt sich mit einer entfernteren Annäherung an das Beste. Die Erde bewegt sich gar nicht, das was ihr zunächst liegt, hat nur wenige Bewegungen, das nächsthöhere erreicht mehr, als jenes, aber mit vielen, was über diesem ist, mit wenigen Bewegungen, der oberste Himmel endlich erreicht das Höchste mit einer einzigen Bewegung. Zur Beantwortung der zweiten Frage bemerkt Aristoteles: die erste Sphäre übertreffe die andern weit an Lebenskraft und Ursprünglichkeit (*νοῆσαι γὰρ δεῖ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀρχῆς ἑκάστης πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τῆς πρώτης πρὸς τὰς ἄλλας* 292, a, 28); auch von diesen bewege aber jede um so mehr Körper, je näher sie ihr sei, da ja die unteren Sphären von den oberen mitbewegt werden. Arist. selbst scheint zu diesen Erklärungen, nach der Art, wie er sie 291, b, 24. 292, a, 14 einleitet, (vgl. S. 167, 3. 451, 2) kein grosses Vertrauen zu haben; aber das Problem erscheint ihm doch zu wichtig, um daran vorbeizugehen: es sind Fragen, denen er mit einer Art religiöser Scheu nahe tritt, die ihm aber sehr ernstlich am Herzen liegen.

1) S. o. 454, 5.

2) S. S. 457, 2.

3) Ueber diese S. 422, 5.

4) De coelo II, 1, Anf.: *ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος* [*ὁ πᾶς οὐρανὸς*, Aristoteles hat aber dabei zunächst immer den *πρῶτος οὐρανὸς* im Auge, welcher nach I, 9. 278, b, 11 vorzugsweise und schlechtweg *οὐρανὸς* genannt wird] *ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον . . . διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς*

Planetensphären. An die Stelle der Einen viele Himmelskörper tragenden Sphäre tritt hier eine Vielheit von Sphären, deren aber mehrere zusammen immer nur Einen Stern zu bewegen haben; diese Bewegung geht von der linken Seite der Welt aus, und ist sie auch, jede einzelne Sphäre für sich genommen, eine reine und gleichförmige Kreisbewegung, so ist sie diess doch nicht schlechthin, weil die unteren Sphären von den oberen mit herumgeführt und dadurch zusammengesetzte und von der Kreislinie abweichende Bewegungen erzeugt werden [1]). Auch die Geschwindigkeit dieser Bewegungen ist durch das Verhältniss der unteren Sphären zu den oberen mitbedingt [2]), so dass sich dem-

ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναί πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας. τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστὶ, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὔτ᾽ ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτὴν, ἀλλ᾽ ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ᾽ ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. Mit Recht haben die Alten den Himmel, als den allein unsterblichen Ort, den Göttern zugewiesen, denn er ist ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ᾽ ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυςχερείας ἐστὶν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσωπερ ἂν ἀϊδιώτερον ᾖ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον. I, 9. 279, a, 10: εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν. Auch das weitere, was S. 364, 6 angeführt wurde, gehört theilweise hieher, wenn auch der nächste Gegenstand dieser Schilderung nicht der Himmel, sondern die Gottheit ist. Vgl. was S. 435 f. über den Aether bemerkt ist; auch dieses gilt im höchsten Sinn vom πρῶτος οὐρανὸς, welcher (nach S. 451, 1) den reinsten ätherischen Stoff hat.

1) Vgl. S. 454 ff.

2) De coelo II, 10: Die Bewegungsgeschwindigkeit der Planeten (bei welcher aber Arist. hier, wie Plato Tim. 39, A f. Rep. X, 617, A. Gess. VII, 822, A. f., nicht an ihre absolute Geschwindigkeit, sondern an ihre Umlaufszeit denkt, und desshalb die, welche eine kürzere Umlaufszeit haben, die schnelleren nennt — anders c. 7. 289, b, 15 ff. Meteor. I, 3. 341, a, 21 ff.) stehe im umgekehrten Verhältniss ihres Abstands von der Erde, je entfernter einer sei, um so länger brauche er zu seinem Umlauf, weil die Bewegung des Fixsternhimmels von Ost nach West der planetarischen von West nach Ost um so stärker entgegenwirke, je näher sie ihr sei. Den letzteren Satz werden wir, da sich Arist. für denselben ausdrücklich auf die Beweise der Mathematiker beruft, davon zu verstehen haben, dass von concentrischen Kreisen oder Kugelflächen, welche sich in derselben Zeit um ihre Achse

nach hierin | ebenfalls ihre geringere Selbständigkeit äussert. Nichtsdestoweniger gehören auch sie noch zu dem göttlichsten unter dem Sichtbaren, zu dem, was der Wandelbarkeit und dem Leiden entnommen der Vollkommenheit theilhaftig ist[1]). Wie der Aether den vier Elementen, so stehen die Gestirne ohne Ausnahme der Erde als das höhere gegenüber, sie bilden die jenseitige Welt, gegen welche die diesseitige nur als ein geringer und fast verschwindender Theil des Ganzen erscheint[2]); und da sie Aristoteles mit Plato für beseelte, von vernünftigen Geistern bewegte Körper hält, so erklärt | er sie mit jenem für Wesen

drehen, die äusseren eine schnellere Bewegung haben, als die inneren, dass mithin die Geschwindigkeit ihrer Bewegung (im vorliegenden Fall: die der täglichen Bewegung um die Erde) gegen das Centrum hin stetig abnimmt.

1) Vgl. S. 436. 464, 4 und Phys. II, 4. 196, a, 33: *τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φαινομένων*. Metaph. XII, 8. 1074, a, 17 (s. o. 462, 2). Die Gestirne heissen daher *θεῖα σώματα* Metaph. a. a. O. Z. 30 De coelo II, 12. 292, b, 32; ebenso der Himmel ebd. 3. 286, a, 11.

2) Part. an. I, 1. 641, b, 18: *τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὡρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον*. Metaph. IV, 5. 1010, a, 28: *ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν· ἀλλ' οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν*. Für diese zwei Haupttheile des Universums bedient sich Arist. der Ausdrücke: Diesseits und Jenseits, indem er mit jenem den Theil des Weltganzen bezeichnet, innerhalb dessen Entstehen, Vergehen und qualitative Veränderung stattfindet, die Welt unter dem Monde, deren Stoff die vier Elemente bilden, mit diesem die Welt der himmlischen Sphären, die aus ätherischem Stoffe bestehend nur der räumlichen Bewegung aber keinem Werden und keiner Wandlung unterworfen ist. So De coelo I, 2. 269, a, 30. b, 14: *πέφυκέ τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἁπάντων ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον τοσούτῳ τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν ὅσωπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλεῖον*. c. 8. 276, a, 28 ff. b, 3. II, 12. 292, b, 1, wo *τῶν ἄστρων* und *ἐνταῦθα* sich entgegensteht. Meteor. II, 3. 358, a, 25: *τοῦτ' ἀεὶ γίνεσθαι κατά τινα τάξιν, ὡς ἐνδέχεται μετέχειν τὰ ἐνταῦθα τάξεως*. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnen *ἐνταῦθα* und *ἐκεῖ* die Ober- und Unterwelt (z. B. SOPHOKL. Aias 1372. PLATO Rep. I, 330, D. V, 451, B. Apol. 40, E. 41, B f. u. o.), bei PLATO auch die sinnliche und die ideale Welt (Theät. 176, A. Phädr. 250, A), ebenso bei Aristoteles in der Darstellung der platonischen Lehre, Metaph. I, 9. 990, b, 34. 991, b, 13. III, 6. 1002, b, 15. 17. 22.

von einer weit göttlicheren Natur, als der Mensch [1]), und er legt desshalb jeder, auch der geringsten Kenntniss, die wir von ihnen haben können, einen unschätzbaren Werth bei [2]). Wir werden hierin nicht blos Folgesätze einer Metaphysik, welche alle Bewegung in letzter Beziehung von unkörperlichen Wesen herleitet, sondern auch eine Nachwirkung jener Denkweise zu erkennen haben, welche der griechischen Naturreligion zu Grunde liegt, und welche sich auch bei Plato in ähnlichen Anschauungen ausgeprägt hat [3]), und das um so mehr, da Aristoteles selbst sich dieses Zusammenhangs seiner Lehre mit dem alten Glauben seines Volkes vollkommen bewusst ist [4]).

Auf dem Verhältniss der unterhimmlischen Welt zu den himmlischen Sphären beruht nun die Bewegung und Verände-

1) Eth. N. VI, 7. 1141, a, 34: ἀνθρώπου πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. De coelo I, 2 s. vor. Anm.

2) Part. an. I, 5, Anf.: die Naturwesen sind theils ungeworden und unvergänglich, theils geworden und vergänglich. συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὔσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας . . . περὶ δὲ τῶν φθαρτῶν φυτῶν τε καὶ ζῴων εὐποροῦμεν μᾶλλον πρὸς τὴν γνῶσιν διὰ τὸ σύντροφον. ἔχει δ' ἑκάτερα χάριν. τῶν μὲν γὰρ εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρωμένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόριον κατιδεῖν ἥδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν· τὰ δὲ διὰ τὸ μᾶλλον καὶ πλείω γνωρίζειν αὐτῶν λαμβάνει τὴν τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχήν, ἔτι δὲ διὰ τὸ πλησιαίτερα ἡμῶν εἶναι καὶ τῆς φύσεως οἰκειότερα ἀντικαταλλάττεταί τι πρὸς τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν. Vgl. auch De coelo II, 12 (oben 167, 3.).

3) 1. Abth. S. 686 f.

4) S. o. 464, 4. 437. Metaph. XII, 8. 1074, a, 38: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι (der Himmel und die Gestirne) καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

rung der irdischen Dinge. Dass hier andere Gesetze walten, als dort[1]), diess | ist allerdings schon durch die Beschaffenheit der Stoffe gefordert. Es liegt in der Natur der Elemente, dass sie sich in entgegengesetzten Richtungen bewegen und entgegengesetzte Eigenschaften an sich haben; dass sie ebendesshalb auf einander wirken und von einander leiden, in einander übergehen und sich vermischen[2]). Aber wie alles Bewegte durch ein anderes bewegt wird, so muss auch die Wechselwirkung der Elemente ihren Anstoss von aussen erhalten; und das, wovon er zunächst ausgeht, sind die Himmelskörper[3]); denn ihre Bewegung verursacht den Wechsel von Wärme und Kälte; Wärme und Kälte sind aber nach der Ansicht unseres Philosophen die allgemeinsten wirkenden Kräfte in den elementarischen Körpern[4]). Wiewohl nämlich die Gestirne und ihre Sphären an sich weder warm noch kalt sind[5]), so erzeugen sie doch durch ihre Bewegung in der ihnen zunächst liegenden Luftschicht Licht und Wärme, wie ja jeder rasch bewegte Körper die ihn umgebenden durch die Reibung erwärmt und selbst entzündet; und diess gilt namentlich von der Stelle, an welcher die Sonne befestigt ist, da sie sich weder so langsam bewegt, wie der Mond, noch in

1) Nur diess nämlich ist aristotelisch; christliche und heidnische Gegner (wie der Platoniker Attikus b. Euseb. praep. ev. XV, 5, 6. Athenag. Supplic. c. 22, S. 88 P. Clemens Strom. V, 591, D. Euseb. a. a. O. 5, 1. Chalcid. in Tim. c. 248 u. a.; vgl. Krische Forsch. 347, 1) machen daraus den Satz, dass die göttliche Vorsehung nur bis zum Mond reiche, auf die Erdregion dagegen sich nicht erstrecke. Wie sich dieser Satz zu der ächten aristotelischen Lehre verhält, wird aus unsern früheren Erörterungen S. 372. 378. 388. 422 ff. erhellen.

2) S. o. 417 f. 439 f.

3) Meteor. I, 2. 339, a, 21: *ἔστι δ' ἐξ ἀνάγκης συνεχής πως οὗτος [ὁ περὶ τὴν γῆν κόσμος] ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερνᾶσθαι ἐκεῖθεν. . . . ὥστε τῶν συμβαινόντων περὶ αὐτὸν πῦρ μὲν καὶ γῆν καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις ὡς ἐν ὕλης εἴδει τῶν γιγνομένων αἴτια χρὴ νομίζειν, . . . τὸ δ' οὕτως αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὴν τῶν ἀεὶ κινουμένων αἰτιατέον δύναμιν.* c. 3. 340, a, 14.

4) S. o. 442, 2.

5) Sie können diess nicht sein, weil dem Aether, aus dem sie bestehen, keine von den entgegengesetzten Eigenschaften der Elemente zukommt. Einige weitere Gründe gegen die Meinung, dass sie feuriger Natur seien, s. m. Meteor. I, 3, Schl.

so weiter Entfernung, wie die Fixsterne[1]). Auch wird durch diese Bewegung nicht selten das | Feuer, welches um die Luft gelagert ist, zerrissen und nach unten geschleudert[2]). Wäre dieselbe nun immer von Einer und derselben Beschaffenheit, so würde sie auch nur einerlei Wirkung in der irdischen Welt hervorbringen, entweder Entstehen oder Vergehen; aber wegen der Neigung der Sonnenbahn ist sie ungleichmässig: die Sonne ist den verschiedenen Theilen der Erde bald näher bald ferner, und eine Folge davon ist der Wechsel des Entstehens und Vergehens[3]); mag man nun das Entstehen von der Annäherung,

1) De coelo II, 7. 289, a, 19: die Gestirne bestehen nicht aus Feuer. *ἡ δὲ θερμότης ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς.* Durch die Bewegung entzünden sich Holz, Steine und Eisen; das Blei an Pfeilen und Schleuderkugeln schmelze (über diese bei den Alten verbreitete irrige Meinung vgl. Ideler Arist. Meteor. I, 359 f.), und somit müsse auch die Luft um sie her sich erhitzen. *ταῦτα μὲν οὖν αὐτὰ ἐκθερμαίνεται διὰ τὸ ἐν ἀέρι φέρεσθαι, ὃς διὰ τὴν πληγὴν τῇ κινήσει γίγνεται πῦρ· τῶν δὲ ἄνω ἕκαστον ἐν τῇ σφαίρᾳ φέρεται, ὥστ᾽ αὐτὰ μὲν μὴ ἐκπυροῦσθαι, τοῦ δ᾽ ἀέρος ὑπὸ τὴν τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖραν ὄντος ἀνάγκη φερομένης ἐκείνης ἐκθερμαίνεσθαι, καὶ ταύτῃ μάλιστα ᾗ ὁ ἥλιος τετύχηκεν ἐνδεδεμένος. διὸ δὴ πλησιάζοντός τε αὐτοῦ καὶ ἀνίσχοντος καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντος γίγνεται ἡ θερμότης.* Dass gerade die Sonne diese Wirkung habe, wird Meteor. I, 3. 341, a. 19 im Verlauf einer mit der vorstehenden Stelle übereinstimmenden Erörterung in der im Text angegebenen Weise erklärt. Weiter s. m. Meteor. a. a. O. 340, b, 10. I, 7. 344, a, 8. Bei dieser ganzen Erklärung werden aber freilich selbst einem Aristoteliker manche Bedenken zurückbleiben. Denn wie kann Licht und Wärme von diesem einzelnen Himmelskörper ausgehen, wenn sie doch durch die Bewegung der ganzen Sphäre bewirkt werden, man müsste denn annehmen, dass jener als Knauf aus seiner Sphäre hervorrage? und wie reimt es sich ferner mit der angeführten Erklärung, dass die Feuer- und Luftregion von der Sonnensphäre durch die Mondsphäre getrennt ist?

2) Meteor. I, 3. 341, a, 28.

3) Gen. et corr. II, 10: *ἐπεὶ ἡ κατὰ τὴν φορὰν κίνησις δέδεικται ὅτι ἀΐδιος, ἀνάγκη τούτων ὄντων καὶ γένεσιν εἶναι συνεχῶς· ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν ἐνδελεχῶς διὰ τὸ προσάγειν καὶ ἀπάγειν τὸ γεννητικόν. . . .* Da nun aber nicht allein das Entstehen, sondern auch das Vergehen ewig ist, *φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω διὰ τὸ ἐναντία εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. ὥστε ἤτοι γένεσις ἀεὶ ἔσται ἢ φθορά. δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας, ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια. διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς,*

das Vergehen von der Entfernung der Sonne, jenes von dem Eintreten der warmen, dieses von dem der kalten Jahreszeit herleiten [1]), oder mag man genauer das Entstehen aus einer symmetrischen | Mischung, das Vergehen aus einem Uebermass von Wärme und Kälte erklären [2]). Durch die doppelte Bewegung des Himmels wird die Wechselwirkung der Elemente hervorgerufen, und indem diese den Uebergang des einen in das andere herbeiführt, so wird verhindert, dass sie an die verschiedenen Orte des Weltganzen auseinandertreten, an die sie, sich selbst überlassen, sich vertheilen würden; es werden in unablässiger Strömung die Stoffe, in andere Elementarformen sich umwandelnd, von oben nach unten und von unten nach oben geführt [3]). In der Endlosigkeit dieses Wechsels nimmt das Ver-

ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχές ἐστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις . . . τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι ἡ ἔγκλισις· συμβαίνει γὰρ ὁτὲ μὲν πόῤῥω γίνεσθαι ὁτὲ δ' ἐγγύς. ἀνίσου δὲ τοῦ διαστήματος ὄντος ἀνώμαλος ἔσται ἡ κίνησις· ὥστ' εἰ τῷ προσιέναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γεννᾷ, τῷ ἀπιέναι ταὐτὸν τοῦτο καὶ πόῤῥω γίνεσθαι φθείρει· καὶ εἰ τῷ πολλάκις προσιέναι γεννᾷ, καὶ τῷ πολλάκις ἀπελθεῖν φθείρει· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια. Vgl. Meteor. I, 9. 346, b, 20. II, 2. 354, b, 26.

1) Wie diess in den vor. Anm. und S. 471, 2 angeführten Stellen geschieht.

2) Gen. an. IV, 10. 777, b, 16: die Erzeugung, Entwicklung und Lebensdauer der Thiere hat ihre natürlichen Perioden, welche durch den Umlauf der Sonne und des Mondes bestimmt sind. Diess ist auch ganz in der Ordnung. καὶ γὰρ θερμότητες καὶ ψύξεις μέχρι συμμετρίας τινὸς ποιοῦσι τὰς γενέσεις, μετὰ δὲ ταῦτα τὰς φθοράς. τούτων δ' ἔχουσι τὸ πέρας καὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς τελευτῆς αἱ τούτων κινήσεις τῶν ἄστρων. Die Veränderungen in der Luft hängen von Sonne und Mond, die des Wassers von Luft und Wind ab; nach ihrem Zustand hat sich aber das zu richten, was in ihnen ist und entsteht. (Hierauf das S. 335, 1 angeführte.)

3) Gen. et corr. II, 10. 337, a, 7: ἅμα δὲ δῆλον ἐκ τούτων ὅ τινες ἀποροῦσιν, διὰ τί ἑκάστου τῶν σωμάτων εἰς τὴν οἰκείαν φερομένου χώραν ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα. αἴτιον γὰρ τούτου ἐστὶν ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις· εἰ γὰρ ἕκαστον ἔμενεν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ καὶ μὴ μετέβαλλεν ὑπὸ τοῦ πλησίον, ἤδη ἂν διεστήκεσαν. μεταβάλλει οὖν διὰ τὴν φορὰν διπλῆν οὖσαν· διὰ δὲ τὸ μεταβάλλειν οὐκ ἐνδέχεται μένειν οὐδὲν αὐτῶν ἐν οὐδεμιᾷ χώρᾳ τεταγμένῃ. Auch hier kann es nur die ungleichmässige Erwärmung sein, wodurch die Sonne den beständigen Uebergang der Elemente in einander bewirkt, wie diess ja auch durch den sogleich zu betrachtenden Inhalt der Meteorologie ausser Zweifel gestellt ist.

gängliche an der Vollkommenheit des Ewigen in seiner Art theil: da das, was der höchsten Ursache ferner steht, kein unvergängliches Sein besitzen konnte, so hat ihm die Gottheit statt dessen ein unaufhörliches Werden verliehen, und so alle Lücken im Weltganzen ausgefüllt [1]). Und so spiegelt sich auch in dem Gesetz jenes Wechsels eine höhere Ordnung: wie sich die Himmelskörper in gleichen | Zeiträumen der Erde nähern und von ihr entfernen, so erfolgt das Entstehen und das Vergehen naturgemäss nach demselben Zeitmasse [2]); und wie die Bewegung des Himmels eine Kreisbewegung ist, so biegen auch in der unterhimmlischen Welt die entgegengesetzten Bewegungen der Elemente, indem jedes von ihnen in jedes übergeht, und am Ende wieder in sich selbst zurückkehrt, zum Kreis um [3]).

Mit den Erscheinungen, welche die Bewegung, die Wechselwirkung und die Mischung der Elemente hervorbringt, beschäftigt sich die aristotelische Meteorologie [4]), indem sie zuerst die-

1) Gen. et corr. II, 10. 336, b, 26: *τοῦτο δ᾽ εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι, . . . τοῦτο δ᾽ ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς ἐντελεχῆ* (besser: *ἐνδελ.*) *ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι* (so entsteht im Sein am wenigsten eine Lücke) *διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν.* Ebd. c. 11, Schl.: das Vergängliche kehrt nicht *ἀριθμῷ* aber *εἴδει* zu seinem Anfang zurück. Vgl. hiezu 1. Abth. S. 512.

2) A. a. O. 336, b, 9: *ἐν ἴσῳ χρόνῳ καὶ ἡ φθορὰ καὶ ἡ γένεσις ἡ κατὰ φύσιν. διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἑκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτῳ διορίζονται· πάντων γάρ ἐστι τάξις καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῷ αὐτῷ πάντες.* Auch die Erfahrung stimme mit dieser Theorie: *ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσίς ἐστιν, ἀπιόντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἑκάτερον.* In manchen Fällen erfolge allerdings der Untergang schneller; wovon der Grund in der ungleichartigen Mischung der Stoffe zu suchen sei.

3) A. a. O. 337, a, 1. c. 11. 338, b, 3. 11 ff. vgl. c. 4 (oben S. 445 f.), über den Kreislauf des Werdens überhaupt auch Phys. IV, 14. 223, b, 23 ff.

4) Als ihren Gegenstand bezeichnet diese Schrift selbst c. 1: *ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτοτέραν μέντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων, περὶ τὸν γειτνιῶντα μάλιστα τόπον τῇ φορᾷ τῶν ἄστρων, . . . ὅσα τε θείημεν ἂν ἀέρος εἶναι κοινὰ πάθη καὶ ὕδατος, ἔτι δὲ γῆς ὅσα εἴδη καὶ μέρη καὶ πάθη τῶν μερῶν.* An diese Untersuchungen sollen sich dann (a. a. O. und IV, 12, Schl.) die über die organischen Wesen anschliessen.

jenigen bespricht, welche dem Feuerkreise, dann die, welche dem tieferen Theile des Luftraums [1]) angehören [2]), um sodann [3]) zu denen überzugehen, die im Innern der Erde selbst vorkommen. Diesen Theil der Schrift scheint aber Aristoteles nicht vollendet, und statt seiner Fortsetzung die abgesonderte Abhandlung verfasst zu haben, welche jetzt das vierte Buch der Meteorologie bildet, und welche durch Erörterungen, die wir im wesentlichen zum Gebiete der unorganischen und organischen Chemie rechnen würden, den Uebergang zur Betrachtung der lebenden Wesen vermittelt [4]). In dem ersten von den ebengenannten Abschnitten werden nicht allein Meteore, Sternschnuppen und ähnliche Erscheinungen [5]), sondern auch die Kometen und die Milchstrasse für Ansammlungen von trockenen und brennbaren Dünsten erklärt, welche sich durch die Bewegung der Gestirne entzünden [6]): die Kometen sind Massen von solchen Dünsten, welche in langsamer Verbrennung begriffen sich bald frei bewegen, bald dem Zug eines Sterns folgen [7]); eine ähnliche Dunstmasse, durch die Bewegung des ganzen Himmels ausgeschieden und entzündet, ist die Milchstrasse [8]). In dem tieferen Theile des Luftraums haben alle jene Vorgänge ihren Sitz, welche mit der Wolkenbildung zusammenhängen. Unter der Einwirkung der Sonnenwärme verdunstet die Feuchtigkeit auf der Oberfläche der Erde;

1) Dem *τόπος τῇ θέσει μὲν δεύτερος μετὰ τοῦτον* (nach dem Feuerkreis), *πρῶτος δὲ περὶ τὴν γῆν*, dem *τόπος κοινὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος*, I, 9, Anf.

2) Jene I, 3—8, diese I, 9—III, 6.

3) III, 6. 378, a, 15 ff. nach Bekker, III, 7 nach Ideler.

4) S. o. S. 87, 2.

5) A. a. O. I, 4. 5.

6) Vgl. S. 443, 6. 444, 1. 449, 4. 469, 1.

7) A. a. O. I, 6 f. besonders S. 344, a, 16 ff. c. 8. 345, b, 32 ff. Aus dieser Natur der Kometen sucht Arist. 344, b, 18 ff. auch die angeblich von ihnen angezeigten Erscheinungen, Stürme, Trockenheit u. s. f. zu erklären. Ideler zu Meteor. I, 396 bemerkt übrigens, dass sich diese Vorstellung über die Kometen bei den berühmtesten Astronomen bis auf Newton herunter erhielt.

8) Ebd. c. 8, besonders 346, b, 6 ff., wo auch der Versuch gemacht ist, die Gestalt und das Aussehen der Milchstrasse von dieser Voraussetzung aus im einzelnen zu erklären.

die aufwärtssteigenden Dünste kühlen sich in der Höhe wieder ab, indem ihr Wärmestoff theils in die Feuersphäre entweicht, theils durch die Kälte der höheren Luft [1]) bewältigt wird, sie verdichten sich, verwandeln sich aus Luft in Wasser [2]), und fallen wieder zur Erde. Auf diese Weise bildet sich ein Strom aus Luft und Wasser, der sich im Kreise auf- und abwärts bewegt: steht die Sonne in der Nähe, so steigt der Luftstrom, die feuchte Ausdünstung, aufwärts, entfernt sie sich, so rinnt der Wasserstrom herab [3]). Aus diesem Hergang sucht nun Aristoteles zunächst Wolken und Nebel [4]), Thau, Reif, Regen, Schnee und Hagel [5]) zu erklären. Ebendamit bringt er weiter die Natur und Entstehung der Flüsse [6]) und des Meeres [7]) in Verbindung; jene sollen | theils aus den atmosphärischen Niederschlägen, theils auch durch eine im Innern der Erde vorgehende Umwandlung von Dünsten in Wasser entstehen; das Meer, als Ganzes so wenig, wie die Welt selbst, entstanden, gibt doch immer einen Theil seines Inhalts in Dunstform ab, welcher ihm durch die Flüsse wieder ersetzt wird, nachdem er sich in der Atmosphäre auf's neue in Wasser verwandelt und als solches niedergeschlagen hat; sein bitterer und salziger Geschmack rührt von erdigen Bestandtheilen her, welche durch Verbrennung bitter geworden sind: wenn sich nämlich trockene Dünste aus der Erde entwickeln, so ist diess eine Verwandlung von Erde in Feuer, eine Verbrennung; in jenen Dünsten wird daher verbrannte Erde mit in die Höhe geführt, welche sofort dem Regen- und Flusswasser beigemischt ist, und vermöge ihrer Schwere bei der Verdunstung des Meers in diesem zurückbleibt. Die trockene Ausdünstung ist der Entstehungsgrund der Winde, wie die feuchte der des Regens; aus der unteren Luft, in der beide gemischt sind, steigen

1) Für welche Meteor. I, 3. 340, a, 26 den Grund angibt.

2) Wenn die Luft abgekühlt wird, erhalten wir statt des Feuchten und Warmen, was die Luft ist, Feuchtes und Kaltes, oder Wasser; s. o. S. 445.

3) Meteor. I, 9.

4) A. a. O. 346, b, 32.

5) A. a. O. I, 10—12.

6) I, 13. 349, b, 2 — c. 14, Schl. Dabei eine Uebersicht der bedeutendsten Flüsse und ihrer Quellen. Kap. 14 wird später noch berührt werden.

7) II, 1—3.

die trockenen Dünste in die Höhe und werden hier durch den Umschwung der oberen Regionen herumgeführt; durch dieses Ausscheiden der wärmeren Stoffe erkälten sich die zurückbleibenden feuchten und verdichten sich zu Regen; indem sich diese Erkältung auf die in der höheren Luftschicht strömenden warmen Dünste fortpflanzt, stürzen sie als Winde zur Erde herab [1]). Der Wechsel von Wind und Regen beruht mithin auf dem Hin- und Herwogen der feuchten und trockenen Dünste, welche beständig gegen einander ihren Ort wechseln [2]). Dunstmassen, die als Winde in's Innere der Erde eindringen, erzeugen die Erdbeben [3]). Aehnlichen Ursprungs ist Donner und Blitz, Wirbel- und Gluthwinde [4]); wogegen der Hof um Sonne und Mond, der Regenbogen, die Nebensonnen und die lichten | Streifen in den Wolken [5]) aus der Abspieglung des Lichts in feuchten Dünsten und Wasser zu erklären sind. In der Erde selbst entstehen aus trockenen Dünsten die Steine und die übrigen nicht schmelzbaren Mineralien, aus feuchten, indem sich diese verhärten, ehe sie in Wasser übergehen, die Metalle [6]).

Eine eingehendere Besprechung dieser Körper wird am Schlusse des dritten Buchs der Meteorologie verheissen; das vierte jedoch, nicht unmittelbar hieran sich anschliessend [7]), nimmt einen neuen Anlauf. Indem es von den vier elementarischen Grundbestimmungen das Warme und Kalte als wirkende, das Trockene und Feuchte als leidende Principien sich gegenüberstellt [8]), fasst es zuerst jene, dann diese in ihren einzelnen Erscheinungen in's

1) I, 13. 349, a, 12 ff. II, 4—6, besonders c. 4, wo auch weiteres über diesen Gegenstand, und dazu IDELER I, 541 ff. Vgl. auch Meteor. I, 3. 341, a, 1. Probl. XXVI, 26.

2) Ueber diese ἀντιπερίστασις, welche bei Aristoteles überhaupt, wie früher bei Plato (s. 1. Abth. 679 f. 730, 3), und später bei den Stoikern (III, a, 165, 3. 173, 3), in der Naturlehre eine grosse Rolle spielt, s. m. auch Meteor. I, 12. 348, b, 2. De somno 3. 457, b, 2.

3) A. a. O. II, 7. 8. Eine Zusammenstellung der im Alterthum vorkommenden Hypothesen über die Erdbeben gibt IDELER z. d. St. 582 ff.

4) II, 9. III, 1.

5) Ueber diese Erscheinungen handelt Meteor. III, 2—6.

6) Meteor. III, 6. 7. 378, a, 15 ff.

7) Vgl. S. 472.

8) S. o. 442, 2.

Auge. Von der Wärme und Kälte wird einerseits die Erzeugung andererseits die Verwesung hergeleitet [1]): zur Erzeugung kommt es, wenn sie im richtigen Verhältniss auf die einem Wesen zu Grunde liegenden Stoffe einwirkend diese Stoffe vollständig bewältigen [2]); zur Verwesung, wenn den feuchten Bestandtheilen eines Wesens durch eine äussere Wärme ihre eigene Wärme entzogen wird, denn in Folge davon verlieren sie ihre Form und Bestimmtheit [3]). Entsprechende Vorgänge ohne Entstehung und Untergang sind das Kochen, Reifen, Sieden, Rösten | u. s. w. [4]). Unter den leidenden Principien ist das Feuchte das Leichtzubestimmende, das Trockene das Schwerzubestimmende; jenes vermittelt daher für dieses die Bestimmungen, die es annimmt, und keines von beiden kann ohne das andere sein, vielmehr sind beide, und ebendamit auch die zwei Elemente, deren Grundeigenschaften sie sind, in allen Körpern vereinigt [5]). Aus dieser

1) Meteor. IV, 1. 378, b, 28: *πρῶτον μὲν οὖν καθόλου ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ ἡ φυσικὴ μεταβολὴ τούτων τῶν δυνάμεών ἐστιν ἔργον καὶ ἡ ἀντικειμένη φθορὰ κατὰ φύσιν.*

2) A. a. O. Z. 31: *ἔστι δ᾽ ἡ ἁπλῆ καὶ φυσικὴ γένεσις μεταβολὴ ὑπὸ τούτων τῶν δυνάμεων, ὅταν ἔχωσι λόγον, ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ἑκάστῃ φύσει· αὗται δ᾽* [die *ὕλη*] *εἰσὶν αἱ εἰρημέναι δυνάμεις παθητικαί. γεννῶσι δὲ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν κρατοῦντα τῆς ὕλης.*

3) A. a. O. 379, a, 2: *ὅταν δὲ μὴ κρατῇ, κατὰ μέρος μὲν μώλυσις καὶ ἀπεψία γίνεται, τῇ δ᾽ ἁπλῇ γενέσει ἐναντίον μάλιστα κοινὸν σῆψις. πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν φθορὰ εἰς τοῦθ᾽ ὁδός ἐστιν.* Z. 16: *σῆψις δ᾽ ἐστὶ φθορὰ τῆς ἐν ἑκάστῳ ὑγρῷ οἰκείας καὶ κατὰ φύσιν θερμότητος ὑπ᾽ ἀλλοτρίας θερμότητος· αὕτη δ᾽ ἐστὶν ἡ τοῦ περιέχοντος.* Die Verwesung könne insofern auch als gemeinsame Wirkung der *ψυχρότης οἰκεία* und *θερμότης ἀλλοτρία* bezeichnet werden. Durch das Feuchte ist sie aber (nach Z. 8 ff.) vermittelt, weil alle Erzeugung darin besteht, dass Trockenes mittelst des Feuchten (des *εὐόριστον* s. o. 442, 1) durch die wirkenden Kräfte bestimmt wird; die Zerstörung tritt ein *ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον.*

4) Die *πέψις, πέπανσις, ἕψις, ὄπτησις* als Wirkungen der Wärme, die *ἀπεψία, ὠμότης, μώλυσις, στάτευσις* als Wirkungen der Kälte. M. s. hierüber Meteor. IV, 2 f.

5) A. a. O. c. 4: *εἰσὶ δ᾽ αἱ μὲν ἀρχαὶ τῶν σωμάτων αἱ παθητικαὶ ὑγρὸν καὶ ξηρόν . . . ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ τὸ μὲν ὑγρὸν εὐόριστον, τὸ δὲ ξηρὸν δυσόριστον* (s. o. 442, 1), *ὅμοιόν τι τῷ ὄψῳ καὶ τοῖς ἡδύσμασι πρὸς ἄλληλα πάσχουσιν· τὸ γὰρ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ αἴτιον τοῦ ὁρίζεσθαι . . . καὶ διὰ τοῦτο ἐξ ἀμφοῖν ἐστὶ τὸ ὡρισμένον σῶμα. λέγεται δὲ τῶν στοιχείων ἰδιαίτατα*

Verbindung geht weiter der Gegensatz des Harten und Weichen hervor[1]). Jeder Körper ferner, der an sich selbst eine bestimmte Form hat[2]), muss starr sein, und jedes Erstarren ist ein Trocknen[3]); wesshalb denn hier von der Natur und den Arten des Trocknens, Schmelzens und Erstarrens und von den diesen Vorgängen unterworfenen Stoffen gehandelt wird[4]). Aus Erde und Wasser sind durch den Einfluss der Wärme und Kälte die gleichtheiligen Körper gebildet[5]), deren Eigenschaften | und Bestandtheile sofort besprochen werden[6]). Mit der Bemerkung, dass die gleichtheiligen Körper den ungleichtheiligen zum Stoff

ξηροῦ μὲν γῆ, ὑγροῦ δὲ ὕδωρ (s. o. 444, 3). *διὰ ταῦτα ἅπαντα τὰ ὡρισμένα σώματα ἐνταῦθα* (dieser Beisatz, weil es von der ätherischen Region nicht gilt) *οὐκ ἄνευ γῆς καὶ ὕδατος*.

1) A. a. O. 382, a, 8 ff. c. 5. Anf.

2) *τὸ ὡρισμένον σῶμα οἰκείῳ ὅρῳ* (worüber auch S. 442, 1 z. vgl.), im Unterschied von dem, was seine Form von aussenher erhält, wie etwa Wasser durch das Gefäss.

3) A. a. O. c. 5, Anf.

4) A. a. O. c. 5—7.

5) A. a. O. c. 8, Anf. c. 10. 388, a, 20 ff. Ueber den Begriff des Gleichtheiligen vgl. m. Bd. I, 879, 2. Gleichtheilig (*ὁμοιομερῆ*) sind im allgemeinen solche Körper, die aus einerlei Stoff bestehen, gleichviel ob dieser Stoff ein elementarischer oder ein durch Mischung entstandener ist, im engeren Sinne die letzteren: dem Gleichtheiligen steht das Ungleichtheilige (*ἀνομοιομερὲς*), das aus verschiedenartigen Stoffen mechanisch Zusammengesetzte, entgegen, zu dem insbesondere die organischen Körper gehören. M. s. ausser den a. a. O. beigebrachten Stellen noch Meteor. IV, 10. 388, a, 13. c. 12, Anf. De an. I, 5. 411, a, 16—21 vgl. b, 24 ff., wo für *ὁμοιομερὴς* auch *ὁμοειδὴς* und genauer *τὸ ὅλον τοῖς μορίοις ὁμοειδὲς* steht, part. an. II, 9. 655, b, 21, wo *ὁμοιομερῆ* durch *συνώνυμα τοῖς ὅλοις τὰ μέρη* erklärt wird; Ind. arist. u. d. W. Nach Philop. unterschied Arist. schon in seinem Eudemus das Elementarische, Gleichtheilige und Organische; dieser sagt nämlich in einem Auszug aus einer Stelle dieses Gesprächs (Ar. Fr. 1482, a, 10 vgl. unten S. 482): *ἀσυμμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νόσος . . τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθένεια . . τῶν ὀργανικῶν τὸ αἶσχος*. Vielleicht sind aber diese Worte eine von dem Berichterstatter eingeschobene Erläuterung.

6) A. a. O. c. 8—11. Im besondern handelt c. 8 f. von dem Erstarren durch Wärme und Kälte, dem Schmelzen durch Wärme und Feuchtigkeit, der Erweichung, Biegung, Dehnung, dem Zerbrechen, Zerstossen, Zerspalten u. dgl.; c. 10 f. von den elementarischen Bestandtheilen der gleichtheiligen Körper und den Eigenschaften, an denen man sie erkennen kann. Genaueres über den letzteren Gegenstand bei Meyer Arist. Thierkunde 416 ff.

dienen, und dass die Zweckbeziehung der Naturerzeugnisse in diesen stärker hervortrete, als in jenen[1]), macht Aristoteles den Uebergang zu den ausführlichen Untersuchungen über die lebenden Wesen. Der Sache nach gehört aber zu dem in der Meteorologie abgehandelten Theile der Physik auch noch alles das, was in späteren Schriften über die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, über Licht, Farben, Töne, Gerüche u. s. w. gesagt ist. Ich begnüge mich, diese Erörterungen hier kurz zu berühren[2]), indem ich | mich im übrigen mit dem Philosophen der organischen Natur zuwende.

1) A. a. O. c. 12.

2) Ueber das Licht äussert sich Aristoteles De an. II, 7. 418, b, 3 ff. De sensu c. 3. 439, a, 18 ff. dahin: Die Durchsichtigkeit (*τὸ διαφανὲς*) sei eine gemeinsame Eigenschaft (*κοινὴ φύσις καὶ δύναμις*) vieler Körper, die ihnen unabtrennbar von ihren übrigen Eigenschaften (*οὐ χωριστὴ*) zukomme. Die Wirksamkeit dieser Eigenschaft (*ἡ τούτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανὲς — ἡ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς* 418, b, 9. 419, a, 10), gleichsam die Farbe des Durchsichtigen, sei das Licht; diese Wirksamkeit werde aber durch das Feuer oder den Aether (*ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα*) hervorgerufen, wesshalb das Licht auch als *πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ* definirt wird. Dabei widerspricht Arist. (De an. 418, b, 20. De sensu c. 6. 446, a, 25 ff.) ausdrücklich der empedokleïschen Annahme, dass sich das Licht vom Himmel zur Erde bewege, weil man diese Bewegung auf so ungeheure Entfernungen doch wahrnehmen müsste. Es soll zwar durch Bewegung entstehen (s. o. 468 f.), aber es selbst soll nicht in einer Bewegung, sondern in einem bestimmten Zustand bestehen, der in Folge einer qualitativen Veränderung (*ἀλλοίωσις*) in einer ganzen Masse gleichzeitig eintrete, wie beim Gefrieren (De sensu a. a. O. 446, b, 27 ff.); zugleich wird aber doch auch behauptet, das Sehen erfolge mittelst einer vom Gegenstand zum Auge durch das durchsichtige Medium sich fortpflanzenden Bewegung (De an. II, 7. 419, a, 9. 13. III, 1. 424, b, 29. c. 12. 435, a, 5. De sensu 2. 438, b, 3), was jedenfalls ungenau ist, wenn nur eine momentane Veränderung dieses Mediums gemeint ist. Was in dem Durchsichtigen selbst durch seine Anwesenheit Licht, durch seine Abwesenheit Dunkel erzeugt, das erzeugt an der Grenze des Durchsichtigen die Farbe. Alle Farbe nämlich hat ihren Sitz an der Oberfläche der Körper, und sie kommt daher nur solchen Körpern zu, welche eine bestimmte Begrenzung haben: wie das Licht *ἐν ἀορίστῳ τῷ διαφανεῖ* ist (De sensu c. 3. 439, a, 26), so ist die Farbe (ebd. 439, b, 11) *τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὡρισμένῳ πέρας*. Dem Lichten und Dunkeln entspricht an der Oberfläche der Körper das Weisse und Schwarze (439, b, 16). Aus diesen Grundfarben entstehen die übrigen nicht als ein blos mechanisches Gemenge kleinster Theile, auch nicht blos

dadurch, dass sie durch einander durchscheinen, sondern zugleich auch durch eine wirkliche Mischung, in dem S. 420 besprochenen Sinne. Stehen hiebei das Schwarze und Weisse in einfachen Zahlenverhältnissen, so entstehen reine, andernfalls unreine Farben. Mit Einschluss von weiss und schwarz zählt A. sieben Grundfarben. (A. a. O. 439, b, 18 bis zum Schluss des Kap., c. 6. 445, b, 20 ff. c. 4. 442, a, 19 ff. vgl. De an. II, 7, Anf. ebd. 419, a, 1 ff. Meteor. III, 4. 373, b, 32 ff. I, 5. 342, b, 4. Von theilweise anderen Voraussetzungen geht die Schrift von den Farben aus; vgl. Prantl Arist. über die Farben S. 84. 107 ff.; 115. 142 f., der S. 86—159 die aristotelische Farbenlehre nach den verschiedensten Seiten hin mit erschöpfender Ausführlichkeit behandelt, auch Bäumker Arist. Lehre v. d. Sinnesvermögen (1877) S. 21 ff. — Der Ton ist eine durch den Zusammenstoss fester Körper entstehende Bewegung, welche sich durch das Medium der Luft fortpflanzt (zur Bezeichnung dieses Mittels bedienten sich Theophrast und andere Peripatetiker des nach Analogie von *διαφανὴς* neugebildeten Wortes *διηχὲς*, ebenso für das Mittel zur Fortpflanzung der Gerüche. des Wortes *δίοσμος*, Philop. De an. L, 4, u. vgl. ebd. M, 8, o. 10, o.;) hoch sind die Töne, welche das Gehör in kurzer Zeit stark bewegen, also die schnellen, tief die, welche es in längerer Zeit schwach bewegen, die langsamen. (De an. II, 8. 419, b, 4—420, b, 5). Körper, die in andern befestigt sind, und von ihnen herumgetragen werden, wie die Gestirne, bringen durch ihre Bewegung keinen Ton hervor (De coelo II, 9. 291, a, 9 ff.). — Gegenstand des Geruchs sind trockene Stoffe, die im Feuchten, d. h. in Wasser oder Luft aufgelöst sind (*ἔγχυμος ξηρότης* 443, a, 1. b, 4; die frühere vorläufige Bezeichnung der *ὀσμὴ* als *καπνώδης ἀναθυμίασις*, De sensu 2. 438, b, 24, wird ebd. c. 5. 443, a, 21 bestritten), und durch diese Mittel wahrgenommen werden (De sensu c. 5. 442, b, 27—443, b, 16. De an. II, 9. 421, a, 26 ff. 422, a, 6; vgl. Bäumker 28 f.); ebenso hat es der Geschmack mit einer Verbindung von trockenen oder erdigen Stoffen mit Feuchtem zu thun, nur dass das letztere hier nicht Wasser und Luft, sondern allein das Wasser ist; sein Gegenstand sind nämlich die *χυμοὶ*, der *χυμὸς* aber ist *τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τοῦ εἰρημένου ξηροῦ* (nämlich *του τροφίμου ξηροῦ*) *πάθος ἐν τῷ ὑγρῷ, τῆς γεύσεως τῆς κατὰ δύναμιν ἀλλοιωτικὸν εἰς ἐνέργειαν* (eine Beschaffenheit, welche in unserem Geschmacksvermögen einen wirklichen Geschmack erzeugt 441, b, 19), *τοῦ τροφίμου ξηροῦ πάθος ἢ στέρησις* (a. a. O. Z. 24). Wie die Farben eine Mischung von Weiss und Schwarz sind, so sind alle Geschmäcke (das *λιπαρὸν* und *ἁλμυρὸν*, *δριμὺ* und *αὐστηρὸν*, *στρυφνὸν* und *ὀξὺ*) eine Mischung von Süssem und Bitterem; stehen diese Bestandtheile jener Mischung in einem bestimmten Zahlenverhältniss, so ergeben sich angenehme, andernfalls unangenehme Geschmäcke (De sensu c. 4. De an. II, 10. Bäumk. 32 f.) — so dass also das von den Pythagoreern für den Einklang und Missklang der Töne entdeckte Gesetz der in Zahlen bestimmbaren Verhältnisse nicht blos auf die Farben, sondern selbst auf die Gegenstände des Geschmackssinns, die *χυμοὶ*, angewandt wird; Aristoteles vergleicht

9. Fortsetzung. C. Die lebenden Wesen.

1. Die Seele und das Leben.

| Was die lebenden Wesen von allen anderen unterscheidet, ist die Seele 1). Alles Leben besteht nämlich in der Kraft der Selbstbewegung 2), in der Fähigkeit eines Wesens, durch sich selbst eine Veränderung in sich hervorzubringen, sollte sich auch diese, wie bei den Pflanzen, auf Ernährung, Wachsthum und Abnahme beschränken 3). Jede Bewegung setzt aber zweierlei voraus, ein Bewegendes und ein Bewegtes, die Form und den Stoff, und wo ein Ding sich selbst bewegt, da muss diese Zweiheit in ihm selbst sein 4). Alles Lebendige ist daher nothwendig ein zusammengesetztes: wenn das stoffliche und bewegte an ihm sein Leib ist, so muss die Form, von welcher die Bewegung

De sensu 4. 442, a, 19 ff. c. 7. 448, a, 15 sieben Hauptgeschmäcke den sieben Grundfarben. Weitere Untersuchungen über die *χυμοὶ* spart er De sensu c. 4, Schl. der *φυσιολογία περὶ τῶν φυτῶν* auf. Ueber seine angebliche Schrift *π. Χυμῶν* vgl. m. S. 89 unt. — Gegenstand des Tastsinns sind alle jene allgemeinen Eigenschaften der Körper (De an. II, 11. 422, b, 25. 423, b, 26), die schliesslich auf die elementarischen Grundgegensätze (oben S. 441) zurückführen, wesshalb hier nichts besonderes darüber anzuführen ist.

1) De an I, 1. 407, a, 4: die Untersuchung über die Seele ist vom höchsten Werth für die Wissenschaft, *μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων* [*ἡ ψυχή*].

2) Ebd. II, 1. 412, b, 16 vgl. a, 27 s. u. 481, 2.

3) Ebd. II, 2. 413, a, 20: *λέγομεν οὖν . . . διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις. διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν· φαίνεται γὰρ ἐν αὑτοῖς ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι᾽ ἧς αὔξησίν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι . . . οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς.* Da diese unterste Form des Lebens überall vorkommt, wo sich die höhere findet (s. u.), kann sie auch als das allgemeine Unterscheidungsmerkmal des Lebendigen behandelt werden; a. a. O. c. 1. 412, a, 13: *τῶν δὲ φυσικῶν* [sc. *σωμάτων*] *τὰ μὲν ἔχει ζωὴν τὰ δ᾽ οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι᾽ αὑτοῦ* [*αὐτοῦ*] *τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.* Dagegen drückt es nur die herrschende Annahme, nicht die genauere aristotelische Bestimmung aus, wenn wir De an. I, 2. 403, b, 25 lesen: *τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.*

4) S. o. S. 353.

ausgeht, ein eigenes vom Leibe | verschiedenes Wesen sein [1]). Das gleiche Wesen wird aber auch sein Endzweck sein, wie ja überhaupt die Form an sich von der bewegenden und der Endursache nicht verschieden ist [2]). Sofern nun die Form als bewegende Kraft wirkt, nennt sie Aristoteles Entelechie [3]), und somit definirt er die Seele als die Entelechie und näher als die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, welcher die Fähigkeit hat, zu leben [4]). Dieses hinwiederum gilt nur von dem organischen oder von dem Körper, dessen Theile auf einen bestimmten Zweck bezogen sind und einer bestimmten Thätigkeit

1) De an. II, 1. 412, a, 15: *ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ᾽ οὕτως ὡς συνθέτη· ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ σῶμα τοιόνδε·* (Trendelenburg: *σῶμα καὶ τοιονδί;* Torstrik: *καὶ σ. τοιόνδε*), *ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή. οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ᾽ ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ᾽ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* Part. an. I, 1. 641, a, 14—32. gen. an. II, 4. 738, b, 26. Metaph. VIII, 3. 1043, a, 35. Schon im Eudemus hatte Arist. die Seele als *εἶδός τι* bezeichnet; s. S. 60.

2) De an. II, 4. 415, b, 7, wo nach dem S. 328, 1 angeführten Z. 12 fortgefahren wird: *ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία* [sc. *αἰτία ἐστὶν ἡ ψυχὴ*] *δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. φανερὸν δ᾽ ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ φύσις, καὶ τοῦτ᾽ ἔστιν αὐτῇ τέλος. τοιοῦτον δ᾽ ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ καὶ (?) κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα . . . ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα.* Dass die Seele bewegende Ursache ist, wie diess im folgenden gezeigt wird, versteht sich ohnedem. Part. an. I, 1. 641, a, 25: die *οὐσία* ist sowohl bewegende als Endursache; *τοιοῦτον δὲ τοῦ ζῴου ἤτοι πᾶσα ἡ ψυχὴ ἢ μέρος τι αὐτῆς.*

3) Vgl. S. 350.

4) De an. II, 1 fährt Arist. fort: *ἡ δ᾽ οὐσία ἐντελέχεια* (die Form ist die bewegende Kraft). *τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.* Der Ausdruck „Entelechie“ habe nun einen doppelten Sinn: man verstehe darunter bald die wirksame Kraft, bald die Thätigkeit selbst (das stehende Beispiel für die erste Bedeutung ist die *ἐπιστήμη*, für die zweite das *θεωρεῖν*; s. a. a. O. Metaph. IX, 6. 1048, a, 34. Phys. VIII, 4. 255, a, 33. De sensu 4. 441, b, 22. gen. an. II, 1. 735, a, 9. Trendelenburg De an. 314 f. Bonitz Arist. Metaph. II, 394). Die Seele könne aber nur in dem ersten Sinn (dem der Kraft) Entelechie genannt werden, da sie ja auch im Schlaf vorhanden sei; und eben diess soll nun der Beisatz *πρώτη* ausdrücken, wenn es Z. 27 heisst: *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*, denn die Kraft ist immer früher als die Thätigkeit.

als Werkzeuge dienen[1]): | die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers[2]). Von jenem höheren Theil der Seele freilich, welcher im menschlichen Geiste zu den anderen hinzutritt, kann diese Bestimmung nicht gelten; aber mit diesem soll es auch die Naturwissenschaft gar nicht zu thun haben, da er vielmehr Gegenstand der ersten Philosophie sei[3]).

Sofern nun die Seele die Form und die Bewegerin des Körpers ist, muss sie selbst unkörperlicher Natur sein[4]); und in-

1) Arist. fährt a. a. O. Z. 28 fort: *τοιοῦτο δὲ* [sc. *δυνάμει ζωὴν ἔχον*], *ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν*, indem er beifügt, auch die Theile der Pflanzen seien Organe, nur sehr einfache (vgl. part. an. II, 10. 655, b, 37). Ueber den Begriff des Organischen vgl. m. was Trendelenburg z. d. St. anführt: part. an. I, 1. 642, a, 9: wie das Beil hart sein muss, um seinen Zweck zu erfüllen, *οὕτως καὶ ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον (ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον) ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδί, εἰ ἐκεῖνο ἔσται.* Ebd. I, 5. 645, b, 14: *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους.* Wie die Säge um des Sägens willen da ist, so ist *τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.* Ebd. II, 1. 646, b, 10 ff.: von den Bestandtheilen der lebenden Wesen sind die einen gleichtheilig, die andern ungleichtheilig (s. o. 476, 5); jene sind aber um dieser willen vorhanden; *ἐκείνων* [sc. *τῶν ἀνομοιομερῶν*] *γὰρ ἔργα καὶ πράξεις εἰσίν . . . διόπερ ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων* u. s. w. *συνεστήκασι τὰ ὀργανικὰ τῶν μορίων.* Ebd. II, 10. 655, b, 37: die Pflanzen haben nur wenige ungleichtheilige Bestandtheile; *πρὸς γὰρ ὀλίγας πράξεις ὀλίγων ὀργάνων ἡ χρῆσις.* Organische Theile des Leibes heissen daher diejenigen, welche zu einer bestimmten Verrichtung dienen; so steht z. B. gen. an. II, 4. 739, b, 14: *τοῖς ὀργανικοῖς πρὸς τὴν συνουσίαν μορίοις.* ingr. an. 4. 705, b, 22: *ὅσα μὲν γὰρ ὀργανικοῖς μέρεσι χρώμενα (λέγω δ' οἷον ποσὶν ἢ πτέρυξιν ἢ τινι ἄλλῳ τοιούτῳ) τὴν εἰρημένην μεταβολὴν* (die Ortsveränderung) *ποιεῖται . . . ὅσα δὲ μὴ τοιούτοις μορίοις, αὐτῷ δὲ τῷ σώματι διαλήψεις ποιούμενα προέρχεται.* Irgendwelchen Thätigkeiten dienen aber alle Theile eines lebendigen Leibes.

2) De an. II, 1. 412, b, 4: *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.* Das gleiche besagt der Ausdruck Z. 9 ff.: sie sei der *λόγος* (oder die *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*) *σώματος φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.*

3) M. s. hierüber part. an. II, 1. 641, a, 17 — b, 10 vgl. De an. I, 1. 403, a, 27. b, 9 ff. II, 2. 413, b, 24.

4) S. o. 480, 1. De juvent. 1. 467, b, 14: *δῆλον ὅτι οὐχ οἷόν τ' εἶναι σῶμα τὴν οὐσίαν αὐτῆς* [*τῆς ψυχῆς*], *ἀλλ' ὅμως ὅτι γ' ἔν τινι τοῦ σώματος ὑπάρχει μορίῳ, φανερόν.*

sofern widerspricht Aristoteles den Annahmen, welche sie seiner Ansicht nach zu etwas stoffartigem machen würden. Sie ist nicht dasjenige, was sich selbst bewegt, wie Plato gewollt hatte, denn dann wäre sie | auch ein Bewegtes, alles Bewegte aber ist im Raume[1]). Sie ist nicht die Harmonie ihres Leibes[2]), denn diese Harmonie müsste entweder eine Verbindung von Stoffen oder ein Mischungsverhältniss sein, die Seele aber ist keines von beiden; der Begriff der Harmonie passt eher auf körperliche Zustände, wie die Gesundheit, als auf die Seele[3]). Sie ist nicht eine sich selbst bewegende Zahl, denn sie bewegt sich überhaupt nicht, und wenn sie eine Zahl ist, ganz gewiss nicht[4]). Sie ist nicht ein bestimmter Stoff, wie Demokrit, und nicht eine Mischung aller Stoffe, wie Empedokles annahm[5]); denn wenn sie ein Stoff wäre, könnte sie nicht durch den ganzen Leib verbreitet sein[6]), da nicht zwei Körper in demselben Raum sein

1) De an. I, 3. 404, a, 21. c. 4. 408, a, 30 ff. Die weiteren Gründe, welche hier jener Bestimmung entgegengehalten werden, muss ich übergehen; über die platonische Weltseele s. m. S. 422, 5.

2) M. vgl. über diese Annahme Bd. I, 413.

3) De an. I, 4, Anf. — 408, a, 30, wo diess noch mit weiteren Gründen belegt wird. Vgl. Philop. De an. E, 2, m. (Ar. Fr. 41): *κέχρηται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης . . . ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ διαλόγῳ δύο ἐπιχειρήσεσι ταύταις. μιᾷ μὲν οὕτως· τῇ ἁρμονίᾳ, φησὶν, ἐστί τι ἐναντίον, ἡ ἀναρμοστία· τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία ἐστίν· . . . δευτέρα δέ· τῇ ἁρμονίᾳ, φησὶ, τοῦ σώματος ἐναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία τοῦ σώματος· ἀναρμοστία δὲ τοῦ ἐμψύχου σώματος νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος. ὧν τὸ μὲν ἀσυμμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νόσος, τὸ δὲ τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθένεια, τὸ δὲ τῶν ὀργανικῶν τὸ αἶσχος.* (Hierüber s. m. jedoch S. 476, 5) *εἰ τοίνυν ἡ ἀναρμοστία νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος, ἡ ἁρμονία ἄρα ὑγεία καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος. ψυχὴ δὲ οὐδέν ἐστι τούτων, οὔτε ὑγεία φημὶ οὔτε ἰσχὺς οὔτε κάλλος· ψυχὴν γὰρ εἶχεν καὶ ὁ Θερσίτης αἴσχιστος ὤν. οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἁρμονία. καὶ ταῦτα μὲν ἐν ἐκείνοις.* Auch Themist. De an. 44 Sp. Simpl. De an. 14, a, o. und Olympiodor in Phäd. S. 142 erwähnen dieser Ausführung des Eudemus.

4) A. a. O. 408, b, 32 ff. vgl. 1. Abth. 871, 2.

5) M. s. über die erste von diesen Annahmen De an. I, 5, Anf. c. 3. 406, b, 15 ff. c. 2. 403, b, 28 und Bd. I, 807 f.; über die zweite De an. I, 5. 409, b, 23 ff. c. 2. 404, b, 8. Bd. I, 725. Ich gebe auch hier von den vielen Einwürfen gegen Empedokles nur Einen.

6) Dieses selbst erhellt wenigstens in Betreff der ernährenden und empfindenden Seele aus der Thatsache, dass das Leben in allen Theilen

können, und wenn die Seele alle Stoffe in sich haben müsste, um alle wahrnehmen zu können, so müsste sie ebensogut auch alle Stoffverbindungen in sich haben, um diese zu erkennen. Sie ist nicht mit der Luft zu verwechseln, die wir einathmen, denn nicht alles Lebendige athmet[1]; sie ist nicht allen Stoffen beigemischt[2], denn die | einfachen Körper sind keine lebenden Wesen. Die Seele ist also überhaupt nichts körperliches, und es können ihr keine Bestimmungen beigelegt werden, welche nur dem Körperlichen zukommen. Ebensowenig ist sie aber ohne Körper[3]; Aristoteles bemüht sich vielmehr, sogar einen bestimmten Stoff aufzuzeigen, in dem sie zunächst ihren Sitz habe, und mit dem sie bei der Zeugung von einem Wesen zum anderen übergehe. Er bezeichnet denselben bald als das Warme (*θερμὸν*) bald als das Pneuma, und beschreibt ihn als etwas dem Aether verwandtes, von edlerer Natur, als die vier Elemente; weiss uns aber freilich über seine eigentliche Beschaffenheit durchaus keine klare und mit den sonstigen Voraussetzungen seiner Physik übereinstimmende Auskunft zu geben[4]. Das

zerschnittener Pflanzen und Thiere auf die gleiche Weise fortdauert, so weit die organischen Bedingungen hiefür vorhanden sind; De an. I, 5. 411, b, 19. II, 2. 413, b, 13 vgl. I, 4. 409, a, 9. longit. v. 6. 467, a, 18. juv. et sen. 2. 468, b, 2 ff.

1) De an. I, 5. 410, b, 27.

2) Arist. findet diese Annahme schon bei Thales, hauptsächlich aber bei Diogenes von Apollonia und Heraklit; vgl. De an. I, 5. 411, a, 7 ff. und dazu c. 2. 405, a, 19 ff. und unsern 1. Bd. S. 178, 2. 238. 240. 587, 2. 642 f.

3) De an. II, 1. 413, a, 4: *ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.* Vgl. gen. an. II, 3. 736, b, 22 ff. 737, a, 7 ff. und S. 481, 4. 486, 1.

4) Die Hauptstelle über diesen Gegenstand findet sich gen. an. II, 3. 736, b, 29: *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ.* Nicht das Feuer, sondern die Wärme, sei es nun die der Sonne oder die Lebenswärme der Thiere, erzeuge Lebendiges. *τὸ δὲ τῆς*

Richtige ist daher nur, dass die | Seele die Form ihres Körpers ist, denn die Form ist weder ohne | den Stoff, dem sie zukommt,

γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σπέρμα (wofür mit Wimmer σῶμα zu setzen ist) τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ πνευματώδη. Da hier der Stoff, in welchem die Seele zunächst ihren Sitz hat, von den Elementen ausdrücklich unterschieden, und mit dem Stoff der Gestirne verglichen wird, lag es nahe, bei demselben an den Aether zu denken, welcher anderswo (s. o. 437, 7. 439, 1.) fast mit denselben Worten beschrieben wird. Dem steht indessen im Wege, dass der Aether so wenig warm als kalt ist, und dass er, als das Element der wandellosen und kreisförmigen Bewegung, in den Gegensatz der irdischen Elemente und den Wechsel des Entstehens und Vergehens nicht eintreten kann (s. o. 435 f. 468, 5 und die eingehende Erörterung Meyer's Arist. Thierk. 409 ff.); und selbst wenn man ihn (mit Kampe Erkenntnissth. d. Ar. 23), gestützt auf De coelo I, 2. 269, a, 7 (worüber jedoch S. 436, 1 zu vgl.), auf einem gewaltsamen Wege in den Keim des Organismus kommen lassen wollte, bliebe die Frage unbeantwortet, wie man sich diesen Vorgang erklären und wie sich mit der Unveränderlichkeit des Aethers (worüber S. 437) die Entwicklung vertragen soll, welche wir dem σπέρμα τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς jedenfalls zuschreiben müssen, wenn auch das διαλύεσθαι nicht von ihm selbst, sondern nur von der γονὴ ausgesagt wird. Auch wird ja jener Stoff nicht als Aether bezeichnet, sondern mit dem Aether nur verglichen, und sonst wird nie von einem ätherischen Stoff im Körper, sondern immer nur von der Lebenswärme und Lebensluft gesprochen. So De vita 4. 469, b, 6: πάντα δὲ τὰ μόρια καὶ πᾶν τὸ σῶμα τῶν ζῴων ἔχει τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικήν· daher die Wärme des Lebendigen, die Kälte des Leichnams. ἀναγκαῖον δὴ ταύτης τὴν ἀρχὴν τῆς θερμότητος ἐν τῇ καρδίᾳ τοῖς ἐναίμοις εἶναι, τοῖς δ' ἀναίμοις ἐν τῷ ἀνάλογον· ἐργάζεται γὰρ καὶ πέττει τῷ φυσικῷ θερμῷ τὴν τροφὴν πάντα, μάλιστα δὲ τὸ κυριώτατον. Mit der Erkaltung des Herzens erlischt desshalb das Leben, διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν τῆς θερμότητος ἠρτῆσθαι πᾶσι, καὶ τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἐμπεπυρευμένης ἐν τοῖς μορίοις τούτοις (das Herz ist gleichsam der Heerd, auf welchem das Seelenfeuer brennt) . . . ἀνάγκη τοίνυν ἅμα τό τε ζῆν ὑπάρχειν καὶ τὴν τοῦ θερμοῦ τούτου σωτηρίαν, καὶ τὸν καλούμενον θάνατον εἶναι τὴν τούτου φθοράν. part. an. II, 3, 650, a, 2: da die Nahrung nur durch die Wärme gekocht werden kann, bedürfen alle Pflanzen und Thiere einer ἀρχὴ θερμοῦ φυσική. c. 7. 652, a, 7 ff.: die Seele ist nicht Feuer, aber sie ist in einem feuerartigen Körper, sofern das Warme bei der Ernährung und der Bewegung ihr hauptsächlichstes Werkzeug ist. III, 5. 667, b, 26: τὴν τοῦ θερμοῦ ἀρχὴν ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ (wie die empfindende Seele) εἶναι. De respir. c. 8. 474, a, 25. b, 10: τὸ ζῆν καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις μετὰ θερμότητός τινός ἐστιν . . . πυρὶ

γὰρ ἐργάζεται πάντα. Der Sitz dieser Wärme ist im Herzen. Die übrigen Seelenkräfte können nicht ohne die ernährende sein, diese nicht ἄνευ τοῦ φυσικοῦ πυρός· ἐν τούτῳ γὰρ ἡ φύσις ἐμπεπύρευκεν αὐτήν. c. 13. 477, a, 16: die edleren Thiere haben mehr Wärme; ἅμα γὰρ ἀνάγκη καὶ ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας. c. 16. 478, a, 28: alle Thiere bedürfen der Abkühlung διὰ τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς ψυχῆς ἐμπύρωσιν. c. 21, Anf.: τοῦ θερμοῦ, ἐν ᾧ ἡ ἀρχὴ ἡ θρεπτικὴ (welches 480, b, 1 gleichfalls πῦρ heisst). Ebd. c. 17. 479, a, 7 ff.: die ἀρχὴ τῆς ζωῆς geht aus, ὅταν μὴ καταψύχηται τὸ θερμὸν τὸ κοινωνοῦν αὐτῆς. Wenn daher durch's Alter die Lungen (beziehungsweise die Kiemen) trocken und unbeweglich werden, nimmt das Feuer (die Lebenswärme) allmählich ab, und geht bei leichten Anstössen ganz aus. διὰ γὰρ τὸ ὀλίγον εἶναι τὸ θερμὸν, ἅτε τοῦ πλείστου διαπεπνευκότος ἐν τῷ πλήθει τῆς ζωῆς, . . . ταχέως ἀποσβέννυται. De an. II, 4. Schl.: ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν· διὸ πᾶν ἔμψυχον ἔχει θερμότητα. gen. an. II, 1. 732, a, 18: die edleren Thiere sind grösser; τοῦτο δ' οὐκ ἄνευ θερμότητος ψυχικῆς. c. 6. 743, a, 26: ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιττώματι. 744, a, 29: der Mensch hat die reinste θερμότης ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. gen. an. II, 4. 740, b, 29: die ernährende Kraft der Seele bilde und ernähre Pflanzen und Thiere, χρωμένη οἷον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι. Nach gen. an. III, 11 (s. o. 423, 3) ist die Lebenswärme im πνεῦμα, die ἀρχὴ τοῦ πνεύματος ist (De somno 2. 456, a, 7) im Herzen, von dem alle thierische Wärme ausgeht; bei den Thieren, die kein Herz haben, ἐν τῷ ἀνάλογον τὸ σύμφυτον πνεῦμα ἀναφυσώμενον καὶ συνιζάνον φαίνεται (ebd. Z. 11). Dieses πνεῦμα σύμφυτον, welches den Thieren von Natur inwohne und nicht von aussen her in sie komme, geschieht noch öfters Erwähnung; nach gen. an. II, 6. 744, a, 3. V, 2. 781, a, 23. part. II, 16. 659, b, 17 füllt es die Geruchs- und Gehörgänge, und vermittelt die Empfindungen dieser zwei Sinne; part. an. III, 6. 669, a, 1 wird bemerkt, die blutlosen Thiere, deren innere Wärme geringer sei, brauchen nicht zu athmen, sondern das πνεῦμα σύμφυτον reiche für sie zur Abkühlung aus. Da aber dieses nach dem obigen doch zugleich der Sitz der thierischen Wärme sein soll, so werden wir diess nur so verstehen dürfen, wie es respir. 9. 474, b, 31 ff. erklärt wird, dass bei denjenigen nichtathmenden Thieren, welche ausser der durch das umgebende Medium (Luft oder Wasser) bewirkten noch einer weiteren Abkühlung bedürfen, eine solche durch Hebung und Zusammenziehung des πνεῦμα ἔμφυτον bewirkt werde, indem sie mittelst derselben jenes Häutchen am Unterleib, von dem z. B. das Zirpen der Grillen herrührt, bewegen, und sich damit (denn so ist diess auch nach S. 475, a, 11. 669, b, 1 zu verstehen) Kühlung zuzufächeln. Neben diesen Stellen steht die Aeusserung gen. an. II, 3 sehr vereinzelt, und wird auch das σῶμα θειότερον τῶν στοιχείων, von dem sie redet, von dem πνεῦμα, in dem es sich befindet (ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις) noch unterschieden, so ist es doch kaum möglich, ihm eine ätherische Natur beizulegen; Aristoteles scheint vielmehr hier etwas zu verlangen, wofür er in seiner sonstigen Lehre die

noch ist sie selbst etwas stoffliches [1]). Und aus demselben Gesichtspunkt ist auch die Frage nach der Einheit der Seele und des Leibes zu beantworten. Ihr Verhältniss ist ganz dasselbe, welches überhaupt zwischen der Form und dem Stoffe stattfindet [2]), und die Frage, ob Seele und Leib Eins seien, ist ebenso verkehrt, wie wenn jemand fragen wollte, ob es das Wachs und seine Form sei. Sie sind es und sind es nicht: ihrem Begriffe nach sind sie verschieden, ihrem Dasein nach untrennbar [3]); das Leben ist nicht eine Verbindung von Seele und Leib [4]), und das lebende Wesen nicht etwas aus beiden zusammengesetztes [5]), son-

Stelle offen zu lassen versäumt hat. Eine ausdrückliche Erörterung über das *πνεῦμα ἔμφυτον* gibt die unächte Schrift *π. Πνεύματος*, welche sich übrigens keineswegs auf diesen Gegenstand beschränkt; wie sich aber ihr Verfasser seine stoffliche Beschaffenheit vorstellt, erfährt man auch aus ihr nicht. Wie sich die Annahmen des Arist. über das *πνεῦμα* zu seiner Lehre vom Nus verhalten, kann erst später (S. 438. 456 2. Aufl.) untersucht werden.

1) S. o. 480, 1. 481, 4 und Metaph. VII, 10. 1035, b, 14: *ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι.* c. 11. 1037, a, 5: der Leib sei die *ὕλη*, die Seele die *οὐσία ἡ πρώτη*. VIII, 3. 1043, a, 35. De an. II, 2. 414, a, 12: wie in allem die Form von dem Stoff zu unterscheiden ist, der sie aufnimmt, so ist auch die Seele *τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον· τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν· τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια· ἐπεὶ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν, οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι.* De an. II, 1. 412, b, 11 ff. wird diess so erläutert: wäre die Axt ein Naturwesen, so wäre das Axtsein seine Seele, wäre das Auge ein abgesondertes lebendes Wesen, so wäre es die Sehkraft (*ὄψις*), *αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμός.* Die Seele verhält sich zum Leibe, wie die Sehkraft zum Auge.

2) S. S. 323, 2. 348 unt.

3) De an. II, 1. 412, b, 6: die Seele ist die Entelechie eines organischen Leibes. *διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ὕλη.*

4) Wie es vielleicht in der platonischen Schule, der Definition des Sterbens im Phädo 64, C entsprechend, definirt worden war.

5) Metaph. VIII, 6. 1045, b, 11. Top. VI, 14, Anf.: das *ζῆν* und das *ζῷον* ist nicht eine *σύνθεσις ἢ σύνδεσμος* von Seele und Leib.

dern die Seele | ist die im Leibe wirkende Kraft, der Leib das natürliche Werkzeug der Seele. Beide können daher so wenig getrennt werden, als das Auge und die Sehkraft[1]): nur der lebendige Leib ist wirklich ein Leib zu nennen[2]), und nur diesem bestimmten Leib kann diese bestimmte Seele inwohnen[3]); die pythagoreïsche Vorstellung, als ob Eine und dieselbe Seele die verschiedensten Leiber durchlaufen könnte, ist gerade so widersinnig, wie etwa die Behauptung, dieselbe Kunst könnte sich der verschiedensten Werkzeuge gleich gut bedienen, die Zimmermannskunst z. B. der Flöte so gut, wie der Axt[4]).

Besteht nun das wahre Wesen jedes Dings in seiner Form, und das Wesen alles Gewordenen in seinem Zwecke[5]), so wird diess auch von den lebenden Wesen gelten müssen. Jedes

1) De an. II, 1. 413, a, 1: *ὡς δ᾽ ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου ἡ ψυχή* [sc. *ἐντελέχειά ἐστιν*]· *τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ᾽ ὥσπερ ὁ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῷον.*

2) A. a. O. 412, b, 11. 20. 25. part. an. I, 1. 640, b, 33 ff. 641, a, 18. gen. an. II, 5. 741, a, 10. Meteor. IV, 12. 389, b, 31. 390, a, 10. Metaph. VII, 10. 1035, b, 24.

3) De an. II, 2. 414, a, 21 (nach dem 486, 1 angeführten): *καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.* Vgl. was S. 211, 1 aus Phys. II, 9 u. a. St. angeführt wurde.

4) De an. I, 3. 407, b, 13: die meisten (Arist. denkt zunächst an Plato) machen den Fehler, dass sie von der Verbindung der Seele mit dem Leib reden, *οὐθὲν προσδιορίσαντες, διὰ τίν᾽ αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ᾽ ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ᾽ οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥςπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα· δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν. παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τ὾ν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι* (vgl. S. 486, 1 g. E.).

5) S. o. S. 345, 3. 332, m. 386. 422 ff. Gerade mit Beziehung auf die vorliegende Frage wird diess part. an. I, 1. 640, b, 28 ausgesprochen: *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.*

lebende Wesen ist eine kleine Welt, ein Ganzes, dessen Theile dem Zwecke des Ganzen als Werkzeuge zu dienen haben[1]). Jedes | Werkzeug ist aber von der Verrichtung abhängig, für die es bestimmt ist; der Körper ist mithin um der Seele willen da, und die Beschaffenheit jedes Körpers ist durch die seiner Seele bestimmt[2]): die Natur gibt, wie ein verständiger Mann, einem jeden nur das Werkzeug, das er gebrauchen kann[3]). Weit entfernt daher, mit der älteren Physik das Geistige aus dem Körperlichen abzuleiten, schlägt Aristoteles den umgekehrten Weg ein: das Seelenleben ist der Zweck, das körperliche das Mittel; wenn Anaxagoras gesagt hatte, der Mensch sei desswegen das vernünftigste Wesen, weil er Hände habe, so erklärt er seinerseits, dieser Satz sei nur dann wahr, wenn man ihn umkehre: der Mensch habe Hände, weil er das vernünftigste Wesen sei, denn das Werkzeug müsse sich nach dem Gebrauch richten, nicht der Gebrauch nach dem Werkzeug[4]). Gleich-

1) S. o. 481, 1 und Phys. VIII, 2. 252, b, 24: *εἰ δ' ἐν ζῴῳ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ.*

2) Part. an. I, 1. 640, b, 22 ff., wo zum Schlusse (641, a, 29): *ὥστε καὶ οὕτως ἂν λεκτέον εἴη τῷ περὶ φύσεως θεωρητικῷ περὶ ψυχῆς μᾶλλον ἢ περὶ τῆς ὕλης, ὅσω μᾶλλον ἡ ὕλη δι' ἐκείνην φύσις ἐστὶν ἢ ἀνάπαλιν.* c. 5. 645, b, 14: *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους . . . ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.* Metaph. VII, 10. 1035, b, 14 ff. De an. II, 4; s. o. 480, 2.

3) A. a. O. IV, 10. 687, a, 10: *ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι.* Ebd. c. 8. 684, a, 28: *ἡ δὲ φύσις ἀποδίδωσιν ἀεὶ τοῖς χρῆσθαι δυναμένοις ἕκαστον ἢ μόνως ἢ μᾶλλον.* III, 1. 661, b, 26 ff.: von den zur Vertheidigung dienenden, überhaupt den zum Leben selbst nicht unentbehrlichen organischen Theilen *ἕκαστα ἀποδίδωσιν ἡ φύσις τοῖς δυναμένοις χρῆσθαι μόνοις ἢ μᾶλλον, μάλιστα δὲ τῷ μάλιστα.* Daher pflegen die Vertheidigungsorgane den Weibchen ganz oder theilweise zu fehlen.

4) A. a. O. 687, a, 7—23, wo u. a., nach dem eben angeführten: *προσήκει γὰρ τῷ ὄντι αὐλητῇ δοῦναι μᾶλλον αὐλοὺς ἢ τῷ αὐλοὺς ἔχοντι προσθεῖναι αὐλητικήν· τῷ γὰρ μείζονι καὶ κυριωτέρῳ προσέθηκε τοὔλαττον, ἀλλ' οὐ τῷ ἐλάττονι τὸ τιμιώτερον καὶ μεῖζον τῷ οὖν πλείστας δυναμένῳ δέξασθαι τέχνας τὸ ἐπὶ πλεῖστον τῶν ὀργάνων χρήσιμον τὴν χεῖρα ἀποδέδωκεν ἡ φύσις.*

gültig ist freilich die Beschaffenheit des Werkzeugs für den Erfolg nicht: man kann nicht aus jedem Stoff und mit jedem Mittel jedes machen[1]; diess schliesst aber nicht aus, dass die Wahl des Werkzeugs selbst von der Rücksicht auf seinen Zweck abhänge[2]. | Gerade bei den organischen Wesen ist diess vielmehr augenscheinlich der Fall. Die Zweckmässigkeit, welche in der ganzen Natur waltet, kommt in ihnen am vollständigsten zur Erscheinung[3]; von ihnen vor allem gilt es, dass die Natur immer das beste hervorbringt, was sie unter den gegebenen Umständen hervorzubringen vermag[4]. Schon in der Ernährung und Entwicklung der organischen Körper lässt sich diese Zweckthätigkeit nicht verkennen. Die Ernährung ist nicht blos eine Wirkung der Wärme, wie man wohl geglaubt hat; wenn sie vielmehr auch mit Hülfe derselben erfolgt, so muss es doch im-

1) S. o. 211, 1. 487, 3. 4.

2) Es steht daher mit dem vorhin angeführten, sofern wir den aristotelischen Standpunkt festhalten, nur scheinbar im Widerspruch, wenn gen. an. II, 6. 744, a, 30 der Verstand des Menschen als Beweis für die εὐκρασία seines Centralorgans angeführt, part. an. II, 2. 648, a, 2 ff. c. 4. 651, a, 12 die grössere Verständigkeit von einem dünneren und kälteren Blut hergeleitet, ebd. IV, 10. 686, b, 22 der geringere Verstand der Thiere Kinder und Zwerge aus der erdigen und unbeweglichen Natur ihres Seelenorgans erklärt, De respir. 13. 477, a, 16 den wärmeren Thieren eine edlere Seele zugetheilt, und De an. II, 9. 421, a, 22 gesagt ist: hinsichtlich des Tastsinns übertreffe der Mensch alle andern Geschöpfe, διὸ καὶ φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζῴων; auch unter den Menschen seien die, welche ein weiches Fleisch und desshalb ein zartes Gefühl haben, geistig begabter. (Vgl. auch Metaph. I, 1. 980, b, 23.) Die geistige Thätigkeit kann immerhin in ihrer Erscheinung an gewisse Bedingungen geknüpft sein, wenn auch diese nur um ihretwillen eintreten: was an sich das ursprüngliche und bestimmende ist, erscheint in der zeitlichen Entwicklung als das spätere und bedingte; vgl. part. an. II, 1. 646, a, 24. Bei weiterer Erwägung lässt sich aber freilich das Dialektische dieses Verhältnisses nicht verkennen. Die Seele soll sich nur soweit entwickeln können, als ihr Körper es verstattet, und der Körper nur so beschaffen sein, wie seine Seele ihn gebrauchen kann — was ist hier das erste und massgebende? Wenn es die Seele ist, warum hat sie nicht einen Leib, der ihr eine höhere Entwicklung möglich macht? Wenn es der Leib ist, wie kann er als ein blos dienendes Werkzeug der Seele betrachtet werden?

3) Meteor. IV, 12; s. o. 431, 5.

4) M. s. die S. 422 ff. beigebrachten Aeusserungen, welche sich grossentheils zunächst auf die organische Natur beziehen.

mer die Seele sein, welche ihr ihr Mass setzt und sie auf ein bestimmtes Erzeugniss als ihr Ziel hinlenkt [1]). Ebensowenig lässt sich das Wachsthum der Pflanzen mit Empedokles davon herleiten, dass sich die feurigen Stoffe in ihnen nach oben, die erdigen nach unten | bewegen, denn was hält beide zusammen und verhindert sie sich zu trennen [2])? Nicht anders verhält es sich mit der Bildung des Organismus. Schon die erste Entstehung organischer Wesen können wir uns nicht [3]) durch die Annahme erklären, ihre einzelnen Theile seien durch eine blinde von keiner Zweckbeziehung geleitete Nothwendigkeit gebildet und zusammengeführt worden, aber nur diejenigen Verbindungen derselben haben sich erhalten, bei denen es sich gefügt hatte, dass aus der zwecklosen Bewegung der Stoffe etwas zweckmässiges und lebensfähiges entstand [4]). Denn der Zufall schafft immer nur solches, was vereinzelt und ausnahmsweise vorkommt; wo wir es mit einer regelmässigen Natureinrichtung zu thun haben, da müssen wir den Erfolg als einen von der Natur

1) De an. II, 4. 416, a, 9: *δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι τὸ δὲ συναίτιον μέν πώς ἐστιν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή. ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυστὸν, τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως· ταῦτα δὲ ψυχῆς, ἀλλ᾽ οὐ πυρὸς, καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης.* Vgl. S. 491, 3 und über das *αἴτιον* und *συναίτιον* S. 331, 1. 426, 2.

2) A. a. O. 415, b, 28 ff.

3) Gleichfalls mit Empedokles; s. folg. Anm. und Bd. I, 718 f. Dass jedoch dieser Philosoph die Gedanken, für welche seine Annahme von Arist. als Beispiel angeführt wird, schon in dieser allgemeinen Fassung ausgesprochen haben sollte, lässt sich nicht annehmen, und ebensowenig kann diess von einem anderen der voraristotelischen Philosophen geschehen sein.

4) Phys. II, 8. 198, b, 16 wirft Arist. die Frage auf: *τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἕνεκά του ποιεῖν μηδ᾽ ὅτι βέλτιον, ἀλλ᾽ ὥσπερ ὕει ὁ Ζεὺς* u. s. w. (s. S. 333 m.) . . . *ὥστε τί κωλύει οὕτω καὶ τὰ μέρη ἔχειν ἐν τῇ φύσει, οἷον τοὺς ὀδόντας ἐξ ἀνάγκης ἀνατεῖλαι τοὺς μὲν ἐμπροσθίους ὀξεῖς, ἐπιτηδείους πρὸς τὸ διαιρεῖν, τοὺς δὲ γομφίους πλατεῖς καὶ χρησίμους πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφὴν, ἐπεὶ οὐ τούτου ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων μερῶν, ἐν ὅσοις δοκεῖ ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του. ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα.*

angestrebten, als Naturzweck betrachten [1]). Eben diess ist aber bei den lebenden Wesen der Fall. Bei einem lebendigen Leibe handelt es sich nicht um seine einzelnen stofflichen Bestandtheile, sondern wesentlich um die eigenthümliche Verbindung dieser Theile, um die Form des Ganzen, dem sie angehören [2]). Seine Bildung lässt sich daher nicht blos aus den elementarischen, im Stoff als solchem wirkenden Kräften, sondern nur aus der Wirkung der Seele begreifen, welche sich jener Kräfte als ihrer Werkzeuge zur Gestaltung des Stoffes bedient [3]). Die Natur schafft nur die Organe, welche für den Zweck jedes Organismus nöthig sind, und sie schafft dieselben in der Aufeinanderfolge, die ihrer Bestimmung gemäss ist [4]). Zuerst bildet sie die Theile,

1) *Ἀδύνατον δὲ* (entgegnet Arist. a. a. O. 198, b, 34) *τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. . . εἰ οὖν ἢ ὡς ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἢ ἕνεκά του εἶναι, εἰ μὴ οἷόν τε ταῦτ' εἶναι μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἕνεκά του ἂν εἴη.* Als weiteren Beweis für die Zweckthätigkeit der Natur fügt er dann noch bei: *ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον ἂν μή τι ἐμποδίζῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα τούτου ἕνεκα.* Vgl. S. 425, 2.

2) Part. an. I, 5. 645, a, 30: wie der, welcher von einem Haus oder Geräthe redet, nicht seinen Stoff meint, sondern die *ὅλη μορφὴ*, so redet auch der Naturforscher *περὶ τῆς συνθέσεως καὶ τῆς ὅλης οὐσίας, ἀλλὰ μὴ περὶ τούτων ἃ μὴ συμβαίνει χωριζόμενά ποτε τῆς οὐσίας αὐτῶν.*

3) Gen. an. II, 4. 740, b, 12: *ἡ δὲ διάκρισις γίγνεται τῶν μορίων* (bei der Bildung des Fötus) *οὐχ ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι, διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον* (also wie beim elementarischen Process); denn in diesem Fall würden die gleichartigen Bestandtheile, Fleisch, Knochen u. s. f. in getrennte Massen zusammengehen; *ἀλλ' ὅτι τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεως δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷον φύσει τὸ ζῷον, καὶ ἔνεστι δυνάμει τὰ μόρια ἐνεργείᾳ δ' οὐθέν . . καὶ ὅτι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν, ὅταν θίγωσιν, . . εὐθὺς τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει. . . ὥσπερ δὲ τὰ ὑπὸ τῆς τέχνης γινόμενα γίνεται διὰ τῶν ὀργάνων, ἔστι δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν διὰ τῆς κινήσεως αὐτῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τῆς τέχνης, ἡ δὲ τέχνη μορφὴ τῶν γιγνομένων ἐν ἄλλῳ, οὕτως ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις, ὥσπερ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ζῴοις καὶ τοῖς φυτοῖς ὕστερον ἐκ τῆς τροφῆς ποιεῖ τὴν αὔξησιν, χρωμένη οἷον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι (ἐν γὰρ τούτοις ἡ κίνησις ἐκείνης καὶ λόγῳ τινὶ ἕκαστον γίνεται) οὕτω καὶ ἐξ ἀρχῆς συνίστησι τὸ φύσει γιγνόμενον.*

4) A. a. O. II, 6. 744, a, 36: *ἐπεὶ δ' οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὐδὲ*

von welchen das Leben und Wachsthum jedes Wesens in letzter Beziehung ausgeht [1]), hernach die übrigen Haupttheile des Organismus, zuletzt die Werkzeuge, deren sich dieser für einzelne Verrichtungen bedient [2]); zuerst entwickelt sich die ernährende Seele, als die allgemeine Grundlage des Lebens, erst in der | Folge die Seelenthätigkeiten, durch welche sich jede Stufe über die vorangehenden erhebt, zuerst entsteht ein lebendes Wesen, dann erst dieses bestimmte lebende Wesen [3]). Aus demselben Grunde findet bei der Auflösung des Organismus die umgekehrte Ordnung statt: das, was zum Leben am wenigsten entbehrt werden kann, erstirbt zuletzt, das entbehrlichere zuerst, so dass also die Natur hier kreisförmig zu ihrem Anfang zurückkehrt [4]). An allen Theilen und Thätigkeiten der lebenden Wesen fällt die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung in die Augen und sie lassen sich nur aus dieser Zweckbeziehung erklären. Dieser Gesichtspunkt ist es daher, welchen der Philosoph bei seinen Untersuchungen über den thierischen Leib in den Vordergrund stellt; denn die wesentlichen und entscheidenden Ursachen sind ja die Endursachen [5]), und was naturgemäss zu einem bestimmten Ziel hinführt, muss an ihm auch seinen Zweck haben [6]). Er sucht

μάτην ἡ φύσις, δῆλον ὡς οὐδ᾽ ὕστερον οὐδὲ πρότερον. ἔσται γὰρ τὸ γεγονὸς μάτην ἢ περίεργον.

1) Bei den Thieren das Herz oder das ihm entsprechende Organ; gen. an. II, 1. 735, a, 23.

2) Gen. an. II, 6. 742, a, 16—b, 6. c. 1. 734, a, 12—26.

3) Gen. an. II, 3. 736, a, 27—b, 14 (vgl. 737, b, 17. c. 1. 735, a, 4 ff.): im Samen ist die Seele, so weit sie überhaupt an einen körperlichen Stoff geknüpft ist, der Möglichkeit nach enthalten; in der Entwicklung des lebenden Wesens tritt zuerst die ernährende, dann die empfindende und denkende Seele hervor, zuerst bildet sich ein *ζῷον*, dann erst ein bestimmtes *ζῷον*, Pferd, Mensch u. s. w. *ὕστερον γὰρ γίνεται τὸ τέλος, τὸ δ᾽ ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος.*

4) Ebd. c. 5. 741, b, 18: dass das Herz das Centralorgan ist, zeigt sich auch beim Tode; *ἀπολείπει γὰρ τὸ ζῆν ἐντεῦθεν τελευταῖον, συμβαίνει δ᾽ ἐπὶ πάντων τὸ τελευταῖον γινόμενον πρῶτον ἀπολείπειν, τὸ δὲ πρῶτον τελευταῖον, ὥσπερ τῆς φύσεως διαυλοδρομούσης καὶ ἀνελιττομένης ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὅθεν ἦλθεν. ἔστι γὰρ ἡ μὲν γένεσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἡ δὲ φθορὰ ἐκ τοῦ ὄντος πάλιν εἰς τὸ μη ὄν.*

5) Vgl. S. 422 ff.

6) Vgl. S. 491, 1.

zu zeigen, dass jedes Organ genau so beschaffen sei, wie es beschaffen sein musste, um seiner Bestimmung, nach Massgabe der vorhandenen Mittel, am besten zu entsprechen[1]). Er weist nach, wie jedem Thiere mit Rücksicht auf seine Lebensweise eigenthümliche Werkzeuge verliehen oder die gemeinsamen Organe seiner Gattung nach seinem besonderen Bedürfniss umgestaltet seien[2]). Er fasst auch das gegenseitige Verhältniss der | einzelnen Körpertheile in's Auge: er unterscheidet die Hauptorgane, welche dem Lebenszweck unmittelbar dienen, und diejenigen, welche ihnen zum Schutz und zur Erhaltung beigegeben sind[3]); er bemerkt, dass die Natur den edelsten und den schwächsten Theilen immer den stärksten Schutz verleihe[4]), dass sie da, wo ein Organ seinem Zweck nicht genüge, ein anderes dafür schaffe oder umbilde[5]), dass sie Organe von entgegengesetzter Beschaffenheit neben einander stelle, um ihre Wirkungen durch einander zu mässigen und zu ergänzen[6]). Er sieht in den Kunsttrieben der Thiere ein augen-

1) Die Belege, von denen uns die wichtigsten auch noch später vorkommen werden, gibt die ganze Schrift über die Theile der Thiere von Anfang bis zu Ende, und viele Stellen der übrigen zoologischen und anthropologischen Schriften.

2) So hat z. B. der Elephant an seinem Rüssel ein ihm eigenthümliches Organ zunächst desshalb, weil er zugleich Land- und Sumpfthier ist, um bei längerem Aufenthalt im Wasser bequem athmen zu können; part. an. II, 16. 658, b, 33 ff. So richtet sich bei den Vögeln die Form ihrer Schnäbel nach der Art ihrer Ernährung, wie a. a. O. III, 1. 662, b, 1 ff. IV, 12. 693, a, 10 ff. an Raubvögeln, Baumspechten, Raben, Körner- und Insektenfressern, Wasser- und Sumpfvögeln im einzelnen nachgewiesen wird. So haben (ebd. IV, 13. 696, b, 24) die Delphine und Selacher das Maul oben, damit andere Thiere ihnen leichter entgehen können, und damit sie selbst eher davor bewahrt bleiben, sich durch Gefrässigkeit zu schaden.

3) Das Fleisch z. B. ist das unmittelbare Werkzeug der empfindenden Seele, Knochen dagegen, Sehnen, Adern, Haut, Haare, Nägel u. s. w. sind nur um seinetwillen da, wie part. an. II, 8 ausgeführt ist. Vgl. auch S. 492, 2.

4) Part. II, 14. 658, b, 2 ff. III, 11. 673, b, 8. IV, 10. 690, b, 9.

5) Ebd. IV, 9. 685, a, 30.

6) Ebd. II, 7. 652, a, 31: *ἀεὶ γὰρ ἡ φύσις μηχανᾶται πρὸς τὴν ἑκάστου ὑπερβολὴν βοήθειαν τὴν τοῦ ἐναντίου παρεδρίαν, ἵνα ἀνισάζῃ τὴν θατέρου ὑπερβολὴν θάτερον.* b, 16: *ἐπεὶ δ' ἅπαντα δεῖται τῆς ἐναντίας ῥοπῆς, ἵνα τυγχάνῃ τοῦ μετρίου καὶ τοῦ μέσου*, so wurde dem Herzen das Gehirn gegenübergestellt.

scheinliches Beispiel von der bewusstlosen Zweckthätigkeit der Natur [1]). Dabei ist Aristoteles weit entfernt, den Einfluss der Nothwendigkeit zu verkennen, welche hier, wie überall, mit der Zweckthätigkeit der Natur zusammenwirkt [2]); er verlangt vielmehr ausdrücklich, dass der Naturforscher beiderlei Ursachen gleichsehr nachweise [3]). Nur um so entschiedener hält er aber daran fest, dass die physikalischen Ursachen als blosse Mittel für die Naturzwecke, ihre Nothwendigkeit als eine bedingte zu betrachten sei [4]), nur um so höher ist seine Bewunderung der Weisheit, mit welcher die Natur die geeigneten Stoffe zu benützen, die | widerstrebenden zu überwinden weiss. Haushälterisch mit ihren Mitteln gebraucht sie auch die Abfälle des thierischen Lebens zu nützlichen Zwecken, nichts lässt sie verloren gehen [5]), alles verwendet sie so viel wie möglich [6]); wenn sie mit Einem Organ ausreichen kann, gibt sie einem Thiere nicht mehrere, welche die gleiche Bestimmung hätten [7]); wenn sie gewisser

1) Phys. II, 8. 199, a, 20: *μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ. ὅθεν διαποροῦσί τινες πότερον νῷ ἤ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἵ τ' ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα. κατὰ μικρὸν δ' οὕτω προϊόντι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς φαίνεται τὰ συμφέροντα γινόμενα πρὸς τὸ τέλος, οἷον τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπης. ὥστ' εἰ φύσει τε ποιεῖ καὶ ἕνεκά του ἡ χελιδὼν τὴν νεοττιὰν καὶ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχνιον, καὶ τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἕνεκα τῶν καρπῶν καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω ἕνεκα τῆς τροφῆς, φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἡ αἰτία ἡ τοιαύτη ἐν τοῖς φύσει γινομένοις καὶ οὖσιν.* Vgl. S. 425, 4.

2) M. s. hierüber S. 331, 1.

3) S. a. a. O. und part. an. I, 1. 643, a, 14: *δύο τρόποι τῆς αἰτίας καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν* u. s. w. (Vgl. Plato Tim. 46, C; 1. Abth. 642, 6.) So stellt er auch bei der Betrachtung der einzelnen Theile nicht selten beide Gesichtspunkte neben einander, z B. part. II, 14. 658, b, 2: der Mensch hat die dichtesten Kopfhaare, *ἐξ ἀνάγκης μὲν διὰ τὴν ὑγρότητα τοῦ ἐγκεφάλου καὶ διὰ τὰς ῥαφὰς, . . . ἕνεκεν δὲ βοηθείας, ὅπως σκεπάζωσι* u. s. f.

4) Die Nachweise wurden schon S. 331, 1 gegeben.

5) S. o. 428, 2.

6) So sind z. B. (part. an. III, 14. 675, b, 17 ff.) die Gedärme desshalb eng und vielfach gewunden, *ὅπως ταμιεύηται ἡ φύσις καὶ μὴ ἀθρόος ᾖ ἡ ἔξοδος τοῦ περιττώματος*, und zwar vorzugsweise bei den Thieren, welche zu einer mässigen Lebensweise bestimmt sind. Aehnlich schon Plato Tim. 72, E.

7) So führt Aristoteles part. an. III, 2 aus, dass den verschiedenen

Stoffe bedarf, um einem Körpertheil eine stärkere Entwicklung zu geben, verkürzt sie lieber einen andern, der neben jenem entbehrlich erscheint [1]; wenn sie durch Ein Organ mehrere Zwecke verwirklichen | kann, benützt sie es für dieselben [2]), wie-

Thieren verschiedene Schutzmittel verliehen seien, den einen Hörner, den andern Klauen, den einen Grösse, den andern Schnelligkeit, noch anderen widerliche Exkremente; *ἅμα δ' ἱκανὰς καὶ πλείους βοηθείας οὐ δέδωκεν ἡ φύσις τοῖς αὐτοῖς*. So bemerkt er ebd. IV, 12. 694, a, 12, dass Vögel, die einen Sporn haben, nicht zugleich krumme Klauen besitzen; *αἴτιον δ' ὅτι οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ περίεργον*. So respir. 10. 476, a, 6 ff.: Kiemen und Lungen seien nie beisammen, *ἐπεὶ μάτην οὐδὲν ὁρῶμεν ποιοῦσαν τὴν φύσιν, δυοῖν δ' ὄντοιν θάτερον ἂν ἦν μάτην* (und vorher: *ἓν δ' ἐφ' ἓν ὄργανον χρήσιμον*). So part. III, 14. 674, a, 19 ff.: die Thiere, welche vollkommenere Kauwerkzeuge besitzen (die *ἀμφώδοντα*), seien mit einfacheren Verdauungswerkzeugen ausgerüstet, die, welchen jene fehlen, haben dafür mehrere Mägen; und nachdem er mehrere Thierklassen genannt hat, die zu den ersteren gehören, fährt er 674, a, 28 fort: eine Ausnahme machen solche, die wegen ihrer Grösse und ihrer rauhen Nahrung mit Einem Magen nicht ausreichen, wie das Kameel; dieses sei in Zähnen und Magen den hörnertragenden ähnlich *διὰ τὸ ἀναγκαιότερον εἶναι αὐτῇ τὴν κοιλίαν ἔχειν τοιαύτην ἢ τοὺς προσθίους ὀδόντας*, diese entbehre es *ὡς οὐδὲν ὄντας προὔργου*.

1) Gen. an. III, 1. 749, b, 31: Magere haben grösseres Zeugungsvermögen; *ἡ γὰρ εἰς τὰ κῶλα τροφὴ τρέπεται τοῖς τοιούτοις εἰς περίττωμα σπερματικόν· ὃ γὰρ ἐκεῖθεν ἀφαιρεῖ ἡ φύσις, προστίθησιν ἐνταῦθα*. part. an. II, 14. 658, a, 31: bei langschwänzigen Thieren sind die Schwanzhaare kürzer, bei kurzschwänzigen länger, und ähnlich verhält es sich mit andern Körpertheilen; *πανταχοῦ γὰρ ἀποδίδωσι [ἡ φύσις] λαβοῦσα ἑτέρωθεν πρὸς ἄλλο μόριον*, vgl. ebd. c. 9. 655, a, 27: *ἅμα δὲ τὴν αὐτὴν ὑπεροχὴν εἰς πολλοὺς τόπους ἀδυνατεῖ διανέμειν ἡ φύσις*. Zur weiteren Erläuterung bemerkt Meyer Arist. Thierk. 468, den ich in diesem ganzen Abschnitt dankbar benütze: „So verwendet nun die Natur den erdigen Ausscheidungsstoff entweder zu Hörnern oder doppelten Zahnreihen" (part. an. III, 2. 663, b, 31. 664, a, 8 — oder auch, wie beim Kameel, zu einem harten Gaumen ebd. c. 14. 674, b, 2). „Der am ganzen Leib behaarte Bär hat dafür einen verkümmerten Schwanz (ebd. II, 14. 658, a, 36). Da bei den Säugethieren der erdige Stoff schon zum Schwanz verwendet ist, haben sie keine fleischigen Beine wie der Mensch (ebd. IV, 10. 689, b, 21). Da der erdige Stoff bei den Selachern für die Dicke ihrer Haut verbraucht wird, haben sie ein Knorpelskelet (ebd. II, 9. 655, a, 23)." Weitere Beispiele führt Meyer aus part. an. II, 13. 657, b, 7. IV, 9. 685, a, 24 an. Vgl. auch part. an. III, 2. 663, a, 31.

2) So der Mund, welcher bei den verschiedenen Thieren neben der

wohl sie andererseits, wo diess nicht angeht, reich genug ist, um in ihrer Einrichtung nicht zu kargen [1]); von den verschiedenen Stoffen, welche ihr zur Verwendung vorliegen, gebraucht sie die besseren für die edleren, die schlechteren für die geringeren Körpertheile [2]). Selbst in dem Fall aber, wo sich von einzelnen Bildungen kein bestimmter Nutzen nachweisen lässt, sind sie darum noch nicht zwecklos; sondern ihr Zweck kann, wie Aristoteles glaubt, auch in der Gestalt als | solcher, ihrer Symmetrie und Vollkommenheit liegen [3]), und es sind aus diesem Grunde

gemeinsamen Verrichtung der Nahrungsaufnahme noch verschiedene andere hat und demgemäss verschieden gebildet ist; ἡ γὰρ φύσις . . . τοῖς κοινοῖς πάντων μορίοις εἰς πολλὰ τῶν ἰδίων καταχρῆται ἡ δὲ φύσις πάντα συνήγαγεν εἰς ἕν, ποιοῦσα διαφορὰν αὐτοῦ τοῦ μορίου πρὸς τὰς τῆς ἐργασίας διαφοράς. (Part. an. III, 1. 662, a, 18 vgl. respir. c. 11, Anf.) So die Zunge (respir. a. a. O. part. II, 17). So die Hand, welche (part. IV, 10. 687, a, 19) οὐχ ἓν ὄργανον ἀλλὰ πολλὰ ist; ἔστι γὰρ ὡσπερεὶ ὄργανον πρὸ ὀργάνων (ähnlich De an. III, 8. 432, a, 1), sie ist (b, 2) καὶ ὄνυξ καὶ χηλὴ καὶ κέρας καὶ δόρυ καὶ ξίφος καὶ ἄλλο ὁποιονοῦν ὅπλον καὶ ὄργανον u. s. w. So die Brüste der Weiber a. a. O. IV, 10. 688, a, 19 ff., der Rüssel der Elephanten a. a. O. II, 16. 659, a, 20, die Schwänze der Thiere ebd. IV, 10. 690, a, 1 u. a.

1) Part. an. IV, 6. 683, a, 22: ὅπου γὰρ ἐνδέχεται χρῆσθαι δυσὶν ἐπὶ δύ' ἔργα καὶ μὴ ἐμποδίζειν πρὸς ἕτερον, οὐδὲν ἡ φύσις εἴωθε ποιεῖν ὥσπερ ἡ χαλκευτικὴ πρὸς εὐτέλειαν ὀβελισκολύχνιον· (hierüber Göttling De Machæra Delphica. Ind. lect. Jen. 1856. S. 8); ἀλλ' ὅπου μὴ ἐνδέχεται καταχρῆται τῷ αὐτῷ ἐπὶ πλείω ἔργα. Polit. I, 2. 1252, b, 1: οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν (worüber Göttling a. a. O. Oncken Staatsl. d. Ar. II, 25, die aber beide die Sache auch nicht vollständig zu erklären wissen) πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον. Meyer a. a. O. 470 bemerkt übrigens mit Recht, dass dieser Grundsatz mit dem bisher besprochenen der Sparsamkeit nicht ausgeglichen ist; und würde auch Aristoteles in dem ὅπου ἐνδέχεται wohl das Mittel gefunden haben, beide zu vereinigen, so wird sich doch eine gewisse Willkür in ihrer Anwendung nicht läugnen lassen.

2) Gen. an. II, 6. 744, b, 11 ff., wo der Haushalt der Natur in dieser Beziehung einem menschlichen Haushalt verglichen wird, in dem ja auch die Freien die beste Nahrung erhalten, das Gesinde schlechtere, die Hausthiere die geringste.

3) So betrachtet er es namentlich als ein allgemeines Bildungsgesetz, dass alle Organe gedoppelt (διφυῆ) vorkommen, weil der Körper überhaupt unter dem Gegensatz des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und

manchen Thieren Organe verliehen, oder in ihrem Körper wenigstens angedeutet, deren sie für sich nicht bedürfen[1]). Nur wo sich durchaus keine Zweckbeziehung mehr entdecken lassen will, entschliesst sich der Philosoph, eine Erscheinung auf den Zufall oder die blinde Nothwendigkeit zurückzuführen[2]).

Die Zweckthätigkeit der Natur kommt aber, wie früher gezeigt wurde (S. 429 ff.), in einem allmählichen Fortschritt, einer stufenweisen Entwicklung, zur Erscheinung. Die mancherlei Lebens- und | Seelenthätigkeiten kommen nicht allen lebenden

Links stehe (part. an. III, 7, Anf. c. 5. 667, b, 31 ff.), und auch wo ein Organ anscheinend nur einfach vorhanden ist, bemüht er sich, seine Duplicität nachzuweisen (a. a. O. 669, b, 21: *διόπερ καὶ ὁ ἐγκέφαλος βούλεται διμερὴς εἶναι πᾶσι καὶ τῶν αἰσθητηρίων ἕκαστον. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἡ καρδία ταῖς κοιλίαις.* Ebenso die Lunge). Ein anderes typisches Gesetz ist es, dass die edleren Theile wo möglich nach oben vorne und rechts liegen, weil diese die besseren Seiten sind (part. an. III, 3. 665, a, 23. b, 20. c. 5. 667, b, 34 vgl. c. 7. 670, b, 20. c. 9. 672, a, 24. c. 10. 672, b, 19 ff.); ebenso gehen (ingr. an. 5. 706, b, 11) die Anstösse zur Bewegung (die *ἀρχαὶ*) aus dem gleichen Grunde von diesen Theilen aus; vgl. S. 407, 3 2. Aufl. Derselben ästhetisch-teleologischen Betrachtungsweise gehört es an, wenn part. an. II, 14. 658, a, 15 ff. bemerkt ist, die Menschen seien vorne stärker behaart, als hinten, weil die Vorderseite die edlere (*τιμιωτέρα*) sei und desshalb mit Recht vollkommeneren Schutz habe, und wenn ebd. Z. 30 die Schwanzhaare der Pferde u. s. w. einfach als Schmuck bezeichnet werden.

1) So haben die Hirschkühe, obwohl ohne Geweih, die gleichen Zähne, wie sie die männlichen Hirsche wegen ihres Geweihs haben, weil sie doch zur *φύσις κερατοφόρος* gehören; ähnlich haben bei gewissen Krebsen die Weibchen die Scheeren, welche eigentlich nur den Männchen zukommen, *ὅτι ἐν τῷ γένει εἰσὶ τῷ ἔχοντι χηλάς* (part. an. III, 2. 664, a, 3. IV, 8. 684, a, 33). Die Milz, nur den lebendiggebärenden Thieren nothwendig und desshalb bei ihnen stärker entwickelt, soll doch bei allen als eine Art Gegengewicht der Leber wenigstens andeutungsweise (*πάμμικρον ὥσπερ σημείου χάριν*) vorhanden sein, weil diese mehr auf der rechten Seite liegt, und ihr daher auf der linken ein anderes Organ entsprechen muss, *ὥστ' ἀναγκαῖον μέν πως, μὴ λίαν δ' εἶναι πᾶσι τοῖς ζῴοις* (part. an. III, 7. 669, b, 26 ff. c. 4. 666, a, 27 vgl. H. an. II, 15. 506, a, 12); ebenso hat der Affe, weil er doch noch zu den Vierfüsslern gehört, einen Schwanzansatz *ὅσον σημείου χάριν*, H. an. II, 8. 502, b, 22. c. 1. 498, b, 13. Zu dem vorstehenden vgl. m. MEYER S. 464 f. EUCKEN Meth. d. arist. Forsch. 104 ff. 91.

2) Ein solches Nebenprodukt ohne Zweck, ein *περίττωμα*, ist nach Aristoteles (part. an. IV, 2. 677, a, 11 ff. s. o. 333, 1) die Galle. Ueber Naturnothwendigkeit und Zufall s. m. S. 330 ff.

Wesen in gleicher Vollständigkeit zu, sondern es sind verschiedene Formen der Beseelung, verschiedene Theile der Seele zu unterscheiden, nach deren Besitz die Stufen des Seelenlebens sich richten. Die Pflanzen sind auf die Ernährung und Fortpflanzung beschränkt, es ist nur die ernährende Seele, die in ihnen wirkt [1]). Bei den Thieren tritt zu dieser die empfindende Seele hinzu, denn die Empfindung ist das allgemeinste Merkmal, wodurch sich das Thier von der Pflanze unterscheidet [2]). Die niedrigste Art der Empfindung, welche allen Thieren zukommt, ist der Tastsinn; schon mit ihm ist auch das Gefühl der Lust und der Unlust und die Begierde, zunächst die Begierde nach Nahrung, gegeben [3]). Bei einem Theil der lebenden Wesen verbindet sich mit der Empfindung die Ortsbewegung, welche gleich-

1) De an. II, 2 (s. o. 479, 3). Ebd. 413, b, 7: *θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φυτὰ μετέχει.* c. 3, Anf. c. 4. 415, a, 23: *ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι.* Hist. an. VIII, 1. 588, b, 24. gen. an. I, 23. 731, a, 24 wird nur die Erzeugung als eigenthümliche Thätigkeit der Pflanzenseele hervorgehoben, und De an. II, 4. 416, b, 23 bemerkt: *ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτὸ, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό.* Dagegen zeigt gen. an. II, 4. 740, b, 34 ff. (vgl. c. 1. 735, a, 16), dass es Eine und dieselbe seelische Kraft sei, welche zuerst die Bildung und in der Folge die Ernährung des Leibes bewirke, nur dass jenes die grössere Leistung sei; *εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ, αὕτη ἐστὶ καὶ ἡ γεννῶσα· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ φύσις ἡ ἑκάστου, ἐνυπάρχουσα καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν ζῴοις πᾶσιν.*

2) De an. II, 2. 413, b, 1: *τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον ἔχοντα δ' αἴσθησιν ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον.* De sensu c. 1. 436, b, 10. De juvent. c. 1. 467, b, 18—27. part. an. II, 10. 655, a, 32. 656, b, 3. IV, 5. 681, a, 12. ingr. an. c. 4. 705, a, 26 ff. b, 8. gen. an. I, 23. 731, a, 30. II, 1. 732, a, 11. Die meisten von diesen Stellen bemerken ausdrücklich den Unterschied des *ζῶν* und des *ζῷον*.

3) De an. II, 2. 413, b, 4 ff. 21 ff. c. 3. 414, b, 1—16. 415, a, 3 ff. III, 12. 434, b, 11 ff. c. 13. 435, b, 17 ff. De sensu 1. 436, b, 10—18. part. an. II, 17. 661, a, 6. H. an. I, 3. 489, a, 17. De somno 1. 454, b, 29. c. 2, Anf. Wenn hiebei bald nur die *ἁφὴ*, bald die *ἁφὴ καὶ γεῦσις* als Eigenschaft aller Thiere genannt wird, so erledigt sich dieser scheinbare Widerspruch durch die Bemerkung, dass Arist. den Geschmack als eine Unterart des Tastsinns betrachtete; De sensu 2. 438, b, 30. De an. II, 9. 421, a, 19. II, 10, Anf. III, 12. 434, b, 18.

falls noch der thierischen Seele angehört[1]); bei dem Menschen | kommt zu der ernährenden und empfindenden Seele die dritte und höchste Seelenkraft, die Vernunft[2]). Nur in diesen verschiedenen Formen ist die Seele vorhanden[3]); diese selbst aber stehen zu einander in dem Verhältniss, dass die höheren nicht ohne die niederen sein können, wohl aber diese ohne jene[4]): das Seelenleben bildet eine fortlaufende Entwicklungsreihe, in der jede folgende Stufe die sämmtlichen vorangehenden in sich enthält. So wird hier die platonische Lehre von den Theilen der Seele zwar in veränderter Fassung, aber nicht gegen den Sinn ihres ersten Urhebers auf alles Lebendige angewendet[5]),

1) De an. II, 3. 414, b, 16.

2) A. a. O. II, 3. 414, b, 18 (vgl. III, 3. 427, b, 6. gen. an. I, 23. 731, a, 30 ff.): ἑτέροις δὲ [τῶν ζῴων ὑπάρχει] καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ καὶ τιμιώτερον. Ueber den letzteren Beisatz später, bei der Erörterung über die Arten der lebenden Wesen.

3) De an. II, 3. 414, b, 19: so wenig es eine Figur überhaupt ausser dem Dreieck, Viereck u. s. f. gibt, ebensowenig eine Seele ausser den angegebenen ψυχαί.

4) A. a. O. 414, b, 28: παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν . . . ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἁπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἁφὴ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει . . . καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει. τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν (diess, weil den ζῷα ἄφθαρτα, den Gestirnen, ein reiner νοῦς zukommt), τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμός, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος (hierüber später). Ebd. c. 2. 413, a, 31 über das θρεπτικόν: χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. Vgl. I, 5, Schl. De somno 1. 454, a, 11. De juvent. 1. 467, b, 18 ff.

5) Aristoteles tadelt zwar (De an. III, 9. 10. 432, a, 22 ff. 433, a, 31 ff.) die platonische Dreitheilung, weil man, wenn man einmal nach den Seelenvermögen theile, weit mehr Theile erhalten würde, das θρεπτικόν, αἰσθητικόν, φανταστικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ὀρεκτικόν, denn die Verschiedenheit zwischen diesen sei grösser, als zwischen dem ἐπιθυμητικὸν und θυμικόν, und De an. I, 5. 411, b, 5 hält er Plato die Frage entgegen: τί οὖν ποτε

um alle Arten desselben von der niedersten bis zur höchsten | durch den Gedanken eines sie alle umfassenden und zu immer

συνέχει τὴν ψυχὴν εἰ μεριστὴ πέφυκεν; Der Leib könne diess nicht sein, da vielmehr die Seele den Leib zusammenhalte; sollte es eine unkörperliche Kraft sein, so wäre diese die eigentliche Seele. Dann müsste man aber sofort wieder fragen, ob sie eintheilig oder mehrtheilig sei. Wenn jenes: warum es dann nicht ebensogut die Seele selbst sein könne; wenn dieses, so müsste für die Theile des συνέχον wieder ein συνέχον gesucht werden, und so in's unendliche. Folgerichtig müsste endlich jeder Seelentheil in einem bestimmten Theil des Leibes seinen Sitz haben, was doch offenbar weder in Betreff der Vernunft der Fall sei, die gar kein leibliches Organ hat, noch in Betreff der niederen Seele, welche bei Thieren und Pflanzen, die zertheilt fortleben, in jedem dieser Theile ganz sei. Indessen redet Aristoteles selbst doch auch von Theilen der Seele (s. o. 498, 1. De vita 1. 467, b, 16), und wenn er allerdings einen Anlauf nimmt, in dieser Vielheit die Einheit des Seelenlebens strenger, als Plato, festzuhalten, so werden wir doch finden, dass ihm diess in der Wirklichkeit gleichfalls nicht gelingt, und dass namentlich sein νοῦς den niederen Theilen innerlich so fremd bleibt, als Plato's unsterblicher Seelentheil. Seine Abweichung von Plato erscheint daher im Princip nicht so bedeutend, und wenn er die Formen des Seelenlebens theilweise anders bestimmt, so weist doch auch Plato von seinen drei Seelentheilen den untersten den Pflanzen, den mittleren den Thieren zu, und auch er nimmt an, dass der höhere Theil die niederen voraussetze, aber nicht umgekehrt; s. 1. Abth. S. 714. Der Hauptunterschied der beiden Philosophen besteht darin, dass Plato bei der Untersuchung über die Theile der Seele zunächst von ethischen, Aristoteles von naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgeht. Viel zu weit geht dagegen Strümpell's Behauptung (Gesch. d. theor. Phil. 324 ff.), welche auch schon Brandis II, b, 1168 f. mit Recht zurückgewiesen hat, dass Aristoteles Einem und demselben Wesen nicht blos verschiedene Seelenkräfte oder Seelentheile, sondern verschiedene Seelen beilege, dem Menschen vier, dem Thier drei (indem nämlich die empfindende und die bewegende Seele als zwei gezählt werden). Arist. redet wohl von einer ψυχὴ θρεπτικὴ, αἰσθητικὴ, λογικὴ, und von verschiedenen ψυχαὶ (s. o., z. B. 499, 3. De vita 3. 469, a, 24 u. a. St.), aber seine Meinung ist nicht die, dass mehrere Seelen als ebensoviele Einzelwesen im lebenden Wesen neben einander seien, er bezeichnet vielmehr das Verhältniss dieser sog. ψυχαὶ auf's bestimmteste als das des Ineinanderseins, die ernährende Seele soll potentiell in der empfindenden, diese in der vernünftigen enthalten sein, wie das Dreieck im Viereck (s. vor. Anm.), so dass demnach ein Thier z. B. so wenig zwei Seelen hat, als ein Viereck zweierlei Figur. Weiss er auch thatsächlich die Einheit der Seele nur unvollkommen durchzuführen (s. S. 454 ff. 2. Aufl.), so darf man ihm doch desshalb die Absicht, sie festzuhalten, nicht absprechen.

höherer Vollkommenheit hinführenden Zusammenhangs zu verknüpfen.

Dieser fortschreitenden Entwicklung des Seelenlebens entspricht die Erscheinung, deren Wahrnehmung den Philosophen ohne Zweifel zunächst auf jene Annahme geführt hat, der stetige Fortschritt der organischen Natur von unvollkommeneren und dürftigeren zu vollkommeneren und reicheren Erzeugnissen. „Die Natur, sagt er, macht den Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen so | allmählich, dass durch die Stetigkeit desselben die Grenze zwischen beiden und die Stellung der Mittelglieder unsicher wird. Nach dem Reiche des Leblosen kommt zunächst das der Pflanzen, und unter diesen sind nicht nur im einzelnen Unterschiede der grösseren oder geringeren Lebendigkeit zu bemerken, sondern auch die ganze Gattung erscheint im Vergleich mit dem Unorganischen als belebt, im Vergleich mit den Thieren als leblos. Weiter ist auch der Uebergang von den Pflanzen zu den Thieren ein stetiger, denn bei manchen Seethieren kann man zweifeln, ob sie Thiere oder Pflanzen sind, da sie an den Boden angewachsen sind, und nicht losgetrennt leben können; ja die ganze Klasse der Schaalthiere gleicht, mit denen zusammengehalten, die gehen können, blossen Pflanzen.“ Das gleiche gilt aber auch von der Empfindung, der Körperbildung, der Lebensweise, der Fortpflanzung, der Ernährung der Jungen u. s. f.; in allen diesen Beziehungen ist ein stetiger Fortschritt der Lebensentwicklung nicht zu verkennen [1]. Aus der Stetigkeit dieses Fortschritts ergibt sich jenes Gesetz der Analogie, welches Aristoteles in den organischen Gebilden und ihrer Lebensthätigkeit aufzuweisen bemüht ist. Die Analogie ist, wie früher gezeigt wurde [2], das Band, durch das verschiedene Gattungen verknüpft werden; sie ist es auch in der organischen Natur, welche über

1) Hist. an. VIII, 1. 588, b, 4 ff., wo diess noch näher nachgewiesen wird; part. an. IV, 5. 681, a, 12, wo aus Anlass der Zoophyten, und mit Berücksichtigung der Unterschiede, welche auch unter ihnen noch wahrzunehmen sind, bemerkt ist: *ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.*

2) S. 257, 2. Zum folgenden vgl. m. Meyer Arist. Thierk. 334 ff. 103 f.

den Gattungsunterschied übergreift, und da, wo keine Gleichheit mehr möglich ist, wenigstens Aehnlichkeit hervorbringt[1]). Diese Analogie | lässt sich hier nach den verschiedensten Seiten hin nachweisen. Die Stelle des Blutes vertritt bei den blutlosen Thieren eine entsprechende Flüssigkeit[2]); ebenso verhält es sich mit dem Fleische[3]). Da die Weichthiere kein Fett haben, haben sie dafür einen analogen Stoff[4]). Den Knochen entsprechen bei Fischen und Schlangen die Knorpeln und Gräte, bei den niedrigeren Thieren die Theile, welche als Halt ihres Körpers dem gleichen Zweck dienen, Schaalen, Gehäuse u. s. w.[5]). Was bei den Vierfüsslern die Haare, sind bei den Vögeln die Federn, bei den Fischen die Schuppen, bei den eierlegenden Landthieren die Panzer[6]); was bei andern Thieren die Zähne sind, ist bei den

1) Part. an. I, 4. 644, a, 14. Warum werden nicht Wasser- und Flugthiere unter Einem Namen zusammengefasst? *ἔστι γὰρ ἔνια πάθη κοινὰ καὶ τούτοις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἅπασιν. ἀλλ᾽ ὅμως ὀρθῶς διώρισται τοῦτον τὸν τρόπον. ὅσα μὲν γὰρ διαφέρει τῶν γενῶν καθ᾽ ὑπεροχὴν καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, ταῦτα ὑπέζευκται ἑνὶ γένει, ὅσα δ᾽ ἔχει τὸ ἀνάλογον χωρίς.* Zwei Vögel z. B. unterscheiden sich durch das Mehr und Minder, wenn der eine grosse, der andere kleine Flügel hat, Vogel und Fisch dagegen *τῷ ἀνάλογον· ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτερὸν, θατέρῳ λεπίς.* Solche Analogieen finden sich fast unter allen Thieren: *τὰ γὰρ πολλὰ ζῷα ἀνάλογον ταὐτὸ πέπονθεν.* Ebenso werden im folgenden, 644, b, 7 ff., die Unterschiede des Mehr und Minder, welche sich innerhalb der gleichen Gattung finden, wie Grösse und Kleinheit, Weichheit und Härte, Glätte und Rauhigkeit, denjenigen entgegengesetzt, welche nur eine Aehnlichkeit der Analogie übrig lassen. Ebenso c. 5. 645, b, 4: *πολλὰ κοινὰ πολλοῖς ὑπάρχει τῶν ζῴων, τὰ μὲν ἁπλῶς, οἷον πόδες πτερὰ λεπίδες, καὶ πάθη δὴ τὸν αὐτὸν τρόπον τούτοις, τὰ δ᾽ ἀνάλογον. λέγω δ᾽ ἀνάλογον, ὅτι τοῖς μὲν ὑπάρχει πλεύμων, τοῖς δὲ πλεύμων μὲν οὔ, ὃ δὲ τοῖς ἔχουσι πλεύμονα, ἐκείνοις ἕτερον ἀντὶ τούτου· καὶ τοῖς μὲν αἷμα, τοῖς δὲ τὸ ἀνάλογον τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν ἥνπερ τοῖς ἐναίμοις τὸ αἷμα.* Ebd. Z. 20 ff. Hist. an. I, 1. 486, b, 17 ff. 487, a, 9. c. 7. 491, a, 14 ff. II, 1. 497, b, 9. VIII, 1 (s. u.).

2) H. an. I, 4. 489, a, 21. part. an. I, 5. 645, b, 8. II, 3. 650, a, 34. III, 5. 668, a, 4. 25. gen. an. II, 4. 740, a, 21. De somno c. 3. 456, a, 35 u. ö.

3) Part. an. II, 8, Anf. III, 5. 668, a, 25. II, 1. 647, a, 19. H. an. I, 3. 4. 489, a, 18. 23. De an. II, 11. 422, b, 21. 423, a, 14.

4) Gen. an. I, 19. 727, b, 3. part. II, 3. 650, a, 34.

5) Part. II, 8. 653, b, 33 — Schl. c. 9. 655, a, 17 ff. c. 6. 652, a, 2. Hist. III, 7. 516, b, 12 ff. c. 8. 517, a, 1. I, 1. 486, b, 19.

6) Part. IV, 11. 691, a, 15. I, 4. 644, a, 21. Hist. III, 10 Anf. I, 1. 486, b, 21.

Vögeln der Schnabel [1]. Statt des Herzens haben die blutlosen Thiere ein ähnliches Centralorgan [2], ebenso statt des Gehirns etwas analoges [3]; statt der Lunge dienen den Fischen die Kiemen, statt der Luft ziehen sie Wasser ein [4]. Für die Pflanzen | hat die Wurzel dieselbe Bedeutung, wie für die Thiere der Kopf oder genauer der Mund, die Nahrung aufzunehmen [5]. Einige Thiere, denen die Zunge fehlt, haben wenigstens ein analoges Organ [6]. Die Arme der Menschen, die Vorderfüsse der Vierfüssler, die Flügel der Vögel, die Scheeren der Krebse sind sich analog [7]; der Elephant hat anstatt der Hände den Rüssel [8]. Wenn die eierlegenden Thiere aus Eiern entstehen, so ist auch bei den Säugethieren der Embryo von einer Eihaut umschlossen, und die Verpuppung der Insekten ist Annahme der Eiform; umgekehrt entsprechen die ersten Anfänge der höheren Thiere den Würmern, aus denen die Insekten sich entwickeln [9]. Die Lebensweise, die Thätigkeiten, die Gemüthsart und der Verstand der Thiere lassen sich denen des Menschen vergleichen; die menschliche Seele ihrerseits unterscheidet sich in der Kindheit kaum von der thierischen [10]. Es zieht sich so Ein innerer Zu-

1) Part. IV, 12. 692, b, 15.

2) Part. II, 1. 647, a, 30. IV, 5. 678, b, 1. 681, b, 14. 28. a, 34. gen. an. II, 1. 735, a, 23 ff. c. 4. 738, b, 16. c. 5. 741, b, 15. De respir. c. 17. 478, b, 31 ff. De motu an. c. 10. 703, a, 14. Ueber die Theile, in denen Arist. dieses Analogon des Herzens suchte, s. m. MEYER S. 429.

3) Part. II, 7. 652, b, 23. 653, a, 11. De somno 3. 457, b, 29.

4) Part. I, 5. 645, b, 6. III, 6, Anf. IV, 1. 676, a, 27. Hist. an. VIII, 2. 589, b, 18. II, 13. 504, b, 28. De resp. c. 10 f. 475, b, 15. 476, a, 1. 22.

5) De an. II, 4. 416, a, 4: *ὡς ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων, οὕτως αἱ ῥίζαι τῶν φυτῶν, εἰ χρὴ τὰ ὄργανα λέγειν ταὐτὰ καὶ ἕτερα τοῖς ἔργοις.* De juvent. c. 1. 468, a, 9. ingr. an. c. 4. 708, a, 6.

6) Part. IV, 5. 678, b, 6—10.

7) Part. IV, 12. 693, a, 26. b, 10. c. 11. 691, b, 17. Hist. I, 1. 486, b, 19. c. 4. 489, a, 28. II, 1. 497, b, 18.

8) Part. IV, 12. 692, b, 15.

9) Hist. VII, 7 586, a, 19. gen. an. III, 9; (S. 429, 6 2. Aufl.)

10) Hist. an. VIII, 1. 588, a, 18: *ἔνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφοράς.* Und nachdem diess durch Beispiele erläutert ist: *τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον . . . τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστί τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ*

sammenhang durch alle Gebiete der organischen Natur durch, es ist Ein Leben, welches sich von den gleichen Grundformen aus zu immer höherer Vollkommenheit entfaltet. Und wie die organische Natur hiernach das Reich der Zweckthätigkeit ist, so ist sie selbst auch als Ganzes der Zweck, welchem die unorganische dienen muss: die Elemente sind wegen des Gleichtheiligen da und dieses wegen der organischen Gebilde. Hier kehrt sich also die Ordnung des Seins um; was seiner Entstehung nach das spätere ist, das ist seinem | Werth und Wesen nach das frühere [1]): nachdem die Natur von der äussersten Himmelssphäre bis zur Erde herab eine stetige Abnahme der Vollkommenheit gezeigt hatte, erreicht sie auf dieser den Wendepunkt, in welchem die absteigende Stufenreihe des Seins in eine aufsteigende übergeht [2]), und nachdem schon durch die Mischung der Ele-

δύναμις. φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐθὲν ὡς εἰπεῖν ἡ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὥστ' οὐδὲν ἄλογον, εἰ τὰ μὲν ταὐτὰ τὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζῴοις.

1) Part. an. II, 1. 646, a, 12: *τριῶν δ' οὐσῶν τῶν συνθέσεων* (worüber S. 476, 5) *πρώτην μὲν ἄν τις θείη τὴν ἐκ τῶν καλουμένων ὑπό τινων στοιχείων δευτέρα δὲ σύστασις ἐκ τῶν πρώτων ἡ τῶν ὁμοιομερῶν φύσις ἐν τοῖς ζῴοις ἐστὶν, οἷον ὀστοῦ καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τρίτη δὲ καὶ τελευταία τὸν ἀριθμὸν ἡ τῶν ἀνομοιομερῶν, οἷον προσώπου καὶ χειρὸς καὶ τῶν τοιούτων μορίων. ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας· τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον*, denn das Haus sei nicht um der Steine und Ziegel, sondern diese um des Hauses, überhaupt der Stoff um der Form und des geformten Erzeugnisses willen. *τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν . . . ὥστε τὴν μὲν τῶν στοιχείων ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι τῶν ὁμοιομερῶν ἕνεκεν, ὕστερα γὰρ ἐκείνων ταῦτα τῇ γενέσει, τούτων δὲ τὰ ἀνομοιομερῆ* (das Organische). *ταῦτα γὰρ ἤδη τὸ τέλος ἔχει καὶ τὸ πέρας . . . ἐξ ἀμφοτέρων μὲν οὖν τὰ ζῷα συνέστηκε τῶν μορίων τούτων, ἀλλὰ τὰ ὁμοιομερῆ τῶν ἀνομοιομερῶν ἕνεκέν ἐστιν· ἐκείνων γὰρ ἔργα καὶ πράξεις εἰσὶν, οἷον ὀφθαλμοῦ* u. s. w.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch gen. an. II, 1. 731, b, 24: *ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ ἀΐδιον ἐνδεχόμενόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος, βέλτιον δὲ*

mente die Bedingungen für die Entstehung lebender Wesen gegeben waren, sehen wir das Leben in diesen von seinen ersten schwachen Anfängen aus zu seiner höchsten Erscheinung im Menschen sich entwickeln [1]. |

ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν, καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῴων ἐστίν.

1) Dass Aristoteles einen solchen Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit annimmt, und dass bei demselben der Mensch die höchste Stufe bildet, welcher die ganze Entwicklung zustrebt, und an welcher die Vollkommenheit aller übrigen Wesen gemessen wird, erhellt aus allem, was S. 497 f. 501 f. 503, 10. 504, 1. 429 ff. und Anm. 1 angeführt ist, und was sogleich noch weiter angeführt werden soll. Zum Ueberfluss sei hier noch auf part. an. II, 10. 655, b, 37 ff. gen. an. I, 23. 731, a, 24 verwiesen. In der ersten von diesen Stellen sagt Arist.: die Pflanzen haben nur wenige und einfache Organe, *τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἴσθησιν ἔχοντα πολυμορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἑτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἡ φύσις μετείληφεν. τοιοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῴων, ἢ μάλιστα πάντων.* In der zweiten: *τῆς μὲν γὰρ τῶν φυτῶν οὐσίας οὐθέν ἐστιν ἄλλο ἔργον οὐδὲ πρᾶξις οὐδεμία πλὴν ἡ τοῦ σπέρματος γένεσις . . . τοῦ δὲ ζῴου οὐ μόνον τὸ γεννῆσαι ἔργον (τοῦτο μὲν γὰρ κοινὸν τῶν ζώντων πάντων), ἀλλὰ καὶ γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τὰ μὲν πλείονος, τὰ δ' ἐλάττονος, τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς. αἴσθησιν γὰρ ἔχουσιν, ἡ δ' αἴσθησις γνῶσίς τις. ταύτης δὲ τὸ τίμιον καὶ ἄτιμον πολὺ διαφέρει σκοποῦσι πρὸς φρόνησιν καὶ πρὸς τὸ τῶν ἀψύχων γένος. πρὸς μὲν γὰρ τὸ φρονεῖν ὥσπερ οὐδὲν εἶναι δοκεῖ τὸ κοινωνεῖν ἁφῆς καὶ γεύσεως μόνον, πρὸς δὲ ἀναισθησίαν βέλτιστον.* Dem steht es nicht im Wege, dass Aristoteles part. an. IV, 10. 686, b, 20 ff. vom Menschen ausgehend bei den verschiedenen Thierklassen eine im Vergleich mit jenem abnehmende Vollkommenheit nachweist, und Hist. an. I, 6. 491, a, 19 mit der Beschreibung des Menschen, als des uns bekanntesten Wesens, anfangen will; und man kann hieraus nicht mit Frantzius (Arist. üb. die Theile d. Thiere S. 315, 77, gegen den Meyer Arist. Thierk. 481 ff. z. vgl.) schliessen, dass der Philosoph seiner Betrachtung nicht die Idee einer fortschreitenden, sondern einer rückschreitenden Metamorphose zu Grunde lege, dass er ein ideales Thier durch eine solche von der Menschengestalt aus durch die Reihe der Thiere herab sich bis zur Pflanzengestalt umbilden lasse. Denn für's erste geht er nicht immer vom Menschen aus, sondern nur bei der Betrachtung der äusseren Theile; bei den inneren dagegen, welche ihm von den Thieren bekannter sind, als vom Menschen, schlägt er den umgekehrten Weg ein (Hist. an. I, 16, Anf. vgl. part. II, 10. 656, a, 8). Sodann folgt aber überhaupt nicht, dass das, was uns bekannter ist, auch

Die ersten Andeutungen dieses Naturlebens findet nun Aristoteles schon in der unorganischen Natur. Die Bewegung überhaupt kann als eine Art Leben betrachtet, es kann in gewissem Sinne von einer Beseelung aller Dinge, von einem Leben der Luft und des Windes gesprochen, das Meer kann mit den organischen Aussonderungen der Thiere verglichen werden [1]). Auch dem Erdkörper kommt Jugend und Alter zu, wie dem der Pflanzen und Thiere; nur dass sie bei ihm nicht als Zustände des Ganzen aufeinander folgen, sondern als wechselnde Zustände seiner Theile neben einander hergehen. Eine | bewässerte Gegend trocknet aus und altert, während eine trockenliegende durch neue Befeuchtung wieder auflebt; wo die Ströme anwachsen, verwandelt das Land an ihren Mündungen sich mit der Zeit in Meer, wo sie versiegen, das Meer in Land [2]). Treten solche

an sich selbst das erste sein müsse, weder dem Werth noch der Zeit nach, und dass, wenn Aristoteles vom Vollkommeneren auf's Unvollkommenere zurückblickt, darum auch die Natur jenes zu diesem zurückbilde; Aristoteles sagt vielmehr so bestimmt wie möglich, dass es sich hiemit umgekehrt verhält; m. s. ausser allem andern auch vorl. Anm. und S. 197, 2. Von einer Metamorphose sollte übrigens hier nicht gesprochen werden, weder einer rückschreitenden noch einer vorschreitenden, denn die Vorstellung des Philosophen ist nicht die, dass Ein ideales organisches Individuum sich durch die verschiedenen Formen entwickle oder zurückbilde, nicht die organischen Formen selbst gehen in einander über, sondern nur die Natur macht den Uebergang von der unvollkommeneren zur vollkommeneren Bethätigung ihrer bildenden Kraft. Vgl. S. 501.

1) S. S. 422, 5. 423, 1 und gen. an. IV, 10. 778, a, 2: *βίος γάρ τις καὶ πνεύματός ἐστι καὶ γένεσις καὶ φθίσις.* Ueber das Meer Meteor. II, 2. 355, b, 4 ff. 356, a, 33 ff.

2) M. vgl. hierüber die ausführliche und merkwürdige Erörterung Meteor. I, 14. Es seien, sagt Arist. hier, nicht immer die gleichen Gegenden feucht und trocken; je nachdem vielmehr die Flüsse entstehen und wieder verschwinden, gehe Land in Meer und Meer in Land über. Es geschehe diess aber *κατὰ τινὰ τάξιν καὶ περίοδον. ἀρχὴ δὲ τούτων καὶ αἴτιον ὅτι καὶ τῆς γῆς τὰ ἐντὸς, ὥσπερ τὰ σώματα τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζῴων, ἀκμὴν ἔχει καὶ γῆρας.* Nur dass bei jenen *ἅμα πᾶν ἀκμάζειν καὶ φθίνειν ἀναγκαῖον· τῇ δὲ γῇ τοῦτο γίνεται κατὰ μέρος διὰ ψύξιν καὶ θερμότητα.* Wie diese zu- und abnehmen, ändere sich die Beschaffenheit der Theile der Erde, *ὥστε μέχρι τινὸς ἔνυδρα δύναται διαμένειν, εἶτα ξηραίνεται καὶ γηράσκει πάλιν· ἕτεροι δὲ τόποι βιώσκονται καὶ ἔνυδροι γίγνονται κατὰ μέρος.* Wo eine Gegend austrockne, werden die Flüsse kleiner und versiegen am

Veränderungen nach und nach ein, so verliert sich in der Regel die Erinnerung daran wegen der Länge der Zeit und der Allmählichkeit des Uebergangs von dem früheren Zustand in den späteren [1]; erfolgen sie plötzlich, so kommt es zu jenen verheerenden Ueberschwemmungen [2], von denen es Aristoteles, im Anschluss an platonische Annahmen [3], herleitet, dass die Mensch-

Ende gänzlich, das Meer trete zurück, und wo früher Meer war, bilde sich Land; umgekehrt gehe es, wenn die Feuchtigkeit zunehme. Als Beispiele des ersten Falls nennt Arist. im folgenden (351, b, 28 ff. 352, b, 19 ff.) Aegypten, das ja unverkennbar eine *πρόςχωσις τοῦ Νείλου*, ein *ἔργον τοῦ ποταμοῦ* (*δῶρον τοῦ ποταμοῦ* Herod. II, 5) sei, und die Gegend beim Ammonsorakel, welche ebenso, wie Aegypten, tiefer liege, als das Meer, und daher nur ausgetrockneter Meeresboden sein könne; aus Griechenland Argolis und die Landschaft von Mycenä, nebst dem Bosporus, dessen Ufer sich fortwährend verändern. Den Grund dieser Veränderungen, bemerkt er (352, a, 17 ff.), suchen manche (nach II, 3. 356, b, 9 ff. denkt er hiebei an Demokrit; die gleiche Annahme wird aber auch Anaximander und Diogenes beigelegt; vgl. Th. I, 205, 2. 799, 4) in einer Veränderung des Weltganzen, *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ*; sie meinen, die Gesammtmasse des Meeres vermindere sich durch allmähliche Austrocknung. (Hiegegen Meteorol. II, 3.) Aber wenn auch an manchen Orten die See sich in Land verwandelt habe (anderswo jedoch umgekehrt Land in See), so dürfe man diess nicht von der *γένεσις τοῦ κόσμου* herleiten; *γελοῖον γὰρ διὰ μικρὰς καὶ ἀκαριαίας μεταβολὰς κινεῖν τὸ πᾶν, ὁ δὲ τῆς γῆς ὄγκος καὶ τὸ μέγεθος οὐθέν ἐστι δήπου πρὸς τὸν ὅλον οὐρανόν. ἀλλὰ πάντων τούτων αἴτιον ὑποληπτέον ὅτι γίγνεται διὰ χρόνων εἱμαρμένων, οἷον ἐν ταῖς κατ᾽ ἐνιαυτὸν ὥραις χειμὼν, οὕτω περιόδου τινὸς μεγάλης μέγας χειμὼν καὶ ὑπερβολὴ ὄμβρων. αὕτη δ᾽ οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους.* Die deukalionische Fluth z. B. habe vorzugsweise das alte Hellas, d. h. die Landschaften am Achelous betroffen. Vgl. 352, b, 16: *ἐπεὶ δ᾽ ἀνάγκη τοῦ ὅλου* (der ganzen Erde) *γίγνεσθαι μέν τινα μεταβολὴν, μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθορὰν, εἴπερ μένει* (*μενεῖ*) *τὸ πᾶν, ἀνάγκη . . . μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγρούς τ᾽ εἶναι θαλάττῃ καὶ ποταμοῖς καὶ ξηρούς.* In Folge davon werde (353, a, 6. 14 ff.) der Tanais und der Nil einmal zu fliessen aufhören und die mäotische See trocken gelegt werden; *τὸ γὰρ ἔργον αὐτῶν ἔχει πέρας ὁ δὲ χρόνος οὐκ ἔχει.*

1) A. a. O. 351, b, 8 ff., gleichfalls mit Berufung auf Aegypten.

2) Der zweite mögliche Fall, der einer plötzlich eintretenden zerstörenden Hitze, wird von Arist. noch vollständiger, als von Plato, bei Seite gelassen.

3) Plato leitet im Timäus die angeblich ägyptische Erzählung über die Atlantiden mit der Bemerkung ein: von Zeit zu Zeit erfolgen gewaltige Verheerungen unter den Menschen, bald durch Feuer, wie zur Zeit Phaë-

heit, wiewohl sie so anfangslos ist, als die Welt [1]), doch in ihrer Kulturentwicklung von Zeit zu Zeit wieder auf den anfänglichen Rohzustand zurückgeworfen wird [2]). Aber ein Leben im eigent-

ton's, bald durch Wasserfluthen. Wenn von den letzteren die Städte mit ihrer Kultur weggeschwemmt werden, müssen sich die Uebriggebliebenen, meist ungebildete Bergbewohner, auf's neue aus der Roheit herausarbeiten; daher die Jugend der griechischen Bildung, im Vergleich mit der ägyptischen. Die gleiche Voraussetzung wird dann in den Gesetzen III, 676, B ff. benützt, um die allmähliche Entstehung der Staaten und der Civilisation aus dem Urzustand zur Anschauung zu bringen; wobei es (VI, 781, E.) unentschieden gelassen wird, ob die Menschheit von Ewigkeit her oder nur seit unbestimmbar langer Zeit existire.

1) Arist. hat sich zwar hierüber an keiner Stelle seiner uns erhaltenen Schriften ausdrücklich ausgesprochen; indessen ergab es sich schon aus seiner ganzen Weltansicht, dass er der Menschheit so wenig, wie der Welt selbst, einen Anfang beilegen konnte. Denn da der Mensch der Zweck der Natur ist (s. S. 437, 3 2. Aufl.), wäre diese unendliche Zeit hindurch unvollendet gewesen, wenn sie jemals ohne Menschen gewesen wäre. Und wirklich sagt ja auch Arist. (vgl. S. 437, 4. 467, 4. S. 627, 6 2. Aufl.), im Wechsel der Kulturzustände haben sich die gleichen Entdeckungen unendlich oft wiederholt, und sein Schüler Theophrast hat mit andern Einwürfen gegen die Ewigkeit der Welt auch den bestritten, welcher aus der verhältnissmässigen Neuheit der Erfindungen darzuthun suchte, dass die Menschheit erst seit einer gegebenen Zeit existire. (S. u. S. 668 2. Aufl.) Nach Censorin 4, 3 hatte Arist. die Ewigkeit des Menschengeschlechts auch in einer seiner (verlorenen) Schriften gelehrt. Nur hypothetisch, nicht vom Standpunkt seiner eigenen Ansicht aus, bespricht er gen. an. III, 11. 762, b, 28 ff. die Frage, wie man sich die erste Entstehung der Menschen und Vierfüssler zu denken hätte, *εἴπερ ἐγένοντό ποτε γηγενεῖς, ὥσπερ φασί τινες . . . εἴπερ ἦν τις ἀρχὴ τῆς γενέσεως πᾶσι τοῖς ζῴοις.* Vgl. Bernays Theophr. v. d. Frömmigk. 44 f.

2) Es ist schon S. 437, 4. 467, 4. 243, 3 gezeigt worden, und wird S. 627 2. Aufl. noch weiter gezeigt werden, dass Arist. in dem religiösen Glauben und den sprüchwörtlich erhaltenen Wahrheiten Ueberbleibsel einer älteren, durch verheerende Naturereignisse untergegangenen Kultur sieht. Diese Ereignisse können aber (nach S. 506, 2) immer nur einzelne Theile der Erde betroffen haben; wenn auch oft so grosse, dass die spärlichen Reste der früheren Bevölkerung, welche sich darin noch erhielten, mit ihrer Bildung wieder ganz von vorne anfangen mussten. Wenn daher Censorin 18, 11 von dem grossen Weltjahr (worüber Abth. 1, 684, 4. Th. III, a, 140, 6 2. Aufl.) sagt: *quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat*, so darf man daraus (wie Bernays a. a. O. 170 zeigt) nicht schliessen, dass er selbst totale, die ganze Welt oder auch nur die ganze Erde betreffende

lichen Sinn sieht der Philosoph nach seinen bestimmten Erklärungen doch nur da, wo ein Wesen von seiner eigenen Seele bewegt wird, bei den Pflanzen und Thieren [1]).

2. Die Pflanzen.

Unter allen lebenden Wesen nehmen die Pflanzen die unterste Stelle ein [2]). Sie zuerst haben nicht blos ein Analogon der Seele, sondern eine wirkliche, einem organischen Leib inwohnende Seele. Freilich aber nur eine Seele der niedrigsten Art, deren Thätigkeit in der Ernährung und Fortpflanzung aufgeht [3]). Die Empfindung und Ortsveränderung dagegen und die Seelenkraft, von welcher sie herrühren, fehlt den Pflanzen [4]); sie haben keinen Einheitspunkt ihres | Lebens (keine μεσότης), wie sich diess darin zeigt, dass sie grossentheils fortleben, wenn sie zerschnitten werden, und weil sie ihn nicht haben, sind sie unfähig, die Form dessen, was auf sie einwirkt, als solche zu empfinden [5]). Sie gleichen insofern zusammengewachsenen Thieren: sie haben in der Wirklichkeit zwar nur Eine, aber der Möglich-

Umwälzungen angenommen habe, sondern er wird nur bei Besprechung fremder Ansichten, vielleicht in den Büchern über die Philosophie (worüber S. 60), sich dieser Bezeichnung bedient haben

1) S. o. S. 479.

2) Ueber Aristoteles' Pflanzenwerk vgl. m. S. 98. Was seine erhaltenen Schriften über diesen Gegenstand enthalten, ist zusammengestellt bei Wimmer Phytologiae Aristot. fragmenta (Breslau 1838).

3) S. o. 479, 3. 498, 1.

4) S. o. 498, 2. Weil die Pflanzen nie zur Empfindung erwachen, ist ihr Zustand dem eines ewigen Schlafs ähnlich, sie sind daher ohne den Wechsel von Schlaf und Wachen (De somno 1. 454, a, 15. gen. an. V, 1. 778, b, 31 ff.); aus demselben Grunde fehlt ihnen der Unterschied des Vorne und Hinten, denn dieser richtet sich nach der Lage der Sinneswerkzeuge; weil sie endlich ohne Bewegung sind, sind sie auch ohne den Gegensatz des Rechts und Links, nur den auf das Wachsthum bezüglichen des Oben und Unten theilen sie; ingr. an. c. 4. 705, a, 29—b, 21. juvent. c. 1. 467, b, 32. De coelo II, 2. 284, b, 27. 285, a, 16 vgl. S. 457, 2. Ueber die platonische Ansicht von den Pflanzen, welche der aristotelischen trotz einzelner Abweichungen doch nahe verwandt ist, s. m. 1. Abth. S. 731. 714, 7.

5) De an. I, 5. 411, b, 19. II, 2. 413, b, 16. c. 12. 424, a, 32. long. vitae c. 6. 467, a, 18. juv. et sen. c. 2. 468, a, 28. Weiteres folg. Anm.

keit nach mehrere Seelen[1]). So sind auch die Geschlechter in ihnen noch nicht geschieden: mit ihrer Lebensthätigkeit auf die Fortpflanzung der Gattung beschränkt, befinden sie sich im Zustand beständiger Geschlechtsvereinigung[2]). Dieser Unvollkommenheit ihres Seelenlebens entspricht die Beschaffenheit ihres Leibes. Seiner stofflichen Zusammensetzung nach besteht er vorherrschend aus Erde[3]); sein Bau ist einfach, und auf wenige Verrichtungen berechnet, für die er desshalb nur mit wenigen Organen ausgestattet ist[4]); für seine Ernährung auf die Erde angewiesen und der | Ortsbewegung beraubt, ist er im Boden festgewurzelt, und der obere, dem Kopf der Thiere entsprechende Theil sieht hiebei nach unten, das bessere nach der schlechteren Seite[5]); in seiner Einrichtung verbirgt sich die Zweckthätigkeit der Natur zwar nicht gänzlich, aber sie kommt doch in ihr weniger deutlich zum Vorschein[6]). So tief sie aber im Vergleich

1) Juv. et sen. 2. 468, a, 29 ff. (von Insekten, welche getheilt leben können): es verhalte sich mit ihnen wie mit solchen Pflanzen, welche in Ablegern fortleben; sie haben *ἐνεργείᾳ* nur Eine, *δυνάμει* mehrere Seelen. *ἐοίκασι γὰρ τὰ τοιαῦτα τῶν ζῴων πολλοῖς ζῴοις συμπεφυκόσιν.* gen. an. I, 23. 731, a, 21: *ἀτεχνῶς ἔοικε τὰ ζῷα ὥσπερ φυτὰ εἶναι διαιρετά.* De an. II, 2. 413, b, 18: *ὡς οὔσης τῆς ἐν τούτοις ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων.* Vgl. part. an. IV, 5. 682, a, 6. De resp. c. 17. 479, a, 1. ingr. an. 7. 707, b, 2.

2) Gen. an. I, 23. 731, a, 1. 24. b, 8. c. 20. 728, b, 32 ff. c. 4. 717, a, 21. II, 4, Schl. IV, 1. 763, b, 24. III, 10. 759, b, 30. Hist. an. VIII, 1. 588, b, 24. IV, 11. 538, a, 18.

3) De resp. 13. 14. 477, a, 27. b, 23 ff. gen. an. III, 11. 761, a, 29. Dass auch noch andere Bestandtheile in den Pflanzen sind, versteht sich von selbst, schon nach dem S. 443, 5 angeführten; nach Meteor. IV, 8. 384, b, 30 bestehen sie aus Erde und Wasser, das Wasser dient ihnen zur Nahrung (gen. an. III, 2. 753, b, 25. H. an. VII, 19. 601, b, 11), und zur Verarbeitung dieser Nahrung ist Wärme erforderlich (s. S. 490, 1. 491, 3 g. E.).

4) De an. II, 1. 412, b, 1. part. an. II, 10. 655, b, 37. Phys. VIII, 7. 261, a, 15.

5) Ingr. an. c. 4, Anf. c. 5. 706, b, 3 ff. long. vitae 6. 467, b, 2. juv. et sen. c. 1, Schl. part. an. IV, 7. 683, b, 18 c. 10. 686, b, 31 ff. Weiteres S. 503, 5.

6) Phys. II, 8. 199, a, 23: *καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς φαίνεται τὰ συμφέροντα γινόμενα πρὸς τὸ τέλος, οἷον τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπης.... τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἕνεκα τῶν καρπῶν* (sc. *ἔχει*) *καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω*

mit den übrigen lebenden Wesen noch stehen, so hoch ist doch andererseits, dem Leblosen gegenüber, die Wirkung der Seele in den Pflanzen und namentlich die Fortpflanzung der Gattung anzuschlagen [1]; denn wie das Irdische überhaupt in der Endlosigkeit seines Werdens die Unvergänglichkeit des Himmlischen nachahmt, so ist für die lebenden Wesen die Geschlechtsfortpflanzung das Mittel, innerhalb ihrer bestimmten Gattung am Ewigen und Göttlichen theilzunehmen [2]. Sie ist daher das letzte Ziel des Pflanzenlebens [3]; eine höhere Stufe der Lebensentwicklung findet sich erst bei den Thieren [4], denen Aristoteles einen

ἀλλὰ κάτω ἕνεκα τῆς τροφῆς. b, 9: καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται.

1) Vgl. vor. Anm. und S. 489 f.

2) Gen. an. II, 1. 731, b, 31: ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους ἀΐδιος εἶναι, καθ᾿ ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν ἀΐδιον τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀδύνατον, ... εἴδει δ᾿ ἐνδέχεται· διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν. Ebd. 735, a, 16: in allen Thieren und Pflanzen ist das θρεπτικόν· τοῦτο δ᾿ ἔστι τὸ γεννητικὸν ἑτέρου οἷον αὐτό· τοῦτο γὰρ παντὸς φύσει τελείου ἔργον καὶ ζῴου καὶ φυτοῦ. De an. II, 4. 415, a, 26: φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτὸ, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται u. s. w. Polit. I, 2. 1252, a, 28. Vgl. die Stellen gen. et corr. II, 10. 11 (s. o. 471, 1), welchen dann Oecon. I, 3. 1343, b, 23 nachgebildet ist, und über die platonischen Sätze, denen A. hier folgt, 1. Abth. 512, 3.

3) De an. II, 4. s. o. 498, 1.

4) Was sonst noch über die Pflanzen bei Aristoteles vorkommt, ist dieses. 1) Von den Theilen der Pflanze werden Wurzel, Stengel, Zweige und Blätter erwähnt, die Wurzel (s. S. 510, 5) ihr Ernährungsorgan, die Blätter zur Verbreitung des Nahrungssafts geadert (part. an. IV, 4. 678, a, 9. III, 5. 668, a, 22. juv. et sen. 3. 468, b, 24); genauer jedoch unterscheidet Arist. (part. an II, 10, Anf.) bei Pflanzen und Thieren drei Haupttheile des Leibes, den, durch welchen sie die Nahrung aufnehmen (den Kopf), den, durch welchen sie das Ueberschüssige absondern, und den zwischen beiden in der Mitte liegenden. Der Kopf der Pflanze ist die Wurzel (s. o. 503, 5); einen Aufbewahrungsort für unbrauchbaren Ueberschuss der Nahrung brauchen sie nicht, weil sie ihre Nahrung schon verdaut aus der Erde ziehen (hierüber auch gen. an. II, 4. 740, a, 25. b, 8); Absonderungen sind aber die Früchte und Samen, welche ja auch an dem der Wurzel entgegengesetzten Ende sich bilden (part. an. II, 3. 10. 650, a, 20. 655, b, 32. IV, 4. 678, a, 11. H. an. IV, 6. 531, b, 8, womit De sensu 5. 445, a, 19 nicht streitet:

| so grossen Theil seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gewidmet hat [1]).

als περιττώματα der Pflanzennahrung scheinen hier die Stoffe betrachtet zu werden, welche die Pflanzen nicht aufsaugen, sondern im Boden zurücklassen). — 2) Die Nahrung der Pflanze besteht in Wasser und Erde (gen. et corr. II, 8. 335, a, 11. part. an. II, 3. 650, a, 3 und oben 510, 3. vgl. H. an. VII, 19. 601, b, 12. gen. an. III, 11. 762, b, 12); der nährende Stoff ist für Pflanzen und Thiere das Süsse (De sensu 4. 442, a, 1 — 12); zur Verarbeitung dieses Stoffs dient die Lebenswärme (s. o. 490, 1. 491, 3 und part. an. II, 3. 650, a, 3 ff.), welche ihrerseits theils durch die Nahrung theils durch die Temperatur der umgebenden Luft erhalten wird, ohne dass die Pflanzen der Einathmung bedürften; wird die Luft zu kalt oder zu heiss, so geht sie zu Grunde und die Pflanze verdorrt (De sensu c. 6 vgl. respir. 17. 478, b, 31). Ueber den Einfluss des Bodens und des Wassers auf die Beschaffenheit und Farbe der Gewächse s. m. Polit. VII, 16. 1335, b, 18. gen. an. II, 4. 738, b, 32 ff. V, 6. 786, a, 2 ff. H. an. V, 11. 543, b, 23. De sensu 4. 441, a, 11. 30 vgl. Probl. XX, 12. De color. c. 5. — 3) Aus dem Ueberschuss der Nahrung bilden sich die Samen und Früchte (part. an. II, 10. 655, b, 35. c. 7. 638, a, 24. gen. an. III, 1. 749, b, 27. 750, a, 20. I, 18. 722, a, 11. 723, b, 16. 724, b, 19. c. 20. 728, a, 26. c. 23. 731, a, 2 ff. Meteor. IV, 3. 380, a, 11), welche zugleich den Keim und die Nahrung der neuen Pflanze enthalten (De an. II, 1. 412, b, 26. gen. an. II, 4. 740, b, 6. I, 23. 731, a, 7); kleinere Gewächse sind fruchtbarer, weil sie mehr Stoff auf die Samenbildung verwenden können, durch allzugrosse Fruchtbarkeit verkümmern und verderben die Pflanzen, weil sie zu viel Nahrungsstoff verbrauchen (gen. an. I, 8. 718, b, 12. III, 1. 749, b, 26. 750, a, 20 ff. IV, 4. 771, b, 13. I, 18. 725, b, 25 vgl. H. an. V, 14. 546, a, 1 — über unfruchtbare Bäume, namentlich den wilden Feigenbaum, gen. an. I, 18. 726, a, 6. c. 1. 715, b, 21. III, 5. 755, b, 10. H. an. V, 32. 557, b, 25). Ueber die Entstehung des Samens finden sich gen. an. I, 20. 728, b, 32 ff. c. 18. 722, a, 11. 723, b, 9, über die Entwicklung des Keims aus dem Samen und die Fortpflanzung durch Ableger juv. et sen. c. 3. 468, b, 18—28 (wozu Wimmer S. 31. Brandis S. 1240 z. vgl.). gen. an. II, 4. 739, b, 34. c. 6. 741, b, 34. III, 2. 752, a, 21. c. 11. 761, b, 26. respir. c. 17. 478, b, 33, über die Selbstzeugung, welche Aristoteles bei Pflanzen und Thieren annimmt, und über Schmarotzerpflanzen gen. an. I, 1. 715, b, 25. III, 11. 762, b, 9. 18. H. an. V, 1. 539, a, 16 einige Bemerkungen. — 4) Ueber die Lebensdauer und das Absterben der Pflanzen vgl. m. Meteor. I, 14. 351, a, 27. longit. vitae c. 4. 5. 466, a, 9. 20 ff. c. 6. De respir. 17. 478, b, 27 vgl. gen. an. III, 1. 750, a, 20, über den Blätterwechsel und die immergrünen Gewächse gen. an. V, 3. 783, b, 10 22.

1) Ueber die Hülfsmittel, deren er sich hiefür bediente, vgl. m. die werthvolle Untersuchung von Brandis II, b, 1298—1305. Unter seinen Vor-

3. Die Thiere.

Mit der Ernährung und Fortpflanzung verbindet sich bei allen Thieren die Empfindung, das Gefühl für Lust und Unlust und die Begierde, bei der Mehrzahl derselben die Bewegung; zu der Pflanzenseele kommt somit hier die empfindende und bewegende Seele hinzu [1]). Aber auch das sittliche und geistige Leben, welches im Menschen zu seiner vollen Entfaltung kommen soll, kündigt sich bei ihnen in schwächerer und dunklerer Spur an: wir finden schon bei den Thieren Sanftheit und Wildheit, Furchtsamkeit und Muth, List und Verstand; sogar die wissenschaftliche Anlage des Menschen hat an der Gelehrigkeit mancher Thiere ihr Analogon, wie umgekehrt die geringere Entwicklung aller dieser Eigenschaften, welche wir bei ihnen wahrnehmen, in der Kindheit des Menschen sich wiederholt [2]). |

gängern war ohne Zweifel der bedeutendste Demokrit, dessen er auch am häufigsten und mit der grössten Achtung erwähnt; neben ihm berücksichtigt er einzelne Annahmen des Diogenes von Apollonia, Anaxagoras, Empedokles, Parmenides, Alkmäon, Herodorus, Leophanes, Syennesis, Polybus, einige Angaben des Ktesias und Herodot, welche er aber mit kritischem Misstrauen behandelt, und mehr nur zum Schmucke dann und wann eine Dichterstelle. Alle diese Vorgänger können aber nicht so viel geleistet haben, dass er nicht für seine Kenntniss der Thiere das meiste eigener Beobachtung verdankte, welche auch wohl durch Nachfrage bei Hirten, Jägern, Fischern, Thierzüchtern und Thierärzten ergänzt wurde. Seine Theorie ohnedem werden wir, vielleicht mit Ausnahme weniger Einzelbestimmungen, ganz für sein eigenes Werk halten dürfen. „Die Sichtung und Benutzung der bei Früheren gefundenen Thatsachen (bemerkt Brandis 1303), und die wissenschaftliche Gestaltung der Zoologie ist aller Wahrscheinlichkeit nach sein Eigenthum." Anders urtheilt zwar Lange Gesch. d. Material. I, 61. „Vielfach, sagt er, ist noch die Meinung verbreitet, Arist. sei ein grosser Naturforscher gewesen. Seit man weiss, wie viele Vorarbeiten auf diesem Gebiete vorhanden waren . . . musste die Kritik gegenüber dieser Meinung erwachen u. s. w." Fragen wir jedoch, woher man von jenen vielen Vorarbeiten weiss, so beschränken sich Lange's Belege (S. 129, 11. 135, 50) auf ein Citat aus Mullach Fr. Phil. I, 338, der sich aber ungleich vorsichtiger äussert: „*haud scio an Stagirites illam qua reliquos philosophos superat eruditionem aliqua ex parte Democriti librorum lectioni debuerit.*" Ueber die angebliche Unterstützung der zoologischen Forschungen des Aristoteles durch Alexander s. m. S. 32 f.

1) S. o. S. 498.

2) H. an. VIII, 1. 588, a, 18: ἔνεστι γὰρ u. s. w. (s. o. 503, 10). καὶ

Dieser höheren Lebensstufe der Thiere entspricht die Beschaffenheit und der Bau ihres Körpers. Für ihre reicheren Lebensverrichtungen bedürfen sie zahlreicherer und zusammengesetzterer Organe. Ueber diese Organe und ihre Bestimmung

γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης καὶ πρᾳότης καὶ χαλεπότης καὶ ἀνδρία καὶ δειλία καὶ φόβοι καὶ θάῤῥη καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες. (Das weitere a. a. O.) Ebd. IX, 1, Anf.: τὰ δ' ἤθη τῶν ζῴων ἐστὶ τῶν μὲν ἀμαυροτέρων καὶ βραχυβιωτέρων ἧττον ἡμῖν ἔνδηλα κατὰ τὴν αἴσθησιν, τῶν δὲ μακροβιωτέρων ἐνδηλότερα. φαίνονται γὰρ ἔχοντά τινα δύναμιν περὶ ἕκαστον τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων φυσικὴν, περί τε φρόνησιν καὶ εὐήθειαν καὶ ἀνδρίαν καὶ δειλίαν, περί τε πρᾳότητα καὶ χαλεπότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας ἕξεις. ἔνια δὲ κοινωνεῖ τινὸς ἅμα καὶ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας, τὰ μὲν παρ' ἀλλήλων τὰ δὲ καὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅσαπερ ἀκοῆς μετέχει, μὴ μόνον ὅσα τῶν ψόφων ἀλλ' ὅσα καὶ τῶν σημείων διαισθάνεται τὰς διαφοράς. (Ebenso c. 3, Anf.: τὰ δ' ἤθη τῶν ζῴων ... διαφέρει κατά τε δειλίαν καὶ πρᾳότητα καὶ ἀνδρίαν καὶ ἡμερότητα καὶ νοῦν τε καὶ ἄνοιαν.) Nachdem Arist. sodann den Unterschied der beiden Geschlechter hinsichtlich ihrer Gemüthsart besprochen hat, fährt er 608, b, 4 fort: τούτων δ' ἴχνη μὲν τῶν ἠθῶν ἐστὶν ἐν πᾶσιν ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον δὲ φανερώτερα ἐν τοῖς ἔχουσι μᾶλλον ἦθος καὶ μάλιστα ἐν ἀνθρώπῳ· τοῦτο γὰρ ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην u. s. w. Aehnlich I, 1. 488, b, 12 ff. gen. an. I, 23 (s. o. 505, 1). Ueber die Gelehrigkeit und den Verstand mancher Thiere s. m. auch Metaph. I, 1. 980, a, 27 ff. Eth. IV, 7. 1141, a, 26. part. an. II, 1. 4. 648, a, 5. 650, b, 24. Ausführlich handelt Aristoteles im neunten Buch der Thiergeschichte, wie von der Lebensweise der Thiere überhaupt, so namentlich von den Spuren des Verstandes, welche darin zum Vorschein kommen. Am wenigsten Verstand unter allen vierfüssigen Thieren haben die Schaafe (c. 3. 610, b, 22), vielen legt der Hirsch an den Tag (c. 5). Bären, Hunde, Panther und viele andere Thiere suchen die geeigneten Heilmittel gegen Krankheiten und Verletzungen, oder Hülfsmittel beim Kampf mit andern Thieren (c. 6). Mit welchem Verstand bauen ferner die Schwalben ihre Nester, wie sorgt bei den Tauben das Männchen für das Weibchen und die Jungen (c. 7), wie listig benehmen sich die Rebhühner bei der Begattung, der Brütung und der Beschützung ihrer Brut (c. 8), wie klug die Kraniche bei ihren Zügen (c. 10)! wie zweckmässig ist überhaupt die Lebensweise der Vögel, die Wahl ihrer Wohnorte, der Bau der Nester, das Aufsuchen der Nahrung (m. s. hierüber a. a. O. c. 11—36)! Ebenso bemerkt Aristoteles die List mancher Seethiere (c. 37), den Kunstfleiss der Spinnen (c. 39), der Bienen, der Wespen und ähnlicher Insekten (c. 40 — 43), die Gelehrigkeit und Klugheit des Elephanten (c. 46), den moralischen Instinkt von Kameelen und Pferden (c. 47), die Menschen-

handelt Aristoteles in der Schrift von den Theilen der Thiere [1]). Er bespricht hier zunächst (II, 2—9) die gleichtheiligen Stoffe, aus denen sie bestehen: Blut, Fett, Mark, Gehirn, Fleisch, Knochen, Sehnen, Adern, Haut u. s. w. Die Grundbestandtheile dieser Stoffe sind die elementarischen, das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte [2]); unter ihnen ist das Fleisch oder das, was ihm bei den niedrigeren Thierklassen entspricht [3]), von der unmittelbarsten Bedeutung für das thierische | Leben, denn durch das Fleisch ist, wie Aristoteles, mit den Nerven noch unbekannt, glaubt, die allgemeinste Empfindung, die des Tastsinns, vermittelt, es ist mithin das allgemeinste Werkzeug der thierischen Seele [4]); zum Schutz und Zusammenhalt des Fleisches dienen die Knochen, die Sehnen und die äusseren Bedeckungen [5]), zur Nahrung für die verschiedenen festen Bestandtheile das Blut [6]), zur Abkühlung des Blutes das Gehirn [7]), welches dess-

freundlichkeit der Delphine (c. 48) und ähnliches; wobei natürlich auch manche unzuverlässige Annahmen mitunterlaufen.

1) Oder genauer in den drei letzten Büchern derselben; s. o. 96, 1; über die *Ἀνατομαὶ* 93, 1.

2) Part. an. II, 2, Anf. — c. 3. 650, a, 2, mit Rücksicht auf die verschiedenen Beziehungen, in denen eines wärmer als das andere genannt werde, und den Uebergang der entgegengesetzten Zustände in einander.

3) Vgl. S. 502, 3.

4) Part. II, 8, Anf.: *πρῶτον [σκεπτέον] περὶ σαρκὸς ἐν τοῖς ἔχουσι σάρκας, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον· τοῦτο γὰρ ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὑτὸ τῶν ζῴων ἐστίν. δῆλον δὲ κατὰ τὸν λόγον· τὸ γὰρ ζῷον ὁριζόμεθα τῷ ἔχειν αἴσθησιν, πρῶτον δὲ τὴν πρώτην· αὕτη δ' ἐστὶν ἁφὴ, ταύτης δ' αἰσθητήριον τὸ τοιοῦτον μόριόν ἐστιν.* Ueber die Bedeutung des Fleisches für die Empfindung s. m. weiter c. 1. 647, a, 19. c. 3. 650, b, 5. c. 10. 656, b, 34. H. an. I, 3. 4. 489, a, 18. 23, besonders aber De an. II, 11. 422, b, 19. 34 ff. 423, b, 1 ff. 29. III, 2. 426, b, 15. Das Empfindungsorgan selbst ist (s. u.) das Herz.

5) Part. II, 8. 653, b, 30 ff.

6) Das Blut oder das ihm analoge (s. o. 502, 2) ist der unmittelbarste Nahrungsstoff (die *τελευταία* oder *ἐσχάτη τροφὴ*) des thierischen Leibes (De somno c. 3. 456, a, 34. part. II, 3. 650, a, 32 ff. c. 4. 651, a, 12. gen. an. II, 4. 740, a, 21 u. ö.), von dessen Beschaffenheit daher in leiblicher und seelischer Beziehung vieles abhängt; part. an. a. d. a. O. und c. 2. 648, a, 2 ff. Nach der letztern Stelle ist dickes und warmes Blut der Stärke, dünnes und kühles der Sinneswahrnehmung und dem Denken förder-

halb aus den kalten Elementen, Wasser und Erde, gebildet ist[1]); aus dem überschüssigen Blut entsteht das Mark[2]) und andere Stoffe[3]). Es ist also hier eine Abstufung von Mitteln und Zwecken: wenn die gleichtheiligen Bestandtheile des Leibes überhaupt wegen der organischen da sind[4]), so dient ein Theil derselben diesem Zweck unmittelbar als Bestandtheil des Organischen; eine zweite Klasse gleichtheiliger | Stoffe ist dazu da, die der ersten hervorzubringen; eine dritte besteht aus Ueberbleibseln der zweiten[5]), die aber freilich in dem grossen Haushalt der Natur gleichfalls nicht umkommen[6]). Jeder dieser Stoffe ist aber je nach seiner Bestimmung von besserer oder geringerer Beschaffenheit, so dass sich demnach die verschiedenen Thiere und die verschiedenen Theile eines Thiers auch in dieser Beziehung nicht gleichstehen[7]). Der unmittelbarste Träger der

licher; die beste Mischung von beiderlei Eigenschaften entsteht, wenn das Blut zwar warm, aber dünn und rein ist.

7) A. a. O. c. 7 (s. o. 493, 6). Nur die Blutthiere haben desshalb ein Gehirn (a. a. O. 652, b, 23), der Mensch hat ein verhältnissmässig grösseres, als die Thiere, der Mann ein grösseres, als das Weib (653, a, 27), weil sein wärmeres Blut stärkerer Abkühlung bedarf. Ein Analogon des Gehirns haben aber auch die blutlosen Thiere; s. o. 503, 3.

1) A. a. O. 652, b, 22.

2) A. a. O. c. 6, Schl. [ὁ μυελὸς] τῆς αἱματικῆς τροφῆς τῆς εἰς ὀστᾶ καὶ ἄκανθαν μεριζομένης ἐστὶ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον περίττωμα πεφθέν.

3) Wie der Samen, von dem später zu sprechen sein wird, und die Milch (gen. an. IV, 8).

4) S. o. 476, 5. 481, 1. 504, 1.

5) Part. II, 2. 647, b, 20 ff.

6) S. o. 428, 2.

7) Part. II, 2. 647, b, 29 (nach der Auseinandersetzung über die drei Arten der ὁμοιομερῆ): αὐτῶν δὲ τούτων αἱ διαφοραὶ πρὸς ἄλληλα τοῦ βελτίονος ἕνεκέν εἰσιν, οἷον τῶν τε ἄλλων καὶ αἵματος πρὸς αἷμα· τὸ μὲν γὰρ λεπτότερον τὸ δὲ παχύτερον καὶ τὸ μὲν καθαρώτερόν ἐστι τὸ δὲ θολερώτερον, ἔτι δὲ τὸ μὲν ψυχρότερον τὸ δὲ θερμότερον ἔν τε τοῖς μορίοις τοῦ ἑνὸς ζῴου (τὸ γὰρ ἐν τοῖς ἄνω μέρεσι πρὸς τὰ κάτω μόρια διαφέρει ταύταις ταῖς διαφοραῖς) καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον. Auf ähnliche Unterschiede hinsichtlich des Fleisches weist part. III, 3. 665, a, 1. c. 7. 670, b, 2. De an. II, 9. 421, a, 25: οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς.

Seele ist das Pneuma, als Grund der Lebenswärme, welches seinerseits im Herzen seinen Hauptsitz hat [1]).

Fragen wir weiter nach den Organen, welche aus den gleichtheiligen Stoffen gebildet sind, so ist zunächst hervorzuheben, dass die Thiere einen Einheitspunkt für ihre Seelenthätigkeit und in Folge dessen ein Centralorgan haben [2]), welches bei den blutführenden das Herz, bei den anderen ein entsprechender Körpertheil ist [3]); nur einige der niedersten Thiergattungen haben darin noch Aehnlichkeit mit den Pflanzen, dass sie wenigstens dem Vermögen nach mehrere Mittelpunkte für ihr Leben haben, und desshalb fortleben, wenn man sie zerschneidet [4]). Dieses Centralorgan bildet sich bei der ersten Entwicklung jedes Thiers und kann nicht ohne seinen Untergang verletzt werden [5]). Seine Thätigkeit besteht theils in der | Bereitung des Bluts, theils in der Vermittlung der Empfindung und Bewegung [6]). Dem Herzen

1) Vgl. S. 483, 4.

2) S. o. 509, 5. 510, 1.

3) S. o. 503, 2 und gen. an. II, 4. 738, b, 16: ἀρχὴ γὰρ τῆς φύσεως ἡ καρδία καὶ τὸ ἀνάλογον, τὸ δὲ κάτω προςθήκη καὶ τούτου χάριν. De vita et m. c. 2—4. part. III, 4. 665, b, 9 ff, c. 5. 667, b, 21. Genaueres über die Theile, welche nach Arist. das Herz vertreten, und immer in der Mitte des Leibes liegen, part. IV, 5. 681, b, 12—682, b, 8; über ihre Lage auch juv. et sen. 2. 468, a, 20.

4) Arist. bemerkt diess De an. II, 2. 413, b, 16 ff. juv. et sen. 2. 468, a, 26 ff. ingr. an. 7. 707, a, 27 ff. part. an. III, 5. 667, b, 23. IV, 5. 682, b, 1 ff. (s. o. 510, 1) von manchen Insekten (deren Bestimmung noch nicht durchaus gelungen ist; vgl. Meyer Arist. Thierk. 224); vgl. S. 430, 7.

5) Part. III, 4. 666, a, 10. 20. 667, a, 32. De vita 3. 468, b, 28. gen. an. II, 4. 739, b, 33. 740, a, 24, wo Demokrit bestritten wird, welcher die äusseren Theile sich zuerst bilden lasse, als ob es sich um hölzerne oder steinerne Figuren handelte und nicht um lebende Wesen, die sich von innen her, von einem bestimmten Punkt aus entwickeln.

6) M. s. darüber Meyer Arist. Thierk. 425 ff. Das Blut wird aus den Nahrungsstoffen im Herzen durch seine Wärme gekocht (De respir. 20. 480, 2 ff.); sein Kreislauf ist dem Philosophen noch ebenso unbekannt, als der Unterschied der Schlag- und Blutadern (part. III, 4. 666, a, 6. De respir. 20. 480, a, 10 und die ganze Beschreibung des Adersystems part. III, 5. H. an. III, 3), wenn er auch den Herzschlag und den Puls kennt (vgl. S. 248, 5), einer verschiedenen Beschaffenheit des Blutes erwähnt (s. u. vgl. S. 516, 7) und manche Adern genau beschreibt (part. III, 5. H. an. III, 3. 513, a, 12 ff. vgl. Philippson Ὕλη ἀνθρ. S. 28). Alle Adern haben ihren

Ursprung nicht im Kopf, wie Hippokrates und seine Schule annahm, sondern im Herzen (part. II, 9. 654, b, 11. III, 4. 665, b, 15. 27. c. 5, Anf. H. an. III, 3. 513, a, 21. gen. an. II, 4. 740, a, 21. De somno 3. 456, b, 1). In ihm scheidet sich, wenigstens bei allen grösseren Thieren, das reinere und das dickere Blut; jenes wird nach oben, dieses nach unten geführt (De somno c. 3. 458, a, 13 ff. part. III, 4. 665, b, 27 ff. H. an. III, 19. 521, a, 9). Durch die eingeborene Wärme des Herzens erhält das Blut, durch dieses der Körper die seinige (part. III, 5. 667, b, 26); wesshalb das Herz part. III, 7. 670, a, 24 der Akropolis verglichen wird, in der die Natur ihr heiliges Feuer aufbewahre. Durch die Kochung des Bluts „entsteht (um Meyer's Worte zu gebrauchen) eine Aufdampfung, die eine Hebung des Herzens bewirkt, die beständige Pulsation, ihr folgt die Ausdehnung des Brustkorbes; in den also erweiterten Raum strömt die Luft ein, durch den erkältenden Einfluss dieser beschränkt sich alles wieder auf einen kleineren Raum, bis die Aufdampfung im Herzen diess Spiel der Bewegung der Pulsation, die sich auf alle Adern erstreckt, sowie der Ein- und Ausathmung von neuem einleitet“ (part. II, 1. 647, a, 24. III, 2. 665, b. H. an. I, 16. 495, b, 10. De respir. 20. 479, b, 30. 480, a, 2. 14. c. 21. 480, a, 24. b, 17). „Als Ursache des Athmens ist das Herz auch Ursache der Bewegung; De somno 2. 456, a, 5. 15 vgl. ingr. an. c. 6. 707, a, 6 ff. Auch die Sehnen sollen im Herzen, welches selbst sehr sehnig sei, ihren Ursprung haben, ohne doch durchaus mit ihm zusammenzuhängen“ (H. an. III, 5. part. III, 4. 666, b, 13). In welcher Weise aber die Glieder vom Herzen aus in Bewegung gesetzt werden, sagt Arist. nicht, s. Meyer S. 440. Das Herz ist der ursprüngliche Sitz der Empfindung und der empfindenden Seele: part. an. II, 1. 647, a, 24 ff. c. 10. 656, a, 27 ff. b, 24. III, 4. 666, a, 11. c. 5. 667, b, 21 ff. IV, 5 (s. 517, 3). De somno 2. 456, a, 3. juv. et sen. 3. 469, a, 10 ff. b, 3. Vgl. S. 420 f. 2. Aufl. Das Mittel, durch welches die Sinnesempfindungen zum Herzen gelangen, sollen die blutführenden Theile bilden (part. III, 4. 666, a, 16), wiewohl das Blut selbst empfindungslos ist (a. a. O. und part. II, 3. 650, b, 3. c. 7. 652, b, 5). Die Tastempfindung pflanzt sich durch's Fleisch fort (s. o. 515, 4), die übrigen durch Gänge (πόροι), welche sich von den Sinneswerkzeugen zum Herzen erstrecken (gen. an. V, 2. 781, a, 20), und bei denen wir zunächst an die Adern zu denken haben werden, wie diess Meyer S. 427 f., und in Betreff der zum Gehirn führenden πόροι (H. an. I, 16. 495, a, 11. IV, 8. 533, a, 12. part. an. II, 10. 656, b, 16) Philippson a. a. O. nachweist; vgl. juv. et sen. 3. 469, a, 12. part. II, 10. 656, a, 29. gen. an. II, 6. 744, a, 1. H. an. III, 3. 514, a, 19. I, 11. 492, a, 21. Beim Geruch und Gehör ist die Einwirkung der wahrgenommenen Gegenstände auf die zum Herzen führenden Adern dann noch weiter durch das πνεῦμα σύμφυτον vermittelt; gen. an. II, 6. 744, a, 1. part. II, 16. 659, b, 15. Die Nerven sind Aristoteles unbekannt; vgl. Philippson a. a. O. Meyer S. 432; sollte er auf die eben erwähnten Gänge, bei welchen Schneider (Arist. Hist. an. III, 47) und

steht als das nächst wichtigste | Organ [1]) das Gehirn gegenüber, dessen Bestimmung, Abkühlung des Bluts und Mässigung der aus dem Herzen aufsteigenden Wärme, wir bereits kennen [2]); der Annahme, dass es der Sitz der Empfindung sei, widerspricht Aristoteles entschieden [3]). Gleichfalls zur Abkühlung des Bluts dient die Lunge, welcher die Luftröhre [4]) den Athem zuführt [5]); diesem Zweck entsprechend, richtet sich ihre Beschaffenheit darnach, ob ein Thier mehr oder weniger innere Wärme hat: am blutreichsten ist sie bei den Säugethieren, luftiger bei Vögeln und Amphibien [6]); die Fische, welche geringer Abkühlung | bedürfen, haben Kiemen, um das mit der Nahrung aufgenommene Wasser auszustossen, nachdem es die Abkühlung bewirkt hat [7]); den blutlosen Thieren fehlen die Athmungsorgane, deren

Frantzius (Arist. üb. die Theile d. Thiere, S. 280, 54) an Nerven denken, auch wirklich durch die Beobachtung gewisser Nerven geführt worden sein, so wäre doch diess gerade bezeichnend, dass er dieselben nicht als solche erkannte. Weiteres S. 420 2. Aufl.

1) Part. III, 11. 673, b, 10.

2) S. o. 516, 1. Auch das Rückenmark steht desshalb mit dem Gehirn in Verbindung, damit seine Hitze durch dasselbe abgekühlt werde.

3) Part. II, 10. 656, a, 15 ff. (wo Arist. zunächst den platonischen Timäus 75, B f. im Auge hat); vgl. Meyer S. 431.

4) Ueber diese part. III, 3. H. an. IV, 9, wo die Luftröhre besonders als Stimmorgan eingehend behandelt ist.

5) Das genauere hierüber part. III, 6 und in der Schrift π. Ἀναπνοῆς, von der namentlich c. 7. 474, a, 7 ff. c. 9 f. c. 13. c. 15 f. zu vergleichen sind; s. auch S. 518. Aus der Lunge kommt die Luft durch die Adern, welche sich vom Herzen aus in sie verzweigen, in das Herz. H. an. I, 17. 496, a, 27. Meyer S. 431. Dass das Herz durch die Lunge abgekühlt werde, hatte schon Plato angenommen; s. 1. Abth. 730, 4.

6) Respir. 1. 470, b, 12. c. 10. 475, b, 19 ff. c. 12, Anf. part. III, 6. 669, a, 6. 24 ff. Merkwürdig ist es dabei, zu sehen, wie die unvollständige Kenntniss der Thatsachen den Philosophen zu falschen Schlüssen verleitet. Seine Wahrnehmungen führen ihn zu der richtigen Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem Athmen und der thierischen Wärme; aber da er weder von der Oxydation des Bluts, noch von der Natur der Verbrennung überhaupt, noch vom Blutumlauf einen Begriff hat, lässt er die Blutwärme durch den Athem nicht genährt, sondern nur abgekühlt werden; respir. c. 6. 473, a bestreitet er die Ansicht ausdrücklich, dass die eingeathmete Luft dem innern Feuer zur Nahrung diene.

7) Respir. 10. 476, a, 1 ff. 22. b, 5. c. 16. H. an. II, 13. 504, b, 28

sie bei ihrer kälteren Natur nicht bedürfen [1]). Die Nahrungsstoffe, aus welchen das Blut im Herzen gekocht wird [2]), werden ihm durch die Verdauungswerkzeuge zubereitet [3]); bei allen Blutthieren sind diese von den edleren Eingeweiden durch das Zwerchfell geschieden, damit der Sitz der empfindenden Seele nicht durch die von der Nahrung aufdampfende Wärme in seinen Verrichtungen gestört werde [4]). Durch eine erste Kochung im Magen [5]) werden die Speisen | in den flüssigen Zustand versetzt, in dem sie allein in den Körper übergehen können [6]); sie verdampfen in die ihn umgebenden Adern, und werden durch diese dem Herzen zugeführt, um hier vollends zu Blut ausgekocht zu werden [7]), und dann den verschiedenen Körpertheilen,

u. a. St. s. o. 503, 4. Die Annahme Früherer, dass auch die Fische Luft athmen, bekämpft Aristoteles respir. c. 2. 3 ausführlich. Eine Erledigung der Frage war (wie Meyer S. 439 bemerkt) erst möglich, als die Gasaustauschung entdeckt war.

1) Part. III, 6. 669, a, 1. respir. c. 9 (s. o. 485). c. 12. 476, b, 30. Arist. kennt zwar die Athmungswerkzeuge einiger blutlosen Thiere, aber er gibt ihnen hier eine andere Deutung.

2) Dass diese aus allen Elementen gemischt sein müssen, bemerkt Aristoteles gen. et corr. II, 8. 335, a, 9 ff. De sensu 5. 445, a, 17 allgemein, auch von den Pflanzen; s. o. 443, 5. Das eigentlich Ernährende soll das Süsse sein, da dieses, als leichter, von der Wärme verkocht, das Bittere und Schwere dagegen zurückgelassen werde; alles andere diene dem Süssen nur als Würze (De sensu 4. 442, a, 2 ff. vgl. gen. an. III, 1. 750, b, 25. Meteor. II, 2. 355, b, 5. part. IV, 1. 676, a, 35). Zum Süssen gehört auch das Fette (De sensu 4. 442, a, 17. 23. long. v. 5. 467, a, 4); wie das süsse Blut das gesundere ist (part. IV, 2. 677, a, 27), so ist das Fett ein wohlgekochtes und nährendes Blut (part. II, 5. 651, a, 21).

3) Nur eine Vorarbeit für diese verrichten die Zähne (part. II, 3. 650, a, 8); über den Mund, als Organ zur Aufnahme der Nahrung, das aber zugleich einigen anderen Zwecken dient, s. m. part. II, 10, Anf. (vgl. S. 495, 2). c. 16. 659, b, 27 ff. III, 1. De sensu 5. 445, a, 23.

4) Part. III, 10. 672, b, 8—24; vgl. 1. Abth. S. 729. Dass die Pflanzenseele (die φύσις) unter dem Zwerchfell ihren Sitz habe, sagt auch gen. an. II, 7. 747, a, 20, Vgl. S. 517, 3.

5) Dessen Beschreibung bei den verschiedenen Thieren part. III, 14. 674, a, 21—675, a, 30. H. an. II, 17. 507, a, 24—509, b, 23. IV, 1. 524, b, 9. c. 3. 527, b, 22 u. s. w.

6) Vgl. part. II, 2. 647, b, 26.

7) Part. II, 3. 650, a, 3—32. De somno 3. 456, b, 2 ff.

je nach ihrem Bedürfniss, zuzufliessen [1]. Ihren Uebergang vom Magen in die Adern vermittelt das Gekröse, dessen Ausläufer gleichsam die Saugwurzeln sind, mittelst deren das Thier seine Nahrung aus dem Magen zieht, wie die Pflanze aus der Erde [2]. Zur Vermehrung der Kochwärme im Unterleib trägt die fettige Umhüllung des Netzes bei [3]. Denselben Dienst leisten Leber und Milz bei der Blutbereitung [4], zugleich gewähren sie, als eine Art Anker, dem Adergeflecht einen Halt [5]; wogegen die Galle nur ein aus dem Blut ausgeschiedener unbrauchbarer Stoff ist [6]. Die blutreicheren Thiere, welche wegen ihrer wärmeren | Natur mehr flüssiger Nahrung bedürfen, haben an der Blase und den Nieren eigene Organe zur Ausscheidung des Ueberschüssigen,

1) Dass sich jeder Theil aus den Stoffen bilde und nähre, die für ihn passen, die edleren aus den besseren, die unedleren aus den geringeren, sagt Aristoteles gen. an. IV, 1. 766, a, 10. II, 6 (s. o. 496, 2). Meteor. II, 2. 355, b, 9; auf welchem Wege diess aber bewirkt wird, erfahren wir nicht. Nur so viel sieht man aus Stellen, wie gen. an. IV, 1. 766, b, 8. II, 3. 737, a, 18. I, 19. 726, b, 9 vgl. II, 4. 740, b, 12 ff., dass Arist. annimmt, das Blut als die ἐσχάτη τροφὴ bewege sich von selbst in die Theile, für die es bestimmt ist.

2) Part. IV, 4. 678, b, 6 ff. II, 3. 650, a, 14 ff. Der Magen leistet nach diesen Stellen den Thieren denselben Dienst, wie den Pflanzen die Erde, er ist der Ort, in dem ihre Nahrung aufbewahrt und zugleich zum Gebrauch zugerichtet wird.

3) Part. IV, 3. 677, b, 14, wo auch der Versuch gemacht wird, die Bildung des Netzes physikalisch (ἐξ ἀνάγκης) zu erklären.

4) Part. III, 7. 670, a, 20 ff.

5) Part. III, 7. 670, a, 8 ff. (vgl. c. 9. 671, b, 9), wo das gleiche auch über die Nieren und die Eingeweide des Unterleibs überhaupt bemerkt wird (ähnlich hatte Demokrit den Nabel des Kindes in der Mutter einem Anker verglichen, s. Th. I. 807, 6). Dass übrigens die Milz nur bedingt nothwendig sein soll, ist schon S. 497, 1 bemerkt worden. Den blutlosen Thieren fehlen diese Eingeweide, wie auch das Fett; part. IV, 5. 678, a, 25 ff. II, 5. 651, a, 25. Weiteres über die Gestaltung dieser Organe bei verschiedenen Thieren part. III, 12. 673, b, 20. 28. c. 4. 666, a, 28. c. 7. 670, b, 10. De an. II, 15. 506, a, 13.

6) S. o. 497, 2. Nur das Süsse soll ja nahrhaft sein; die Bitterkeit der Galle beweist somit, dass sie ein περίττωμα ist, part. IV, 2. 677, a, 24. Sie findet sich desshalb auch nicht allgemein; ebd. 676, b, 25. III, 12. 673, b, 24. H. an. II, 15. 506, a, 20. 31.

was dadurch in den Körper kommt[1]); bei allen Thieren findet sich als Gegenstück zu dem Munde, welcher die Speisen aufnimmt, und dem Schlunde, welcher sie dem Magen zuführt[2]), in den Gedärmen ein Abzugskanal für die unbrauchbaren Ueberreste der Nahrungsmittel[3]); ein Theil derselben hat aber bei manchen auch noch Verdauungsgeschäfte zu besorgen[4]). Die Enge und die Windungen dieser Gänge dienen zur Mässigung der Esslust, die gefrässigsten Thiere sind daher die, deren Gedärme weit und gerade sind, wie die Fische[5]); wogegen das eigentliche Nahrungsbedürfniss mehr von der warmen oder kalten Natur eines Thieres abhängt[6]). Zum Schutz und zur Stütze der Weichtheile dient das Knochengerüst und was bei tiefer stehenden Thieren dessen Stelle zu vertreten hat[7]); den Ausgangspunkt aller Knochen bildet bei sämmtlichen blutführenden Thieren der Rückgrat[8]), in dem Aristoteles ohne Zweifel zuerst eine gemeinsame Eigenthümlichkeit derselben aufgezeigt hat[9]). Mit ihm sind die Gliedmassen durch Sehnen und Gelenke ver-

1) Part. III, 8. 9. H. an. II, 16. Für die schon dem Aristoteles bekannten Ausnahmen von der obigen Regel findet er natürlich auch Erklärungsgründe. Besonders eingehend handelt er 672, a, 1 ff. vom Nierenfett, aus dem doppelten Gesichtspunkt der physikalischen Nothwendigkeit und der Zweckmässigkeit.

2) Ueber die Speiseröhre, die sich aber nicht bei allen Thieren findet, s. m. part. III, 14.

3) Part, III, 14. 674, a, 9 ff. 675, a, 30. 656, b, 5.

4) A. a. O. 675, b, 28.

5) A. a. O. 675, b, 22: *ὅσα μὲν οὖν εἶναι δεῖ τῶν ζῴων σωφρονέστερα πρὸς τὴν τῆς τροφῆς ποίησιν εὐρυχωρίας μὲν οὐκ ἔχει μεγάλας κατὰ την κάτω κοιλίαν, ἕλικας δ' ἔχει πλείους καὶ οὐκ εὐθυέντερά ἐστιν. ἡ μὲν γὰρ εὐρυχωρία ποιεῖ πλήθους ἐπιθυμίαν, ἡ δ' εὐθύτης ταχυτῆτα ἐπιθυμίας* u. s. w. Ebd. 675, a, 18. gen. an. I, 4. 717, a, 23 ff. Plato Tim. 72, E f.

6) Part. IV, 5. 682, a, 22: *τὸ γὰρ θερμὸν καὶ δεῖται τροφῆς καὶ πέττει τὴν τροφὴν ταχέως, τὸ δὲ ψυχρὸν ἄτροφον.*

7) Part. II, 8. 653, b, 33 ff. s. o. 515, 5. Ebd. c. 9. 654, b, 27 ff. Ueber das Analogon der Knochen S. 502, 5.

8) Part. II, 9. 654, b, 11: *ἀρχὴ δὲ τῶν μὲν φλεβῶν ἡ καρδία, τῶν δ' ὀστῶν ἡ καλουμένη ῥάχις τοῖς ἔχουσιν ὀστᾶ πᾶσιν, ἀφ' ἧς συνεχὴς ἡ τῶν ἄλλων ὀστῶν ἐστι φύσις.*

9) H. an. III, 7. 516, b, 22: *πάντα δὲ τὰ ζῷα ὅσα ἔναιμά ἐστιν, ἔχει ῥάχιν ἢ ὀστώδη ἢ ἀκανθώδη.*

bunden, welche den Zusammenhang zwischen ihnen herstellen, ohne die Bewegung ¦ zu hindern[1]). Was die Bewegung selbst und die Bewegungsorgane betrifft, so hat Aristoteles über das Mechanische derselben manche richtige Wahrnehmung gemacht[2]); in anderen Fällen freilich werden nicht ganz selten Beobachtungen von zweifelhaftem Werthe mit künstlichen und unerweislichen Annahmen begründet[3]), und zu einer physiologischen Erklärung

1) Das nähere hierüber part. II, 9. 654, b, 16 ff. Ueber einige auffallendere Mängel der aristotelischen Osteologie, dass darin des Beckens nicht erwähnt, und die Parallele zwischen den Beinen der Thiere und des Menschen nicht richtig gezogen ist, s. m. Meyer S. 441 f.

2) Dahin gehören aus der Schrift π. Πορείας ζῴων die Sätze: dass alles, was sich bewegt, eines Stützpunkts bedürfe (c. 3); dass zur Bewegung mindestens zwei organische Theile nöthig seien, einer, welcher den Druck aushält, und einer, welcher ihn hervorbringt (ebd. 705, a, 19); dass die Füsse immer in gerader Zahl vorhanden seien (c. 8. 708, a, 21. H. an. I, 5. 489, b, 22); dass alle organische Fortbewegung auf Biegung und Streckung beruhe (c. 9. c. 10. 709, b, 26; weiter enthält dieses Kapitel Erörterungen über den Flug der Vögel (und Insekten und die Bedeutung der verschiedenen Flugwerkzeuge); dass der Mensch zu seinem aufrechten Gang nur zwei Beine haben dürfe, die oberen Theile seines Leibes im Verhältniss zu den unteren leichter sein müssen, als bei den Thieren (c. 11, Anf.); ebenso vieles von dem, was c. 12—19 über die Biegung der Gelenke und den Bewegungsmechanismus sowohl beim Menschen als bei den verschiedenen Thieren bemerkt ist.

3) So sucht Arist. c. 4 f. (wozu S. 457, 2 z. vgl.) den Satz, dass die Bewegung immer von der rechten Seite ausgehe, nicht ohne vielfache Künstelei durchzuführen, offenbar nicht von naturwissenschaftlichen Gründen, sondern von der dogmatischen Voraussetzung (c. 5. 706, b, 11) geleitet, dass das Oben vorzüglicher sei, als das Unten, das Vorne als das Hinten, das Rechts als das Links, und dass desshalb die ἀρχαὶ ihren Sitz oben, vorne und rechts haben müssen; wiewohl er selbst bemerkt, man könne auch umgekehrt sagen, diese Orte seien desshalb vorzüglicher, weil die ἀρχαὶ in ihnen ihren Sitz haben. (In letzterer Beziehung vgl. m. a. a. O. 705, a, 29 ff. De coelo II, 2. 284, b, 26: ἀρχὰς γὰρ ταύτας λέγω ὅθεν ἄρχονται πρῶτον αἱ κινήσεις τοῖς ἔχουσιν. ἔστι δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ ἄνω ἡ αὔξησις, ἀπὸ δὲ τῶν δεξιῶν ἡ κατὰ τόπον, ἀπὸ δὲ τῶν ἔμπροσθεν ἡ κατὰ τὴν αἴσθησιν). Mit diesen Erörterungen verknüpft dann Arist. c. 6 f. einen gleichfalls sehr künstlichen Beweis des Satzes (der auch c. 1. 704, a, 11. c. 10, Anf. H. an. I, 5. 490, a, 25 ff. vorkommt), dass die blutführenden Thiere sich auf nicht mehr als vier Stützpunkten (Hist. an. schlechtweg: auf vier Stützpunkten) bewegen können. Auch was c. 12 ff. über den Gang der Thiere gesagt wird, ist, wie Meyer 441 f. zeigt, nicht frei von Irrthümern.

der Vorgänge, durch welche die Ortsveränderung bedingt ist, hat der Philosoph kaum den schwächsten Anlauf genommen [1]).

| Einer von den wichtigsten Unterschieden der Thiere von den Pflanzen liegt in der Art ihrer Entstehung [2]). Während die Pflanzen geschlechtslos sind, tritt bei den Thieren die Trennung der Geschlechter ein, welche sich nur vorübergehend, zum Zweck der Fortpflanzung, wieder aufhebt: da sie nicht blos die Bestimmung haben, zu leben, sondern auch zu empfinden, so muss bei ihnen die Verrichtung, welche der blossen Fortführung des Lebens dient [3]), auf einzelne Zeiten beschränkt sein [4]). Nur die Schaalthiere und die an den Boden angewachsenen [5]) sind geschlechtslos; an der Grenze der Thierwelt gegen die Pflanzenwelt stehend, sind sie gleich unfähig zu den Verrichtungen der einen und der andern: sie verhalten sich wie Pflanzen, indem sie nicht durch Begattung aus einander, und wie Thiere, indem sie nicht durch Samen und Früchte aus sich selbst zeugen, sondern aus dem Schlamm durch Urzeugung entstehen [6]); wie sie

1) Wir sehen wohl, dass alle Bewegung vom Herzen ausgehen soll, aber wie diess möglich ist, wird uns nicht gesagt (s. o. 518 m.). Der Ausweg aber, welchen die Abhandlung π. Πνεύματος c. 8, Anf. einschlägt, den Lebensgeist als bewegende Kraft sich durch die Sehnen ergiessen zu lassen, ist nicht aristotelisch.

2) Das Werk, worin Arist. diese Frage behandelt hat, π. ζῴων γενέσεως, hat auch vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus die lebhafteste Anerkennung gefunden. Mit Aubert und Wimmer (S. V f. ihrer Ausg.) vereinigt sich Lewes, sonst gewiss nicht zur Ueberschätzung der aristotelischen Naturforschung geneigt, in dem Ausdruck seiner Bewunderung für die Schrift, welche einige von den dunkelsten Problemen der Biologie mit einer für jene Zeit staunenerregenden Meisterschaft behandle und heute noch weniger veraltet sei, als das berühmte Werk Harvey's (Arist. § 413).

3) Das ἔργον τοῦ ζῶντος, das ἔργον κοινὸν τῶν ζώντων πάντων.

4) Gen. an. I, 23. Einiges aus diesem Kapitel wurde schon S. 505 m. angeführt.

5) Unter den übrigen nur einige wenige, später zu erwähnende, die sich als Ausnahmen betrachten lassen.

6) Gen. an. I, 23. 731, b, 8. c. 1. 715, a, 25. b, 16. II, 1. 732, a, 13. III, 11. 761, a, 13–32. Weil nur solche verhältnissmässig einfache Organismen in dieser Weise entstehen können, bemerkt Arist. gen. an. III, 11. 762, b, 28 ff. (s. o. 508, 1 g. E.), wenn wirklich, wie manche annehmen, Menschen und Vierfüssler aus der Erde hervorgegangen sein sollten, müssten

ja auch hinsichtlich der Ortsveränderung die gleiche Doppelnatur zeigen [1]). Näher verhält sich von den beiden Geschlechtern das männliche zum weiblichen, wie die Form zur Materie [2]): jenes ist der thätige Theil, dieses der leidende, jenes liefert die bewegende und bildende Kraft, dieses den zu bildenden | Stoff [3]), jenes die Seele, dieses den Leib [4]). Aristoteles hält hieran so streng fest, dass er ausdrücklich behauptet, der männliche Same bilde keinen stofflichen Bestandtheil des Embryo [5]), sondern er gebe dem vom Weibe genommenen Stoffe nur den Anstoss zur

zuerst entweder Würmer oder Eier auf diesem Weg entstanden sein, aus denen sie sich entwickelt hätten. Er selbst theilt aber jene Voraussetzung nicht, während sie uns bei Theophrast begegnet; vgl. S. 668 2. Aufl.

1) Die Trennung der Geschlechter wird a. d. a. O. ausdrücklich auf die *ζῷα πορευτικὰ* beschränkt, und wie die Schaalthiere nach dem eben angeführten, als *μεταξὺ ὄντα τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν*, sich zu der beiderseitigen Art der Fortpflanzung neutral verhalten, so heisst es ingr. an. 19. 714, b, 13 von ihnen: *τὰ δ᾽ ὀστρακόδερμα κινεῖται μὲν, κινεῖται δὲ παρὰ φύσιν· οὐ γάρ ἐστι κινητικὰ, ἀλλ᾽ ὡς μὲν μόνιμα καὶ προσπεφυκότα κινητικὰ, ὡς δὲ προευτικὰ μόνιμα.* Sie bewegen sich, heisst es vorher, wie die Thiere, welche Füsse haben, sich bewegen würden, wenn man ihnen die Beine abschlüge.

2) S. o. 325, 4.

3) Gen. I, 2. 716, a, 4: *τῆς γενέσεως ἀρχὰς ἄν τις οὐχ ἥκιστα θείη τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν, τὸ μὲν ἄῤῥεν ὡς τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχὴν, τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης.* c. 20. 729, a, 9: *τὸ μὲν ἄῤῥεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην.* Z. 29: *τὸ ἄῤῥεν ἐστὶν ὡς κινοῦν, τὸ δὲ θῆλυ, ᾗ θῆλυ, ὡς παθητικόν.* Ebenso c. 21. 729, b, 12. 730, a, 25. II, 4. 738, b, 20—36. 740, b, 12—25 u. o. Vgl. auch die folgenden Anm.

4) Gen. an. II, 3 (s. o. 483, 4): *τὸ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς.* Ebd. 737, a, 29 (s. u. 527, 3) c. 4. 738, b, 25: *ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄῤῥενος.*

5) Gen. an. I, 21 (s. A. 5). c. 22: das Erzeugte bildet sich in der Mutter, weil hier der Stoff liegt, an welchem die bildende Kraft des Manns arbeitet. Der männliche Samen geht nicht als Bestandtheil des Embryo in diesen über, *ὥσπερ οὐδ᾽ ἀπὸ τοῦ τέκτονος πρὸς τὴν τῶν ξύλων ὕλην οὔτ᾽ ἀπέρχεται οὐθὲν, οὔτε μόριον οὐθέν ἐστιν ἐν τῷ γιγνομένῳ τῆς τεκτονικῆς, ἀλλ᾽ ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἀπ᾽ ἐκείνου ἐγγίνεται διὰ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ ἡ μὲν ψυχὴ, ἐν ᾗ τὸ εἶδος, καὶ ἡ ἐπιστήμη κινοῦσι τὰς χεῖρας . . . αἱ δὲ χεῖρες καὶ τὰ ὄργανα τὴν ὕλην.*

Entwicklung [1]), wie sich ja überhaupt die Form mit dem Stoffe, das Wirkende mit dem Leidenden, das Bewegte mit dem Bewegenden nicht körperlich, sondern nur durch seine Wirkung verbinde [2]); und eben desshalb, glaubt er, sei überall, wo es angeht, das Männliche vom Weiblichen geschieden: denn da die Form besser sei, als der Stoff, so sei es auch besser, wenn sie von diesem so viel wie möglich getrennt sei [3]). Er unterscheidet daher bestimmt zwischen | dem männlichen Zeugungsstoff oder dem Samen, und dem weiblichen, den er in den Katamenien sucht. Beide sind zwar im allgemeinen gleicher Art und gleichen Ursprungs, eine Ausscheidung brauchbaren Nahrungsstoffs, sie entstehen aus dem Blut [4]); diese Ausscheidung erfolgt aber

1) Er vergleicht insofern gen. an. I, 20. 729, a, 11. II, 4. 739, b, 20 den Samen mit dem Lab, welches die Milch gerinnen macht. Eine allzu genaue Anwendung dieser Vergleichung wird jedoch ebd. IV, 4. 772, a, 22 abgelehnt.

2) Gen. an. I, 21. 729, b, 1: Trägt der männliche Samen zur Entstehung des Erzeugten bei *ὡς ἐνυπάρχον καὶ μόριον ὂν εὐθὺς τοῦ γινομένου σώματος, μιγνύμενον τῇ ὕλῃ τῇ παρὰ τοῦ θήλεος, ἢ τὸ μὲν σῶμα οὐθὲν κοινωνεῖ τοῦ σπέρματος, ἡ δ᾽ ἐν αὐτῷ δύναμις καὶ κίνησις;* Arist. entscheidet sich für die zweite von diesen Annahmen; denn theils *οὐ φαίνεται γιγνόμενον ἓν ἐκ τοῦ παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιοῦντος ὡς ἐνυπάρχοντος ἐν τῷ γινομένῳ τοῦ ποιοῦντος, οὐδ᾽ ὅλως δὴ ἐκ τοῦ κινουμένου καὶ κινοῦντος*, theils sprechen dafür, wie er glaubt, noch mehrere Thatsachen, welche beweisen, dass eine Erzeugung ohne materielle Berührung des männlichen Samens mit dem weiblichen Stoffe möglich sei, wie namentlich die nachträgliche Befruchtung von Windeiern.

3) Gen. an. II, 1. 732, a, 3: *βελτίονος δὲ καὶ θειοτέρας τὴν φύσιν οὔσης τῆς αἰτίας τῆς κινούσης πρώτης, ᾗ ὁ λόγος ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος, τῆς ὕλης, βέλτιον καὶ τὸ κεχωρίσθαι τὸ κρεῖττον τοῦ χείρονος. διὰ τοῦτ᾽ ἐν ὅσοις ἐνδέχεται καὶ καθ᾽ ὅσον ἐνδέχεται κεχώρισται τοῦ θήλεος τὸ ἄῤῥεν.*

4) Ausführliche Untersuchungen hierüber finden sich gen. an. I, 17—20. Arist. widerlegt hier zuerst (721, b, 11 ff. vgl. c. 20. 729, a, 6. 730, a, 11) die Meinung, dass sich der Samen aus allen Theilen des Leibes absondere (worüber Th. I, 805, 2. 720, 6. Aubert-Wimmer S. 7 ihrer Ausg. z. vgl.); er zeigt sodann (724, a, 14 ff.), dass das *σπέρμα* nur eines von beiden sein könne, entweder eine Ausscheidung verbrauchten Stoffs aus den organischen Theilen (ein *σύντηγμα*), oder ein Ueberbleibsel des Nahrungsstoffs (ein *περίττωμα*), und im letztern Fall entweder ein Ueberbleibsel unbrauchbarer oder brauchbarer Nahrung. Ein *σύντηγμα* könne es aber nicht sein, und ebensowenig ein unbrauchbares *περίττωμα*; es sei mithin ein Theil des

bei dem schwächeren und kälteren Theile in grösserer Menge und weniger verkocht: bei den Weibern bilden sich aus ihr die Katamenien oder was bei manchen Thieren deren Stelle vertritt, bei den Männern der Samen [1]); derselbe Stoff erhält mithin in beiden eine so verschiedenartige Verwendung, dass er da, wo er die eine Form annimmt, nicht zugleich in der andern vorkommen kann [2]). Wie genau übrigens diese Vorstellung über die Entstehung des doppelten Zeugungsstoffs mit der Ansicht des Philosophen von seiner Bedeutung und von dem Verhältniss der | Geschlechter überhaupt zusammenhängt, liegt am Tage: da die Katamenien aus dem gleichen Stoff bestehen, wie der Samen, nur dass dieser in ihnen nicht vollkommen verarbeitet ist, so sind sie ein unvollendeter Samen [3]), sie enthalten dasselbe der Möglichkeit, wie dieser der Wirklichkeit nach, sie sind der Stoff, der Samen dagegen gibt den Anstoss zur Entwicklung und Gestaltung. Als Ueberbleibsel des unmittelbaren Nahrungsstoffes setzen die Katamenien und der Samen die Bewegung, welche sie im elterlichen Leib hatten, den im Wachsthum und in der

brauchbaren *περίττωμα*. Der brauchbarste Nahrungsstoff sei aber die *τροφὴ ἐσχάτη*, das Blut; das *σπέρμα* sei somit *τῆς αἱματικῆς περίττωμα τροφῆς, τῆς εἰς τὰ μέρη διαδιδομένης τελευταίας* (c. 19. 726, b, 9). Ebendaher erkläre sich die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern: *ὅμοιον γὰρ τὸ προσελθὸν πρὸς τα μέρη τῷ ὑπολειφθέντι· ὥστε τὸ σπέρμα ἐστὶ τὸ τῆς χειρὸς ἢ τὸ τοῦ προσώπου ἢ ὅλου τοῦ ζῴου ἀδιορίστως χεὶρ ἢ πρόσωπον ἢ ὅλον ζῷον· καὶ οἷον ἐκείνων ἕκαστον ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον τὸ σπέρμα δυνάμει* (ebd. Z. 13). Ueber die physikalische Beschaffenheit und die stoffliche Zusammensetzung des Samens gen. an. II, 2.

1) A. a. O. 726, b, 30 ff. c. 20. 729, a, 20. Von dem Blutverlust der Weiber leitet es Arist. c. 19. 727, a, 15 ff. her, dass sie schwächere Adern, bleichere Farbe, geringere Behaarung und einen kleineren Leib haben.

2) C. 19. 727, a, 25: *ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ὃ γίγνεται τοῖς θήλεσιν ὡς ἡ γονὴ τοῖς ἄῤῥεσιν, δύο δ' οὐκ ἐνδέχεται σπερματικὰς ἅμα γίνεσθαι ἀποκρίσεις, φανερὸν ὅτι τὸ θῆλυ οὐ συμβάλλεται σπέρμα εἰς τὴν γένεσιν. εἰ μὲν γὰρ σπέρμα ἦν, τὰ καταμήνια οὐκ ἂν ἦν· νῦν δὲ διὰ τὸ ταῦτα γίγνεσθαι ἐκεῖνο οὐκ ἔστιν.* Dass auch kein anderer Stoff für einen weiblichen Samen zu halten sei, zeigt c. 20 vgl. II, 4. 739, a, 20.

3) Gen. an. II, 3. 737, a, 27: *τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐστὶ πεπηρωμένον, καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δέ. ἓν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν*, wie man diess an den (ohne männliche Mitwirkung entstandenen) Windeiern sehen könne. Vgl. c. 5. 741, a, 15.

Ernährung sich bethätigenden Bildungstrieb, auch nach ihrer Vereinigung im Embryo fort, und bringen so etwas hervor, was den Erzeugenden ähnlich ist [1]). Handelte es sich nun hiebei nur um ein pflanzenartiges Erzeugniss, so könnte der weibliche Theil ein solches auch allein aus sich entwickeln, denn die Kraft der ernährenden Seele wirkt schon in dem, was er zur Erzeugung beiträgt; soll dagegen ein Thier entstehen, so bedarf es des männlichen Samens, da der Keim der empfindenden Seele nur in ihm liegt [2]). Indem das Männliche als thätige Ursache zu dem Weiblichen | als der leidenden hinzutritt, entsteht sofort diejenige Wirkung, welche der Natur beider entspricht, es entwickelt sich aus ihnen das, was sie an sich sind, nicht weil die Stoffe, die sie enthalten, räumlich nach dem gleichartigen hinstreben, sondern weil jedes, wenn es einmal in Bewegung gesetzt ist, sich in der Richtung bewegt, zu der es die Anlage in

1) A. a. O. 737, a, 18: *τοῦ δὲ σπέρματος ὄντος περιττώματος καὶ κινουμένου κίνησιν τὴν αὐτὴν καθ' ἥνπερ τὸ σῶμα αὐξάνεται μεριζομένης τῆς ἐσχάτης τροφῆς, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὴν ὑστέραν συνίστησι καὶ κινεῖ τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεος τὴν αὐτὴν κίνησιν ἥνπερ αὐτὸ τυγχάνει κινούμενον κἀκεῖνο. καὶ γὰρ ἐκεῖνο περίττωμα καὶ πάντα τὰ μόρια ἔχει δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐθέν. καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτ' ἔχει μόρια δυνάμει, ᾗ διαφέρει τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος. ὥσπερ γὰρ καὶ ἐκ πεπηρωμένων ὁτὲ μὲν γίνεται πεπηρωμένα ὁτὲ δ' οὔ, οὕτω καὶ ἐκ θήλεος ὁτὲ μὲν θῆλυ ὁτὲ δ' οὔ, ἀλλ' ἄῤῥεν. τὸ γὰρ θῆλυ* u. s. w. (s. vor. Anm.). Vgl. I, 19. 726, b, 13 (s. o. 526, 4).

2) Gen. an. II, 5. 741, a, 9: Wenn der Stoff des Erzeugten im weiblichen *περίττωμα* liegt, und der weibliche Theil die gleiche Seele hat, wie der männliche, warum zeugt er nicht auch für sich allein? *αἴτιον δ' ὅτι διαφέρει τὸ ζῷον τοῦ φυτοῦ αἰσθήσει . . . εἰ οὖν τὸ ἄῤῥεν ἐστὶ τὸ τῆς τοιαύτης ποιητικὸν ψυχῆς, ὅπου κεχώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν, ἀδύνατον τὸ θῆλυ ἐξ αὐτοῦ γεννᾷν ζῷον.* Im übrigen sehe man an den Windeiern, dass auch der weibliche Theil für sich bis zu einem gewissen Grad zeugungsfähig sei, denn auch diese haben eine gewisse *δύναμις ψυχική*, nur die der niedersten Art, die *θρεπτική*, weil aber zu einem Thier die empfindende Seele gehöre, könne kein solches daraus werden. Sollte es Thiere geben, bei denen zwar Weibchen, aber keine Männchen vorkommen, wie diess vielleicht bei der rothen Meerbarbe der Fall sei (festgestellt sei es aber noch nicht), so würde bei solchen das Weibchen allein zeugen; wo dagegen die Geschlechter getrennt sind, sei diess unmöglich, da ja sonst das männliche zwecklos wäre; hier bringe vielmehr nur dieses die empfindende Seele hervor.

sich trägt[1]), weil schon im Samen die Seele der Möglichkeit und dem Keime nach gesetzt ist[2]). Die wirkenden Kräfte, deren sich die Natur hiebei bedient, sind die Wärme und Kälte[3]); das Mass und die Richtung dieser Kräfte ist aber durch die Natur des Zeugungsstoffes und der in ihm angelegten Erzeugnisse bestimmt[4]): aus jedem Keim entwickelt sich ein Wesen | derselben

1) A. a. O. II, 4. 740, b, 12: ἡ δὲ διάκρισις γίγνεται τῶν μορίων (bei der Entwicklung) οὐχ ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον· (was sofort des näheren widerlegt wird) ... ἀλλ' ὅτι τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεος δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷον φύσει τὸ ζῷον, καὶ ἔνεστι δυνάμει τὰ μόρια ἐνεργείᾳ δ' οὐθὲν, διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν γίνεται ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ὅτι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὅταν θίγωσιν, ὅν τρόπον ἐστὶ τὸ μὲν ποιητικὸν τὸ δὲ παθητικὸν, ... εὐθὺς τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει. ὕλην μὲν οὖν παρέχει τὸ θῆλυ, τὴν δ' ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ ἄῤῥεν. Das Wirksame ist dabei die Kraft der ernährenden Seele, ihre Werkzeuge sind Kälte und Wärme. c. 5. 741, b, 7: vom männlichen Theil geht die Entwicklung aus, weil dieser die empfindende Seele hinzubringt. ἐνυπαρχόντων δ' ἐν τῇ ὕλῃ δυνάμει τῶν μορίων, ὅταν ἀρχὴ γένηται κινήσεως, ὥσπερ ἐν τοῖς αὐτομάτοις θαύμασι συνείρεται τὸ ἐφεξῆς καὶ ὃ βούλονται λέγειν τινὲς τῶν φυσικῶν, τὸ φέρεσθαι εἰς τὸ ὅμοιον, λεκτέον οὐχ ὡς τόπον μεταβάλλοντα τὰ μόρια κινεῖσθαι, ἀλλὰ μένοντα καὶ ἀλλοιούμενα μαλακότητι καὶ σκληρότητι καὶ χρώμασι καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς τῶν ὁμοιομερῶν διαφοραῖς, γινόμενα ἐνεργείᾳ ἃ ὑπῆρχεν ὄντα δυνάμει πρότερον. Schon c. 1 (von S. 733, b, 30 an) wird diese Ansicht ausführlich begründet.

2) M. s. hierüber gen. II, 1. 733, b, 32. 735, a, 4 ff. c. 3. 736, b, 8 ff. und oben 483, 4.

3) Welche bei der Erzeugung im eigentlichen Sinn aus der φύσις τοῦ γεννῶντος, bei der Urzeugung aus der κίνησις καὶ θερμότης τῆς ὥρας stammen; a. a. O. II, 6. 743, a, 32.

4) A. a. O. c. 1. 734, b, 31: σκληρὰ μὲν οὖν καὶ μαλακὰ u. s. w. ἡ θερμότης καὶ ψυχρότης ποιήσειεν ἂν [τὰ μόρια], τὸν δὲ λόγον, ᾧ ἤδη τὸ μὲν σὰρξ τὸ δ' ὀστοῦν, οὐκέτι, ἀλλ' ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος ὅ ἐστι δυνάμει ἡ [l. τὸ] ἐξ οὗ γίνεται, was sodann im folgenden weiter erläutert wird. c. 4. 740, b, 25 (vgl. Anm. 1). c. 6. 743, a, 3: ἡ δὲ γένεσίς ἐστιν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ὑπὸ ψύξεως καὶ θερμότητος. Nachdem sodann erörtert ist, wie sich auf diesen beiden Wegen die verschiedenen Stoffe bilden, fährt Z. 21 fort: αὕτη δὲ (die Wärme) οὔτε ὅ τι ἔτυχε ποιεῖ σάρκα ἢ ὀστοῦν, οὔθ' ὅπῃ ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ πεφυκὸς καὶ ᾗ πέφυκε καὶ ὅτε πέφυκεν. οὔτε γὰρ τὸ δυνάμει ὂν ὑπὸ τοῦ μὴ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντος κινητικοῦ ἔσται, οὔτε τὸ τὴν ἐνέργειαν ἔχον ποιήσει ἐκ τοῦ τυχόντος ... ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιττώματι τοσαύτην καὶ τοιαύτην ἔχουσα τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ὅση σύμμε-

Art, wie das, von welchem er herstammt, weil im Blut, als dem unmittelbaren Nahrungsstoff, der Trieb zur Bildung eines Leibes von dieser bestimmten Art liegt, und weil eben dieser Trieb im Samen fortwirkt; und daher kommt es, dass nicht blos der Gattungscharakter, sondern auch der der Einzelnen durch die Zeugung sich fortpflanzt [1]). Hat hiebei der männliche Samen, von welchem der Anstoss zur Entwicklung ausgeht, die Kraft, den ihm gegebenen Stoff vollständig zu zeitigen, so folgt das Kind dem Geschlecht des Vaters; fehlt es ihm hiezu an der nöthigen Wärme, so entsteht ein Wesen von kälterer Natur, ein Weib. Diess nämlich ist es, was die beiden Geschlechter in letzter Beziehung unterscheidet, die grössere oder geringere Lebenswärme: die wärmere Natur vermag das Blut zu Samen zu verkochen, die kältere ist darauf beschränkt, in den Katamenien den rohen Stoff zur Fortpflanzung herzugeben [2]); das | Weib ist ein un-

τρος εἰς ἕκαστον τῶν μορίων . . . ἡ δὲ ψύξις στέρησις θερμότητός ἐστιν. χρῆται δ' ἀμφοτέροις ἡ φύσις ἔχουσι μὲν δύναμιν ἐξ ἀνάγκης ὥστε τὸ μὲν τοδὶ τὸ δὲ τοδὶ ποιεῖν, ἐν μέντοι τοῖς γινομένοις ἕνεκά τινος συμβαίνει τὸ μὲν ψύχειν αὐτῶν τὸ δὲ θερμαίνειν u. s. w.; denn alles dieses geschieht (Z. 16) *τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης τῇ δ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ἕνεκά τινος.*

1) S. o. 526, 4. 528, 1. gen. an. IV, 1. 766, b, 7: *τὸ μὲν σπέρμα ὑπόκειται περίττωμα τροφῆς ὂν τὸ ἔσχατον. ἔσχατον δὲ λέγω τὸ πρὸς ἕκαστον* (zu jedem Theil des Körpers, s. o. 521, 1) *φερόμενον. διὸ καὶ ἔοικε τὸ γεννώμενον τῷ γεννήσαντι.*

2) Nachdem Arist. gen. an. IV, 1 verschiedene Annahmen über die Entstehung des Geschlechtsunterschieds widerlegt hat, fährt er 765, b, 8 fort: *ἐπεὶ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ διώρισται δυνάμει τινὶ καὶ ἀδυναμίᾳ (τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον πέττειν καὶ συνιστάναι τε καὶ ἐκκρίνειν σπέρμα ἔχον τὴν ἀρχὴν τοῦ εἴδους ἄῤῥεν . . . τὸ δὲ δεχόμενον μὲν ἀδυνατοῦν δὲ συνιστάναι καὶ ἐκκρίνειν θῆλυ* — das gleiche I, 20. 728, a, 18.) *ἔτι εἰ πᾶσα πέψις ἐργάζεται θερμῷ, ἀνάγκη καὶ τῶν ζῴων τὰ ἄῤῥενα τῶν θηλέων θερμότερα εἶναι.* (Beweis: jene scheiden das zu Samen verkochte, diese in der Menstruation das rohe Blut aus.) *ἅμα δ' ἡ φύσις τήν τε δύναμιν ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ καὶ τὸ ὄργανον· βέλτιον γὰρ οὕτως . . . τρίτον δὲ πρὸς τούτοις ληπτέον ὅτι εἴπερ ἡ φθορὰ εἰς τοὐναντίον, καὶ τὸ μὴ κρατούμενον ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦντος ἀνάγκη μεταβάλλειν εἰς τοὐναντίον.* Hieraus ergebe sich nun die richtige Erklärung. *ὅταν γὰρ μὴ κρατῇ ἡ ἀρχὴ μηδὲ δύνηται πέψαι δι' ἔνδειαν θερμότητος μηδ' ἀγάγῃ εἰς τὸ ἴδιον εἶδος τὸ αὑτοῦ, ἀλλὰ ταύτῃ ἡττηθῇ, ἀνάγκη εἰς τοὐναντίον μεταβάλλειν. . . . ἐπεὶ δ' ἔχει διαφορὰν ἐν τῇ δυνάμει, ἔχει καὶ τὸ ὄργανον διαφέρον· ὥστ' εἰς*

fertiger, auf einer tieferen Entwicklungsstufe stehengebliebener Mann[1]). Nach dieser Fähigkeit richten sich die Geschlechtsorgane; diese sind mithin nicht die Ursache, sondern nur die Erscheinung des Geschlechtsunterschieds[2]); sein letzter Grund liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Lebensprincips und des Centralorgans, worin dieses seinen Sitz hat, und wenn er auch erst mit dem Hervortreten der Geschlechtstheile zur Vollendung kommt, so ist er doch schon beim ersten Anfang der Entwicklung in der Bildung des Herzens begründet[3]). Dieser Unterschied greift desshalb auch auf's vielfachste in's Thierleben ein, so dass nicht allein der körperliche Bau, sondern auch die Gemüthsart der Thiere mehr oder weniger von ihm abhängt[4]);

τοιοῦτον μεταβάλλει. Das gleiche wird dann 766, b, 8 ff. noch einmal, sehr klar und präcis, wiederholt. Vgl. c. 3. 767, b, 10. Eine Reihe von Thatsachen, welche für seine Ansicht sprechen sollen, führt Arist. c. 2 an.

1) S. o. 527, 3. gen. an. II, 3. 737, a, 27: *τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐστὶ πεπηρωμένον.* IV, 6. 775, a, 14: *ἀσθενέστερα γάρ ἐστι καὶ ψυχρότερα τὰ θήλεα τὴν φύσιν καὶ δεῖ ὑπολαμβάνειν ὥσπερ ἀναπηρίαν εἶναι τὴν θηλύτητα φυσικήν.* I, 20. 728, a, 17: *ἔοικε δὲ καὶ τὴν μορφὴν γυνὴ καὶ παῖς, καί ἐστιν ἡ γυνὴ ὥσπερ ἄῤῥεν ἄγονον.* V, 3. 784, a, 4. Vgl. Probl. X, 8. Damit stimmt übrigens nicht ganz überein, was wir longit. v. 6. 467, a, 32 lesen: *νανωδέστερον γὰρ τοῦ θήλεος τὸ ἄῤῥεν,* weil nämlich die oberen Theile beim Mann verhältnissmässig grösser seien, denn gerade in der Grösse dieser Theile soll das Zwergartige der Kinder bestehen (part. an. IV, 10. 686, b, 10. De mem. 2. 453, a, 31. b, 6), mit deren Bildung die weibliche verglichen wird.

2) S. vorletzte Anm.

3) A. a. O. 766, a, 30: *εἰ οὖν τὸ μὲν ἄῤῥεν ἀρχή τις καὶ αἴτιον, ἔστι δ' ἄῤῥεν ᾗ δύναταί τι, θῆλυ δὲ ᾗ ἀδυνατεῖ, τῆς δὲ δυνάμεως ὅρος καὶ τῆς ἀδυναμίας τὸ πεπτικὸν εἶναι ἢ μὴ πεπτικὸν τῆς ὑστάτης τροφῆς, ὃ ἐν μὲν τοῖς ἐναίμοις αἷμα καλεῖται ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, τούτου δὲ τὸ αἴτιον ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ μορίῳ τῷ ἔχοντι τὴν τῆς φυσικῆς θερμότητος ἀρχὴν, ἀναγκαῖον ἄρα ἐν τοῖς ἐναίμοις συνίστασθαι καρδίαν, καὶ ἢ ἄῤῥεν ἔσεσθαι ἢ θῆλυ τὸ γινόμενον. ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν ὑπάρχει τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν τὸ τῇ καρδίᾳ ἀνάλογον. ἡ μὲν οὖν ἀρχὴ τοῦ θήλεος καὶ ἄῤῥενος καὶ ἡ αἰτία αὕτη καὶ ἐν τούτῳ ἐστίν. θῆλυ δ' ἤδη καὶ ἄῤῥεν ἐστὶν, ὅταν ἔχῃ καὶ τὰ μόρια οἷς διαφέρει τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος.*

4) Die Hauptstellen hierüber finden sich H. an. IV, 11, wo die körperlichen, und ebd. IX, 1, wo die Charaktereigenschaften der beiden Geschlechter mit Rücksicht auf die verschiedenen Thiergattungen besprochen werden.

und aus demselben Grund bringt die Entmannung bei Menschen und Thieren diese grossen Veränderungen hervor [1]). |

Wie der Unterschied der Geschlechter, so haben auch andere Erscheinungen ihren Grund in einer Schwäche der zeugenden Kraft. Die Bewegung des männlichen Samens geht auf Bildung eines Wesens, welches dem Erzeugenden, in dessen Leib er diese Bewegung erhalten hat, durchaus ähnlich ist. Vermag derselbe in seiner Richtung auf Erzeugung eines Männlichen den weiblichen Zeugungsstoff nicht zu überwältigen, so entsteht ein Weib; vermag er es in seiner Richtung auf Nachbildung des sonstigen väterlichen Typus nicht, so gleicht das Kind nicht dem Vater, sondern der Mutter; vermag er es in beiden Beziehungen nicht, wie diess der gewöhnliche Fall ist, so gibt es ein Kind weiblichen Geschlechts, welches der Mutter ähnlich ist [2]). Schwächt sich seine Bewegung an sich selbst ab [3]), so verliert das Erzeugte die individuelle Bestimmtheit, auf deren Nachbildung jene Bewegung eigentlich ausgeht, und es bleibt nur das in dem Individuellen mitenthaltene Allgemeine in verschiedener Abstufung übrig: an die Stelle des individuellen Typus tritt zunächst der Familientypus, indem die Kinder statt der Eltern den Grosseltern oder noch entfernteren Vorfahren ähnlich werden; weiterhin der Gattungstypus, so dass beim Menschen z. B. nur die menschliche Gestalt ohne bestimmte Familienähnlichkeit sich erhält; am Ende nur der eines lebenden Wesens überhaupt, wie wenn von Menschen Kinder mit thierischen Bil-

1) Eine Beschreibung derselben gibt H. an. IX, 50; der Grund davon ist aber (gen. an. IV, 1. 766, a, 28): *ὅτι ἔνια τῶν μορίων ἀρχαί εἰσιν. ἀρχῆς δὲ κινηθείσης πολλὰ ἀνάγκη μεθίστασθαι τῶν ἀκολουθούντων.* Eigentlich wäre freilich, nach dem eben angeführten, diese Wirkung nur dann zu erwarten, wenn nicht die Hoden, sondern das Herz ausgeschnitten würde, um so mehr, da Aristoteles gen. an. V, 7. 787, b, 26 jene, ohne Kenntniss ihrer eigentlichen Bestimmung, nur als ein den Samengängen angehängtes Gewicht behandelt. Wie er sich unter dieser Voraussetzung die Sache erklärt s. m. ebd. 788, a, 3 ff.

2) Gen. an. IV, 3. 767, b, 15 ff. 768, a, 2 ff. 21 ff.

3) Diesen Fall, *ἐὰν λυθῶσιν αἱ κινήσεις*, unterscheidet Arist. a. a. O. 768, a, 14. 31 ausdrücklich von dem andern, *ἐὰν μὴ κρατήσῃ ἡ κίνησις (τοῦ ἀνδρός)*.

dungen geboren werden [1]). Fehlt es ganz an dem richtigen Verhältniss zwischen dem Männlichen und Weiblichen, so erfolgt gar keine Erzeugung [2]). |

Unter den übrigen allgemeinen Lebenserscheinungen ist hier zunächst die sinnliche Wahrnehmung zu nennen, welche das durchgreifendste Merkmal zur Unterscheidung des Thiers von der Pflanze bildet [3]). Die Sinnesempfindung ist eine Veränderung, welche in dem Wahrnehmenden durch das Wahrgenommene hervorgebracht wird [4]), eine durch den Leib vermittelte

1) A. a. O. IV, 3; vgl. besonders 767, b, 24 — 768, b, 15. 769, b, 2 ff.

2) A. a. O. c. 2. 767, a, 13 ff. Eine Reihe weiterer Erörterungen, welche den Geschlechtsunterschied und die Erzeugung betreffen, muss ich mich begnügen kurz zu verzeichnen. Von den Geschlechtstheilen der verschiedenen Thiere handelt gen. an. I, 2 — 16. II, 6. Hist. an. III, 1 vgl. Aubert-Wimmer S. 3 f. ihrer Ausgabe von Arist. De gen. an.; von der Mannbarkeit, der Menstruation und der Milch gen. IV, 8. II, 4. 738, a, 9 ff.; von den Bedingungen der fruchtbaren und unfruchtbaren Begattung gen. II, 7. 746, a, 29 — c. 8, Schl.; von der πολυτοκία, ὀλιγοτοκία und μονοτοκία, von gewissen Missgeburten, vollkommener und unvollkommener Ausbildung der Kinder, Superfötation und ähnlichem gen. IV, 4 — 7; von der Bildung des thierischen Leibs und der Aufeinanderfolge in der Entwicklung seiner Theile Hist. VIII, 7 f. gen. II, 1. 734, a, 16 — 33. 735, a, 12 ff. c. 4. 739, b, 20 — 740, b, 25. c. 5. 741, b, 15 ff. c. 6. (wo 743, b, 20 die Vergleichung der Natur mit einem Maler, der zuerst die Umrisse entwerfe, dann erst die Farben auftrage); von der Ernährung des Embryo durch den Nabel gen. II, 7. Hist. VIII, 8; von der Erzeugung und Entwicklung der Vögel gen. III, 1 f. 6; von derjenigen der Fische III, 3—5. 7; der Weichthiere und Weichschaalthiere ebd. III, 8; von der der Insekten, namentlich der Bienen (von denen er glaubt, die Königinnen und Arbeiterinnen stammen von Königinnen, die Drohnen von Arbeitsbienen, eine Begattung finde bei ihnen nicht statt) ebd. III, 9. 10. Hist. V, 19 (vgl. Lewes Arist. §. 188 ff.); von der Entstehung durch Urzeugung ebd. III, 11. I, 23, Schl. Hist. V, 15 f. c. 19. 551, a f. c. 11. 543, b, 17. VI, 15. 569, a, 10 ff.; von der Art der Geburt und der Zeit der Trächtigkeit ebd. IV, 9. Ueber die Stufenunterschiede der Thiere hinsichtlich ihrer Fortpflanzung und Entstehung wird noch in diesem, über die Entstehung und allmähliche Entwicklung der Seele im nächsten Kap. weiter zu sprechen sein.

3) S. o. S. 498. 513. Zum folgenden Bäumker des Arist. Lehre von den Sinnesvermögen. Lpz. 1877.

4) De an. II, 5, Anf.

Bewegung der Seele [1]). Die Natur und der Hergang dieser Veränderung ist nach den allgemeinen Bestimmungen über das Wirken und Leiden [2]) zu beurtheilen. Das Wahrgenommene ist das, von welchem der Anstoss zu jener Veränderung ausgeht, das Wahrnehmende das, worin sie erfolgt; jenes das Wirkende dieses das Leidende. Jenes verhält sich mithin zu diesem, wie das Wirkliche zum Möglichen, die Form zum Stoffe: die Wahrnehmung, zu welcher das Wahrnehmende die | Anlage hat, wird durch das Wahrgenommene in ihm zur Wirklichkeit gebracht, die Form des Wahrgenommenen wird dem Wahrnehmenden aufgeprägt [3]). Nur dass dieses Verhältniss seine nähere Bestimmtheit durch die Natur des wahrnehmenden Wesens erhält. Die Wahrnehmung kann, wie das Denken, nur dann ein Leiden genannt werden, wenn man mit diesem Namen auch den Fortgang von der blossen Anlage zur Wirklichkeit bezeichnet [4]);

1) *κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*. De somno 1. 454, a, 9. Inwiefern freilich überhaupt von einer Bewegung der Seele gesprochen werden kann, wird später untersucht werden.

2) M. s. das S. 418 f. angeführte, worauf a. a. O. 417, a, 1 ausdrücklich verwiesen wird.

3) De an. II, 5. 417, a, 9 bis zum Schluss des Kapitels, wo die vorhergehende Erörterung in die Worte zusammengefasst wird: *τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται· πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο*. III, 2. 425, b, 25: *ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖν· λέγω δ' οἷον ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν ... ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος*. Und da nun die Wirkung und Bewegung immer in dem Leidenden sei, so sei auch diese Wirkung in dem Wahrnehmenden. Vgl. S. 535, 3. 536, 4 und part. an. II, 1. 647, a, 5 ff.

4) De an. II, 5. 417, b, 2: *οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις πρὸς ἐντελέχειαν*. So verhalte es sich beim Lernen: von dem Lernenden dürfe man entweder überhaupt nicht sagen, dass es von dem Lehrenden eine Einwirkung erleide, oder man müsse jene beiden Arten des *πάσχειν* unterscheiden, *τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν* (vgl. S. 190, 1). Ebenso auch bei der Wahrnehmung: sobald das Wahrnehmende zur Welt gekommen ist," *ἔχει ἤδη ὥσπερ ἐπιστή-*

sie lässt sich daher ebensogut auch als ein Wirken, und näher als ein Zusammenwirken des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen betrachten[1], dessen Sitz aber das erstere ist[2]; und im Verhältniss der Wirklichkeit und der Möglichkeit steht das Wahrgenommene zu dem Wahrnehmenden nur inwiefern das eine wahrnehmbar, das andere der Wahrnehmung fähig ist: was auf jeden Sinn wirkt, ist nicht der Stoff der Dinge, sondern nur diejenigen Eigenschaften derselben, für welche dieser bestimmte Sinn empfänglich ist. Die Sinnesempfindung ist daher eine Aufnahme der sinnlichen Form ohne den Stoff: nicht der körperliche Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung theilt sich an das Wahrnehmende mit[3]. Diese Auffassung der Form

μην καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι. καὶ τὸ κατ᾽ ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν (wie dieses die thatsächliche Anwendung eines Vermögens ist, das man schon besitzt, so auch die Wahrnehmung Bethätigung eines Vermögens, in dessen Besitz man sich bereits befindet); διαφέρει δὲ (sc. τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦ θεωρεῖν), ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν u. s. w. III, 7. 431, a, 4: φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· (das Wahrgenommene macht das Wahrnehmungsfähige aus einem δυνάμει ὂν zu einem ἐνεργείᾳ ὄν.) οὐ γὰρ πάσχει οὐδ᾽ ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· (etwas von der κίνησις verschiedenes); ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ᾽ ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου (ein solches ist aber das αἰσθητικὸν auch nach II, 5. 417, b, 29 ff.).

1) De an. III, 2. 426, a, 15: ἐπεὶ δὲ μία μέν ἐστιν ἡ ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ᾽ εἶναι ἕτερον u. s. w. Vgl. folgende Anm. Um eine „Wechselwirkung des Empfindungsobjekts und des empfindenden Organs" (Prantl Arist. v. d. Farben 144, dem Kampe Erk.-Theorie d. Arist. 80, 4 widerspricht) handelt es sich hiebei allerdings nicht, denn das Objekt erfährt ja keine Einwirkung; wohl aber um ein Zusammenwirken beider, dessen Erzeugniss die Wahrnehmung ist. Dass diese trotzdem die Objekte treu wiedergeben soll, wurde schon S. 200 f. bemerkt.

2) De an. II, 2. 426, a, 5: εἰ δή ἐστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ, ἀνάγκη καὶ τὸν ψόφον καὶ τὴν ἀκοὴν τὴν κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν τῇ κατὰ δύναμιν εἶναι . . . ἡ μὲν οὖν τοῦ ψοφητικοῦ ἐνέργειά ἐστι ψόφος ἢ ψόφησις, ἡ δὲ τοῦ ἀκουστικοῦ ἀκοὴ ἢ ἄκουσις. Ebenso sei es bei allen andern Wahrnehmungen: ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ.

3) De an. II, 12, Anf.: ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου

ohne den Stoff ist nur da möglich, wo ein Mittelpunkt des Seelenlebens ist, in welchem die sinnlichen Eindrücke sich reflektiren, und aus diesem Grund sind erst die Thiere der Wahrnehmung fähig [1]). Da ferner das Wahrnehmungsvermögen die Kraft und Form des körperlichen Organs ist, so setzt es ein bestimmtes Verhältniss seiner Theile voraus; wird dieses Verhältniss durch allzuheftige Sinneseindrücke zerstört, so geht das Wahrnehmungsvermögen verloren [2]). Der unmittelbare | Sitz dieses Vermögens ist immer ein gleichtheiliger Körper [3]), der die entgegengesetzten Bestimmtheiten, welche ihm von dem Wahrgenommenen mitgetheilt werden können, der Möglichkeit nach enthalten, ebendesshalb aber seiner wirklichen Beschaffenheit nach zwischen ihnen in der Mitte stehen muss [4]). Die Einwir-

ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ᾽ ᾗ τοιονδὶ καὶ κατὰ τὸν λόγον. (Von dem jedoch, was VOLKMANN Grundz. d. arist. Psychol. Abhandl. d. böhm. Gesellsch. X, 126 f. Psychol. I, 218 in dieser Stelle findet: „der Sinn leide von den Tönen u. s. f. nicht, inwiefern jedes von ihnen ein solches, sondern insofern er ein solcher ist," steht nichts darin.) Vgl. folg. Anm. und De an. III, 2. 425, b, 23: τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον. Eben daher rührt es, dass alle Wahrnehmung auf ein Allgemeines, ein τοιόνδε, geht; s. o. 198, 6.

1) De an. II, 12. 424, a, 32: die Pflanzen haben keine αἴσθησις, wiewohl sie nicht ohne Seele sind; αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης. III, 12. 434, a, 29: ohne αἴσθησις sind diejenigen ζῶντα, ὅσα μὴ δεκτικὰ τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Vgl. hiezu S. 509, 5. 510, 1 und was sogleich über den Gemeinsinn anzuführen sein wird.

2) De an. II, 12. 424, a, 26: das αἰσθανόμενον ist ein Körper (μέγεθος), die αἴσθησις dagegen ist nicht μέγεθος, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου [τοῦ αἰσθανομένου]. φανερὸν δ᾽ ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἐὰν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος, τοῦτο δ᾽ ἦν ἡ αἴσθησις, ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν. Vgl. III, 13. 435, b, 15.

3) Part. an. II, 1. 647, a, 2 ff., wo die αἰσθητήρια in dieser Beziehung von den ὀργανικὰ μέρη (Gesicht, Hand u. s. w.) unterschieden werden.

4) Arist. bemerkt diess speciell über den Tastsinn De an. II, 11. 423, b, 29 ff. Dieser Sinn, sagt er, nehme die entgegengesetzten Eigenschaften der Körper wahr; τὸ δὲ αἰσθητήριον αὐτῶν τὸ ἁπτικὸν . . . τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόριον. Denn die Wahrnehmung sei ein πάσχειν, wobei

kung des Wahrgenommenen auf die Sinne ist durch ein zwischen beiden liegendes Mittel bedingt, welches dieselbe von jenem auf diese überträgt: für den Tast- und Geschmackssinn das Fleisch, für die übrigen Sinne Luft und Wasser [1]); und dem entsprechen die Stoffe, aus denen die Sinnesorgane bestehen; wogegen Aristoteles die Zurückführung der fünf Sinne auf die vier Elemente [2]) sich nur versuchsweise aneignet [3]). Die höheren Thiergattungen

das Wirkende das *δυνάμει ὂν* zu einem solchen mache, wie es selbst *ἐνεργείᾳ* ist (vgl. S. 534, 3). *διὸ τοῦ ὁμοίως* (sc. *ὡς τὸ αἰσθητήριον*) *θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ἢ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ οὐκ αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν*: wie das Auge, um Schwarzes und Weisses wahrzunehmen, keines von beiden der Wirklichkeit, aber beides der Möglichkeit nach sein muss, so gilt das gleiche auch von dem Tastsinn.

1) A. a. O. II, 7. 419, a, 7—35. Die Wahrnehmungen des Gesichts sind nach dieser Stelle durch das Licht, die des Gehörs durch die Luft, die des Geruchs durch das Feuchte vermittelt; *περὶ δὲ ἁφῆς καὶ γεύσεως ἔχει μὲν ὁμοίως οὐ φαίνεται δέ.* Was sie vermittelt ist (s. o. 515, 4) das Fleisch. Näheres im folgenden und S. 477, 2.

2) Arist. selbst bemerkt (part. an. II, 1. 647, a, 12. De sensu c. 2. 437, a, 19 ff.), diese sei von mehreren seiner Vorgänger versucht worden. Wen er aber dabei im Auge hat, sagt er nicht. Was Bd. I, 723. 817, 3 in dieser Beziehung über Empedokles und Demokrit, II, a, 727, 3 aus Plato angeführt wurde, reicht nicht aus, um die Aussage (De sensu a. a. O.) zu erklären, dass jedem von den Sinnen eines der vier Elemente zugewiesen werde, wobei man jedoch durch die Fünfzahl der Sinne in Verlegenheit komme.

3) Es gehören hieher die zwei Stellen De an. III, 1 und De sensu 2. 438, b, 16 ff. In der ersten will Aristoteles zeigen, dass es keinen weiteren Sinn ausser den fünfen geben könne (das Gegentheil hatte Demokrit behauptet, s. Bd. I, 817, 5). Diesen Beweis führt er so. Die Eigenschaften der Dinge, sagt er, werden theils unmittelbar theils durch ein Medium wahrgenommen. In dem ersten Fall sind wir bei den Empfindungen des Tastsinns (auch hier aber, nach dem Anm. 1 angeführten, nur in dem Sinn, dass das Medium im Wahrnehmenden selbst ist, vgl. De an. II, 11. 423, b, 12), in dem andern wird das Wahrnehmungsorgan für jede Klasse von Wahrnehmungen ein elementarischer Stoff von derselben Art sein müssen, wie derjenige, durch welchen diese Wahrnehmungen an die Sinne gelangen; eigentlich handelt es sich aber dabei nur um das Wasser und die Luft, denn das Feuer wirkt als Lebenswärme in allen Sinnen, die Erde in eigenthümlicher Weise (*ἰδίως*) entweder in keinem oder im Tastsinn (dem A. den Geschmack als Art desselben unterordnet, s. o. 498, 3). Auch sein Organ,

| haben die sämmtlichen fünf Sinne; den niederen fehlt der eine oder der andere; nur der Tastsinn und der in demselben ent-

das Fleisch, besteht aber nicht blos aus Erde, sondern aus einer Mischung von Erde, Wasser und Luft; wiewohl es daher das körperlichste von allen Sinnesorganen ist, steht es doch zwischen den verschiedenen Arten des Betastbaren in der Mitte und ist für sie alle empfänglich. (De an. II, 11. 423, a, 11 ff. III, 13. 435, a, 11 — b, 2. part. an. II, 1. 647, a, 19. c. 8. 653, b, 29.) Aus Wasser ist nun der Augapfel gebildet, die Töne nimmt die Luft in den Gehörgängen wahr, der Geruch hat in beiden seinen Sitz. Die allgemeinen Eigenschaften der Dinge aber, wie Gestalt, Grösse, Bewegung u. s. w. können eben als gemeinsame keinen einzelnen Sinn zum Wahrnehmungsorgan haben. (Vgl. S. 542 f.) In der zweiten Stelle heisst es: *ὥστ᾽ εἴπερ τούτων τι συμβαίνει, καθάπερ λέγομεν, φανερὸν ὡς δεῖ τοῦτον τὸν τρόπον ἀποδιδόναι καὶ προσάπτειν ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων ἑνὶ τῶν στοιχείων. τοῦ μὲν ὄμματος τὸ ὁρατικὸν ὕδατος ὑποληπτέον, ἀέρος δὲ τὸ τῶν ψόφων αἰσθητικὸν, πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν. ὃ γὰρ ἐνεργείᾳ ἡ ὄσφρησις τοῦτο δυνάμει τὸ ὀσφραντικόν . . . ἡ δ᾽ ὀσμὴ καπνώδης τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, ἡ δ᾽ ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός . . . τὸ δ᾽ ἁπτικὸν γῆς. τὸ δὲ γευστικὸν εἶδός τι ἁφῆς ἐστίν.* Damit kann nun allerdings (wie schon Alex. z. d. St. S. 80 f. Thur. bemerkt) nicht gesagt werden sollen, dass sich die Sinnesorgane ihrer stofflichen Beschaffenheit nach an die vier Elemente vertheilen, Arist. wiederholt vielmehr auch hier, was er De an. a. a. O. über das Geruchsorgan gesagt hat, wenn er bemerkt, es sei nur *δυνάμει* das, was die *ὄσφρησις ἐνεργείᾳ* ist, *δυνάμει γὰρ θερμὴ ἡ τοῦ ψυχροῦ ὕλη ἐστὶν*, und es stehe, wie das Auge, in einer besonderen Verbindung mit dem Gehirn, dem kältesten und feuchtesten Theile des Körpers; aber das Riechen selbst wird dem Feuer zugetheilt, d. h. es soll darin bestehen, dass das an sich kalte Geruchsorgan durch die *ὀσμὴ καπνώδης*, die feuriger Natur ist, erwärmt wird. (So auch c. 5. 444, a, 8—22, wo Arist. das dem Menschen eigenthümliche ästhetische Wohlgefallen an Gerüchen hieraus erklärt; s. u. 539, 6.) Allein nach dem Bekker'schen Text würden die Worte: *φανερὸν ὡς δεῖ* u. s. f. jenen unzulässigen Sinn ergeben. Um so willkommener ist es, dass, wie Bäumker S. 47 f. erinnert, De sensu 438, b, 17 vier von den sieben Handschriften ein *εἰ* vor *δεῖ* geben, so dass zu lesen ist: *φανερὸν ὡς εἰ δεῖ . . . τῶν στοιχείων, τοῦ μὲν ὄμματος* u. s. w. In diesem Fall gibt Arist. die folgende Erklärung nur versuchsweise, von einem andern als seinem eigenen Standpunkt aus. Eben diess nimmt auch Alex. a. a. O. an, wie er denn auch das *εἰ* vor *δεῖ* gelesen zu haben scheint; vgl. S. 78 Thur.: *εἰ οὕτω, φησὶν, ἐπὶ τῆς ὄψεως ἔχει καὶ διὰ τοῦτο, καθὰ ἐγλίχοντό τινες, ἕκαστον αἰσθητήριον ἑκάστῳ τῶν στοιχείων ἀνατίθεται*, u. s. w. S. 80: *οὐ γὰρ δὴ ἀρέσκοντα αὐτῷ λέγει* u. s. f. Vgl. auch part. an. II, 1. 647, a, 12.

haltene Geschmackssinn ist allen so unentbehrlich [1]), dass Aristoteles von dem ersteren geradehin sagt, so wenig ihn ein anderes Wesen, als ein Thier, besitzen könne, ebensowenig könne ein Thier ihn entbehren, er sei das unerlässliche Merkmal des Lebens, und es werde desshalb durch übermässige Eindrücke, die er erfahre, nicht blos, wie bei den andern, ein einzelnes Sinnesorgan, sondern das Leben selbst zerstört [2]). Diese zwei Sinne sind insofern die niedrigsten, sie dienen den untersten Bedürfnissen des Lebens [3]), das Gesicht und Gehör dagegen stehen als Hülfsmittel der Verstandesentwicklung am höchsten; unter ihnen selbst aber gebührt dem Gehör noch der Vorzug, weil wir ihm allein die Möglichkeit der Belehrung durch das Wort verdanken [4]). Unter allen lebenden Wesen hat der Mensch den feinsten Geschmack und das feinste Gefühl; die übrigen Sinne besitzen manche Thiere in grösserer Schärfe [5]), aber ihm leisten sie eigenthümliche Dienste für seine geistige Bildung [6]). |

1) M. vgl. hierüber die nicht durchaus übereinstimmenden Aeusserungen Hist. an. IV, 8. De an. II, 3. 415, a, 3 ff. III, 12. 434, b, 11—29. c. 13. 435, b, 17 ff. De sensu 1. 436, b, 12 ff. De somno 2. 455, a, 5. Metaph. I, 1. 980, b, 23. Meyer Arist. Thierk. 432 f. und oben S. 498, 3.

2) De an. III, 12. 13. 434, b, 22. 435, b, 4—19.

3) Das Gefühl ist für jedes Thier zur Erhaltung des Lebens nothwendig, die andern Sinne dagegen sind es *οὐ τοῦ εἶναι ἕνεκα, ἀλλὰ τοῦ εὖ*. De an. III, 13. 435, b, 19 vgl. c. 12. 434, b, 22 ff.

4) De sensu 1. 436, b, 12 bis zum Schluss des Kap. Metaph. a. a. O.

5) De an. II, 9. 421, a, 9—26. De sensu 4. 440, b, 30 ff. part. an. II, 16 f. 660, a, 11. 20. gen. an. II, 2. 781, b, 17.

6) De an. a. a. O. wird die höhere Verständigkeit des Menschen von seinem feineren Gefühl hergeleitet (vgl. S. 489, 2); indessen hat Aristoteles gewiss nicht bezweifelt, dass auch das Auge und Ohr des Menschen eine ungleich grössere Bedeutung für das geistige Leben hat, als das der Thiere; Eth. III, 13. 1118, a, 16 ff. bemerkt er vom Geruch, Gehör und Gesicht, De sensu 5. 443, b, 15—444, a, 9. ebd. Z. 28 ff. vom Geruch, nur der Mensch erfreue sich an den Wahrnehmungen dieser Sinne um ihrer selbst und nicht blos um der Nahrung willen (übrigens soll der Geruch sein schlechtester Sinn sein: De sensu 4. 440, b, 31. De an. II, 9. 421, a, 9); von den Sinnen überhaupt gen. an. a. a. O.: *τὴν μὲν οὖν πόῤῥωθεν ἀκρίβειαν τῶν αἰσθήσεων ἥκιστα ὡς εἰπεῖν ἄνθρωπος ἔχει ὡς κατὰ μέγεθος τῶν ζῴων, τὴν δὲ περὶ τὰς διαφορὰς μάλιστα πάντων εὐαίσθητον*, weil sein Sinnesorgan das reinste, am wenigsten erdig und stoffartig, seine Haut

Von den einzelnen Sinnen hat das Gesicht seinen Sitz im Augapfel. Aus Wasser gebildet erfährt dieser die Einwirkungen der Farbe, welche sich durch ein durchsichtiges Mittel zu ihm fortpflanzen [1]). Die Töne, mittelst der Luft auf unser Ohr wirkend, werden durch die in den Gehörgängen eingeschlossene Luft wahrgenommen [2]). Die Gerüche werden durch Luft und Wasser zu dem Geruchsorgan getragen, und von den Thieren, welche athmen, aus der eingeathmeten Luft, von denen, welche nicht athmen, aus dem Wasser aufgenommen [3]). Gegenstand der Tastempfindung sind die elementarischen Eigenschaften der Körper, die als solche allen Körpern zukommen, und ihre näheren Modificationen [4]). Das Organ dieser Empfindung ist das

die feinste sei. Seine Angaben über die Sinneswerkzeuge der verschiedenen Thiere stellt Meyer a. a. O. 435 f. zusammen.

1) S. o. S. 538. De sensu 2. 438, a, 12 ff. b, 5. H. an. I, 8. 491, b, 20. part. an. II, 8. 653, b, 25. c. 10. 686, a, 37 f. gen. an. II, 6. 744, a, 5 u. a. vgl. Bäumker 48 f. und oben S. 477, 2. Dass auch die Augen auf die Gegenstände (und nicht blos durch Widerspieglung des Lichts) einwirken, beweist A. De insomn. 2. 459, b, 23 ff. mit einer märchenhaften angeblichen Erfahrung.

2) Part. an. II, 10. 656, b, 13 ff. De an. II, 8. 420, a, 2 ff. vgl. S. 478. Bäumker 52. Nicht ganz klar ist, wie sich Arist. den Zusammenhang dieser Luft mit dem centralen Empfindungsorgan denkt: er bemerkt nur part. an. a. a. O., dass die Ohren mit dem seiner Meinung nach (s. S. 248 unt.) leeren Hinterkopf durch Gänge verbunden seien.

3) De an. II, 9. 421, b, 8 ff. III, 1 (s. o. 537, 3). De sensu 5. 442, b, 27 f. 444, a, 8 ff. vgl. S. 537, 3. 539, 6. 478 m. Bäumker 53 f. Dass auch der Geruch mit dem Gehirn in Verbindung gesetzt wird, wurde schon S. 537, 3 bemerkt; über einen Zusammenhang desselben mit dem Herzen erfahren wir nichts. De sensu 5. 455, a, 4 ff. führt A. aus, dass der Geruch zwischen den *αἰσθήσεις ἁπτικαὶ* und *δι' ἄλλου αἰσθητικαὶ* die mittlere Stelle einnehme.

4) De an. II, 11. 423, b, 26: *ἁπταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ᾗ σῶμα· λέγω δὲ τὰς διαφορὰς αἳ τὰ στοιχεῖα διορίζουσι, θερμὸν ψυχρὸν, ξηρὸν ὑγρόν.* Ausser diesen Grundeigenschaften empfindet der Tastsinn allerdings auch noch die Härte und Weichheit und andere, und Arist. fragt desshalb 422, b, 19, ob derselbe nur Ein Sinn sei, oder mehrere. Er weist aber dieses Bedenken Z. 27 ff. mit der Bemerkung zurück, dass auch die übrigen Sinne nicht blos Eine *ἐναντιότης* wahrnehmen, das Gehör z. B. ausser der Höhe und Tiefe der Töne auch die Schallstärke, die Weichheit und Rauhigkeit der Stimme u. s. w. Brentano's (Psychol. d.

Herz, das Mittel, durch welches die Tasteindrücke zum Herzen geleitet werden, das Fleisch [1]); und das gleiche gilt von dem Geschmackssinn, der ja blos eine Unterart des Tastsinns ist [2]), nur dass für ihn das Fleisch der Zunge der einzige Leiter ist [3]). Wie aber die Empfindung der übrigen Sinne ihren Ort im Kopfe haben kann [4]), während doch der der empfindenden Seele das Herz ist [5]), und alle Sinnesempfindungen Einem und demselben Theil der Seele angehören [6]), weiss Aristoteles nicht befriedigend zu erklären [7]), und sollte auch seine Vorstellung die gewesen sein,

Ar. 85) Angabe, dass der Gefühlssinn nach Arist. nur irrthümlich für ein einziges Empfindungsvermögen gehalten werde, ist daher nicht richtig.

1) S. S. 515, 4. 537, 3. De an. II, 11. 422, b, 20. 35 ff. 423, b, 1 ff. 22. part. an. II, 10. 656, b, 35. De vita 3. 469, a, 5—20. BÄUMKER 54 ff.

2) S. S. 498, 3 und über das Schmeckbare 478 f.

3) De an. II, 11. 423, a, 17 ff. c. 10. 422, a, 34.

4) Dass A. diess in Betreff der drei oberen Sinne annimmt, zeigt BÄUMKER 78 ff. gegen SCHELL (die Einheit des Seelenl. nach Ar. 163 ff.) aus De an. II, 1. 412, b, 18. 413, a, 2. II, 11. 423, b, 17 ff. III, 2. 426, b, 8. part. an. II, 1. 647, a, 2 ff. c. 8. 653, b, 24 ff. u. a. St. Vgl. De sensu c. 2 (oben S. 537, 3).

5) S. S. 518 m. Die Annahme, dass das Gehirn Sitz der Empfindung sei (Alkmäon, s. Th. I, 454, 1. Plato Tim. 67, B. 76, D), wird von Arist. ausdrücklich bestritten: part. an. II, 10. 656, a, 15 ff. b, 11. c. 7. 652, b, 2. De juvent. 3. 469, a, 20. Er selbst hält das Gehirn für empfindungslos, und beruft sich dafür auf vermeintliche Erfahrungen, worüber MEYER Arist. Thierk. 431.

6) De an. III, 1. 425, a, 31 und eingehender De sensu 7. 449, a, 5 ff. wo u. a.: *ἀνάγκη ἄρα ἕν τι εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, . . . ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου.* Wie Ein und dasselbe Ding verschiedene Eigenschaften hat, ebenso *θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἴδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἑνὶ, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ.* De somno 2. 455, a, 20: *ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἑκάστου ἕτερον* (seine Bestimmtheit ist für jede Art von Empfindung eine andere).

7) Dass Arist. das Blut für den Leiter hält, durch welchen die Empfindungsbewegungen dem Herzen zugeführt werden, lässt sich weder aus part. an. III, 4. 666, a, 16. II, 10. 656, b, 3 vgl. H. an. I, 4. 489, a, 23. De somno 2. 455, b, 6, noch auch aus der Stelle, welche am meisten hiefür zu sprechen scheint, dem 3. Kapitel *π. ἐνυπνίων*, mit Sicherheit darthun. Er nimmt allerdings an, dass ein Theil des Blutes mit den ihm inwohnenden Bewegungen zeitenweise zum Herzen zurückströme (a. a. O. 461,

dass das sinnliche Bild als solches sich in den Sinnesorganen erzeuge, seine Beziehung auf das Objekt dagegen erst im Herzen [1]), so bliebe doch immer noch die Frage, wie die Empfindung in Organen entstehen kann, welche nicht der Sitz der empfindenden Seele sind.

Die einzelnen Sinne als solche reichen aber nicht aus, um den Thatbestand der sinnlichen Wahrnehmung zu erklären. Die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, die Zeit, die Bewegung und Ruhe, Einheit und Zahl, Grösse und Gestalt, bilden nicht, wie die Farbe und der Ton, den eigenthümlichen Gegenstand einzelner Sinne [2]), sondern sie werden von allen, aber von jedem

b, 11). Aber daraus leitet er (wie S. 546, 1 gezeigt werden wird) nur diess ab, dass die von den früheren Wahrnehmungen her in den Sinnesorganen latenten Bewegungen, von denen im Blut nicht mehr überwältigt, frei werden und nun gleichfalls zum Herzen gelangen; sie scheinen daher von denen im Blut verschieden zu sein.

1) Diese Vorstellung ergibt sich aus der so eben angeführten Stelle der Abhandlung über die Träume, wenn Arist. hier 461, a, 30 fortfährt: *τῷ μὲν γὰρ ἐκεῖθεν* (sc. *ἀπὸ τῶν αἰσθητηρίων*) *ἀφικνεῖσθαι τὴν κίνησιν πρὸς τὴν ἀρχὴν καὶ ἐγρηγορὼς δοκεῖ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ διὰ τὸ τὴν ὄψιν ἐνίοτε κινεῖσθαι δοκεῖν οὐ κινουμένην ὁρᾶν φαμὲν, καὶ τῷ τὴν ἁφὴν δύο κινήσεις εἰσαγγέλλειν τὸ ἓν δύο δοκεῖν.* Diese Worte beziehen sich nämlich, wie schon das dreimal wiederholte *δοκεῖν* zeigt, auf die c. 2. 460, b, 3 ff. 11. 20. 22 ff. c. 3. 461, b, 30 besprochenen Fälle von Sinnestäuschung: Arist. erklärt diese daraus, dass das Urtheil über den Gegenstand einem andern Seelenvermögen angehöre, als das Wahrnehmungsbild (a. a. O. 460, b, 16: *αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τό τε κύριον* (Nom.) *καὶ ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται*). *ὅλως γὰρ* (fährt c. 3. 461, b, 3 fort) *τὸ ἀφ᾽ ἑκάστης αἰσθήσεώς φησιν ἡ ἀρχὴ, ἐὰν μὴ ἑτέρα κυριωτέρα ἀντιφῇ. φαίνεται μὲν οὖν πάντως, δοκεῖ δ᾽ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον* (die Sonne z. B. erscheint uns einen Fuss breit, wir nehmen diess aber trotzdem nicht an; c. 2. 460, b, 18), *ἀλλ᾽ ἐὰν* (sondern nur wenn) *τὸ ἐπικρῖνον κατέχηται ἢ μὴ κινῆται τὴν οἰκείαν κίνησιν.* Nur jenes *κύριον καὶ ἐπικρῖνον* ist es (461, b, 24 f.), welches die Wahrnehmung auf den Gegenstand bezieht, welches z. B., wenn uns die Wahrnehmung das Bild eines bestimmten Menschen liefert, auf Grund desselben diesen Menschen als solchen erkennt, während im Schlafe, wo das Bewusstsein gebunden ist, das Wahrnehmungsbild für den Gegenstand selbst gehalten wird. Sein Sitz aber kann nur das Eine *κύριον αἰσθητήριον* (De somno 2. 455, a, 21) sein, dessen Zustände Schlaf und Wachen sind (s. S. 550).

2) De an. II, 7 unterscheidet A. unter den *καθ᾽ αὑτὰ* (nicht blos *κατὰ*

nur mittelbar wahrgenommen; das eigentliche Organ für ihre Wahrnehmung kann daher nur das von allen einzelnen Sinnen verschiedene sinnliche Wahrnehmungsvermögen, nur der Gemeinsinn sein[1]). Nur er ist es auch, der uns in den Stand setzt, die Wahrnehmungen verschiedener Sinne zu vergleichen und zu unterscheiden[2]). Wenn wir ferner die Erscheinungen, welche

συμβεβηκὸς) αἰσθητὰ die ἴδια und die κοινὰ, und bemerkt hierüber 418, a, 11: λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι . . . κοινὰ δὲ κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμὸς, σχῆμα, μέγεθος. Ebenso III, 1. 425, a, 13: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν καὶ ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκὸς (Torstrik's Vorschlag, dafür οὐ κ. σ. zu setzen, wird von Brentano Psychol. d. Ar. 98 mit Recht abgelehnt), οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἑνός. De mem. 450, a, 9. Ueber die Zeit s. m. S. 548, 2. 401, 4.

1) Ueber die Bewegung u. s. f. unterrichten uns die einzelnen Sinne κατὰ συμβεβηκὸς (De an. III, 1 s. vor. Anm.), diese Eigenschaften sind etwas, das die specifischen Sinneswahrnehmungen begleitet, und die Mehrheit der Sinne verhilft eben dazu, dass wir jene von diesen unterscheiden (ὅπως ἧττον λανθάνῃ τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινὰ a. a. O. 425, b, 5). Wären wir daher für ihre Wahrnehmung auf die einzelnen Sinne angewiesen, so würden wir sie immer nur nebenher erkennen (wenn wir z. B. etwas Weisses sähen, das sich bewegt, würden wir nicht seine Bewegung, sondern nur seine Farbe wahrnehmen). τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ' ἔστιν ἰδία (a. a. O. 425, a, 24 ff.). De mem. a. a. O.: die Grösse und Bewegung erkennen wir mit demselben Vermögen, wie die Zeit, καὶ τὸ φάντασμα (sc. αὐτῆς) τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. Vgl. S. 401, 4.

2) De an. III, 2. 426, b, 8: jeder Sinn erkennt τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφορὰς, das Gesicht z. B. die der Farbe. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τίνι αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γάρ ἐστιν . . . οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι. Es muss somit Ein und dasselbe sein, mit dem wir die verschiedenartigen Empfindungen unterscheiden, und diesem müssen sie, um verglichen werden zu können, gleichzeitig gegenwärtig sein, indem sie in ihm zusammentreffen, wie zwei Linien in ihrem gemeinsamen Endpunkt. (Auf das einzelne dieser Erörterung, das manche Schwierigkeiten darbietet, kann ich hier nicht eingehen; ausser Trendelenburg z. d. St. handeln darüber Kampe Erkenntnissth. d. Ar. 107. Brentano Psychol. d. Ar. 90 ff. Bäumker 70 ff.) Aehnlich c. 7. 431, a, 20: τίνι δ' ἐπικρίνει τί διαφέρει γλυκὺ καὶ θερμόν . . . ἔστι γὰρ ἕν τι· οὕτω δὲ καὶ ἡ στιγμὴ καὶ ὅλως ὁ ὅρος (die Grenze) u. s. w. So gut Ein Sinn den Unterschied des Weissen und Schwarzen erkenne, vermöge auch Ein und

unsere Sinne uns liefern, bald für etwas gegenständliches halten, bald nicht, so können es nicht unsere Sinne selbst sein, die hierüber urtheilen, denn was sie uns bringen, ist in dem einen Fall das gleiche, wie in dem andern, und wenn wir uns bei diesem Urtheil täuschen, liegt die Schuld nicht an ihnen, denn ihre Aussagen als solche sind jederzeit richtig [1]); sondern nur das gemeinsame Princip aller sinnlichen Wahrnehmung ist es, von dem die Beziehung des Wahrgenommenen auf den Gegenstand ausgeht, und nur auf sie haben wir die Irrthümer zurückzuführen, die hiebei vorkommen [2]). Aus der gleichen Quelle haben wir endlich das Selbstbewusstsein abzuleiten, mit dem wir unsere Wahrnehmungen begleiten; denn da die Wahrnehmungen etwas anderes sind, als die wahrgenommenen Gegenstände, können wir von ihrem Dasein nicht durch die Sinne unterrichtet werden, die uns das Bild des Gegenstandes liefern [3]). | Das Organ dieses Gemeinsinns ist das Herz [4]), in dem ja überhaupt die empfindende Seele ihren Sitz hat [5]).

dasselbe den Unterschied des Weissen und Süssen zu erkennen. De somno 2. 455, a, 17: *καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ᾽ ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων. ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις* u. s. f. (s. o. 541, 6).

1) Vgl. S. 201, 1.

2) Wie diess S. 542, 1 als aristotelisch nachgewiesen wurde.

3) De an. III, 2, Anf.: *ἐπεὶ δ᾽ αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἑτέρᾳ* (sc. *αἰσθήσει*). Jenes ist aber, neben anderem schon desshalb unzulässig, weil man dann dem sehenden Subjekt (dem *ὁρῶν πρῶτον*), wie allem Sichtbaren, eine Farbe beilegen müsste. De somno 2. 455, a, 15: *ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται* (so Bonitz Arist. Stud. III, 72 nach zwei Handschr.; Bekk.: *καὶ αἰσθ.*)˙ *οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ . . . ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων.*

4) Das Herz ist das *ἓν κοινὸν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ᾽ ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἀπαντᾷν* (De juvent. 1. 467, b, 28); *τό γε κύριον τῶν αἰσθήσεων ἐν ταύτῃ τοῖς ἐναίμοις πᾶσιν. ἐν τούτῳ γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πάντων τῶν αἰσθητηρίων κοινὸν αἰσθητήριον* (ebd. c. 3. 469, a, 10).

5) Vgl. S. 518 m. 541, 5, und über die Frage, wie die Empfindungen von den drei Kopfsinnen zum Herzen gelangen, S. 541, 7. Das Herz ist aber auch Sitz des Tastsinns (s. S. 541, 1); und darauf scheint die Bemerkung De somno 2. 455, a, 22 zu gehen, dass das *ἴδιον* und das *κοινὸν* der *αἴσθησις* (hierauf werden wir nämlich das *τοῦτο* Z. 22 zu beziehen

Auf das einheitliche Wahrnehmungsvermögen, oder den Gemeinsinn, führt nun Aristoteles noch eine Reihe wichtiger Seelenerscheinungen zurück. Ihm gehört zunächst die Einbildungskraft und das Gedächtniss an [1], welche desshalb nicht blos beim Menschen, sondern auch bei manchen Thieren vorkommen [2]. Die Einbildung ist eine durch Sinnesempfindung erzeugte Bewegung, eine Nachwirkung der sinnlichen Empfindung [3], eine abgeschwächte Empfindung [4]. Durch die Bewegung, welche der äussere Eindruck in dem Sinnesorgan erzeugt, wird nämlich nicht blos als unmittelbare Folge derselben die Empfindung hervorgerufen; sondern diese Bewegung erhält sich auch in dem Organ [5], und unter Umständen pflanzt sie sich von da zum

haben, indem die Worte *οὐ γὰρ — χρώματος*, Z. 17—22 mit Bonitz a. a. O. in Parenthese gesetzt werden) *ἅμα τῷ ἁπτικῷ μάλισθ' ὑπάρχει*, weil dieser Sinn der einzige ist, dessen eigenthümliches Organ zugleich Centralorgan ist.

1) Zum folgenden: Freudenthal Ueber d. Begriff d. Wortes *φαντασία* b. Arist. 1863.

2) De an. III, 3. 428, a, 9. 21. c. 10. 433, a, 11. c. 11, Anf. Hist. an. I, 1. 488, b, 25. De mem. 1. 449, a, 28. 450, a, 15. c. 2. 453, a, 6. Metaph. I, 1. 980, a, 27. b, 25. Vgl. S. 546, 1. 548, 2. Daher träumen auch einige Thiere, Divin. p. s. 2. 463, b, 12.

3) Nachdem Arist. De an. III, 3 gezeigt hat, dass dieselbe weder eine *αἴσθησις*, noch ein *νοῦς* oder eine *ἐπιστήμη*, noch eine *δόξα*, noch eine Verbindung von *δόξα* und *αἴσθησις* sei, fährt er 428, b, 10 fort: *ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἐστὶν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἡ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.* Z. 30: *εἰ οὖν μηθὲν μὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία* (so die Mehrzahl der Handschr.; Torstr. liest mit E.: *ἢ ἡ φαντ.*, hält aber diese Worte für unächt; Bekk. und Trend. jedenfalls unrichtig: *ἢ μὴ φαντασίαν*) *τοῦτο δ' ἐστὶ* (Torstr. conj. *ἔχει*) *τὸ λεχθὲν, ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.* De insomn. 1. 459, a, 17 (welche Stelle für De an. 429, a, 2 die Lesart *γιγνομένη*, nicht *-ης*, bestätigt).

4) Rhet. I, 11. 1370, a, 28: *ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.*

5) De mem. 1. 350, a, 27: Dasjenige *πάθος*, dessen *ἕξις* die *μνήμη* sei, bestehe in einer Art *ζωγράφημα*, welches durch die *αἴσθησις* in der

Centralorgan fort, und bewirkt dadurch ein erneuertes Auftreten des Wahrnehmungsbildes [1]) in Abwesenheit seines Gegenstands [2]).

Seele (d. h. der ψυχὴ αἰσθητική) und dem sie beherbergenden Theile des Leibes entstehe; ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις. Desshalb fehle es im Affekt und in dem frühesten Lebensalter an der Erinnerung, weil man sich in zu starker Bewegung befinde, καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγῖδος; umgekehrt im hohen Alter διὰ τὸ ψήχεσθαι (Abnutzung) καὶ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίνεται ὁ τύπος. Die gleiche Erscheinung wird c. 2. 453, b, 4 nicht blos bei Kindern, sondern auch bei Greisen von der κίνησις hergeleitet, welche bei diesen von der raschen Abnahme, bei jenen von der raschen Zunahme ihres Leibes herrühre. Schon diese letztere Stelle weist nun darauf hin, dass wir die Fortdauer des äusseren Eindrucks in den Sinnesorganen, welche mit einem ihnen aufgedrückten Bild oder Gepräge verglichen wird, weder von einem wirklichen materiellen Abbild der Objekte (an das Arist. auch bei der Wahrnehmung selbst, nach S. 534 f., nicht denkt), noch auch von einer die Substanz der Organe betreffenden qualitativen Veränderung, sondern von einer in ihnen sich forterhaltenden Bewegung zu verstehen haben. Noch bestimmter erhellt es aber aus dem folg. Anm. anzuführenden. Ausführlich erörtert Freudenthal S. 20 ff. unsere Frage.

1) In diesem Sinn erklärt sich Arist. in der schon früher berührten Stelle π. ἐνυπν. c. 3. Nachdem er nämlich schon c. 2, Anf. darauf hingewiesen hat, ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, dass aber über die ihnen entsprechenden Gegenstände ein anderes Vermögen urtheile, als der Sinn, der die Wahrnehmungsbilder als solche liefert (vgl. S. 542, 1), und dass dadurch die Wahnvorstellungen der Fieberkranken und die Sinnestäuschungen sich erklären, zu denen namentlich der Affekt uns verleite, fährt er c. 3, Anf. fort: Die Bewegungen, welche theils durch die von aussen kommenden, theils durch die aus dem eigenen Leibe herrührenden Eindrücke hervorgerufen werden, werden den Tag über durch die Sinnes- und Verstandesthätigkeit zurückgedrängt, so dass man sie nicht mehr bemerke (ἀφανίζονται ὥσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον — wie das Licht der Sterne neben dem der Sonne); νύκτωρ δὲ δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν . . . ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως (das Herz) καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς. So gehe es (461, a, 18 ff.) auch im Schlafe: τὰ φαντάσματα καὶ αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις αἱ συμβαίνουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων (die Rückstände der durch die Sinneseindrücke erzeugten Bewegungen, in denen eben die Phantasmen bestehen; vgl. S. 545, 3) ὁτὲ μὲν ὑπὸ μείζονος οὔσης τῆς εἰρημένης κινήσεως ἀφανίζονται πάμπαν, ὁτὲ δὲ τεταραγμέναι φαίνονται καθισταμένου δὲ καὶ διακρινομένου τοῦ αἵματος ἐν τοῖς ἐναίμοις, σωζομένη τῶν αἰσθημάτων ἡ κίνησις ἀφ' ἑκά-

Das Vermögen, sinnliche Bilder in dieser Art zu erzeugen, nennt Aristoteles die Phantasie, und mit dem gleichen Namen bezeichnet er auch diese Bilder selbst (die Phantasmen)[1]. Aus der Phantasie leitet er aber auch diejenigen Bilder her, welche das Denken begleiten[2]. Auf sie lässt sich die ebenbesprochene sensualistische Erklärung nicht anwenden[3], sie würden vielmehr

στου τῶν αἰσθητηρίων (die von dem Sinneseindruck erzeugte Bewegung, welche von den einzelnen Sinnesorganen zum Herzen gelangt) ἐῤῥωμένα τε ποιεῖ τὰ ἐνύπνια, καὶ (sc. ποιεῖ) φαίνεσθαί τι καὶ δοκεῖν διὰ μὲν τὰ ἀπὸ τῆς ὄψεως καταφερόμενα ὁρᾷν, διὰ δὲ τὰ ἀπὸ τῆς ἀκοῆς ἀκούειν. ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων. Denn was die Sinne aussagen, hält die ἀρχὴ für wahr, so lange ihm keine stärkere Aussage entgegentritt. (Vgl. S. 542, 1.) ὅταν γὰρ καθεύδῃ (erläutert 461, b, 10), κατιόντος τοῦ πλείστου αἵματος ἐπὶ τὴν ἀρχὴν συγκατέρχονται αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις. Diese sind aber in ihm theils δυνάμει theils ἐνεργείᾳ, und die ersteren kommen zum Vorschein (ἐπιπολάζειν), wenn die andern, von denen sie bisher zurückgedrängt wurden, verschwinden; καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινοῦνται (in dem Blut, welches nach dem Zurückströmen der Hauptblutmasse zum Herzen in den Sinnesorganen zurückgeblieben ist, werden die in ihm enthaltenen, bisher latenten, sensitiven Bewegungen frei, weil durch die Verminderung seiner Masse diejenigen Bewegungen, von denen sie bisher zurückgehalten wurden, abgeschwächt sind), ἔχουσαι ὁμοιότητα ὥσπερ τὰ ἐν τοῖς νέφεσιν, ἃ παρεικάζουσιν ἀνθρώποις καὶ κενταύροις ταχέως μεταβάλλοντα. So lange man nun durch den Schlaf das Bewusstsein nicht gänzlich verloren hat, verwechselt man diese Bilder nicht mit den Dingen, die sie darstellen; hat man dagegen kein Bewusstsein mehr darüber, dass man schläft, so hält man jene für diese. Die Traumbilder (τὰ φαινόμενα εἴδωλα καθεύδοντι 462, a, 11) sind demnach nichts anderes, als Ueberreste der bei der Wahrnehmung entstehenden Bewegungen (461, b, 21), und sie wérden bisweilen beim Erwachen noch deutlich als solche erkannt. Vgl. S. 551, 3.

2) Daher De an. III, 8. 432, a, 9: τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι πλὴν ἄνευ ὕλης.

1) Die Belege hiefür bei Bonitz Ind. arist. 811, b, 11 ff. 812, a, 9. 25.

2) Vgl. S. 445, 5 2. Aufl.

3) Wirklich macht auch Arist. zwischen beiden einen Unterschied; De an. III, 10. 433, b, 28: ὀρεκτικὸν δὲ (sc. τὸ ζῷον ἐστὶν) οὐκ ἄνευ φαντασίας. φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική. ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει. c. 11. 434, a, 5: ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία . . . καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς. Da hier mit der αἰσθητικὴ φαντ. nur das Erzeugen von Erinnerungsbildern gemeint sein kann, welche aus der in den Sinnesorganen noch fortdauernden Bewegung hervorgehen, so muss es die φαντ. βουλευτικὴ (oder λογιστικὴ: τὸ γὰρ

als selbständige Erzeugnisse der geistigen Thätigkeit zu betrachten sein; aber der Philosoph selbst hat sich über ihre Entstehung und ihr Verhältniss zu den sinnlichen Phantasmen nicht ausgesprochen. Während die Aussagen der einzelnen Sinne über das eigenthümliche, was sie empfinden, immer wahr sein sollen, sind die Einbildungen und die allgemeinen Aussagen des Gemeinsinns der Täuschung ausgesetzt [1]). Wird eine Einbildung auf frühere Wahrnehmungen als Abbild derselben bezogen, so nennen wir sie Erinnerung (*μνήμη*) [2]); die | bewusste Wiedererzeugung einer Erinnerung ist die Besinnung (*ἀνάμνησις*). Ihrer ist nur der Mensch fähig, weil er allein im Stande ist zu über-

βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν Eth. VI, 2. 1139, a, 12) mit der Entwerfung der Bilder von etwas noch in der Zukunft liegendem, von den Zielen und Mitteln zu thun haben, deren Werth die *βούλευσις* abwägt, um zwischen ihnen zu wählen. Diese Bilder können aber nicht, wie die Erinnerungsbilder, in Erregungen der Sinnesorgane gegeben sein.

1) S. S. 201, 1. 542, 1.

2) De mem. 1: Alle Erinnerung bezieht sich auf das Vergangene, sie setzt mithin die Anschauung der Zeit voraus. 449, b, 28: *ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῴων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται.* (Hierüber s. m. S. 401, 4. 545, 2. 546, 1.) Das Vermögen, von dem sie ausgeht, ist die Phantasie, denn ursprünglich bezieht sie sich immer auf sinnliche Bilder, und nur abgeleiteter Weise auf Gedanken, sofern diese selbst nicht ohne Denkbild sind; wie diess (450, a, 15) schon daraus hervorgeht, dass auch Thiere Gedächtniss haben. Vgl. 450, a, 13: *ὥστε τοῦ νοουμένου* (? l. *νοοῦντος* oder *νοῦ*) *κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.* 450, a, 22: *τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἡ μνήμη, φανερὸν, ὅτι οὗπερ καὶ ἡ φαντασία· καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὑτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστὰ, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.* Zur Erinnerung (*μνημόνευμα*) wird aber das *φάντασμα* nur dann, wenn man in ihm das Abbild eines Wahrgenommenen erkennt, wenn sich mit ihm der Gedanke verbindet, dass es die Wiederholung einer früheren Wahrnehmung sei; ein Punkt, über den man nicht immer im klaren ist, und desshalb bald wirkliche Erinnerungen nicht als solche erkennt, bald blosse Einbildungen für Erinnerungen hält (450, b, 18 ff.). *Τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη* (schliesst das Kap.) *καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις* (was ich nicht mit Freudenthal a. a. O. 36 u. a. in dem S. 269, 2 besprochenen engern Sinn verstehe, sondern einfach mit „Haben", „Festhalten" übersetze; vgl. c. 1. 449, b, 25) *καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα.*

legen [1]), wogegen die Erinnerung, wie bemerkt, auch Thieren zukommt. Ihre Möglichkeit beruht auf dem natürlichen Zusammenhang der Bewegungen, aus denen die Phantasiebilder hervorgehen; vermöge dieses Zusammenhangs wird eine Vorstellung durch andere früher mit ihr verbundene hervorgerufen [2]); der Sitz jener Bewegungen ist das Herz [3]). Aus der Sinnes-

1) Hist. an. I, 1, Schl. De mem. 2. 451, b, 2. 453, a, 6 ff. Als Grund dafür wird 453, a, 9 angegeben: ὅτι τὸ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν οἷον συλλογισμός τις· ὅτι γὰρ πρότερον ἢ εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἤ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμιμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἷον ζήτησίς τις. τοῦτο δ' οἷς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ βουλεύεσθαι συλλογισμός τίς ἐστιν. Das βουλεύεσθαι wird auch H. an. a. a. O. mit dem ἀναμιμνήσκεσθαι als etwas dem Menschen eigenthümliches zusammengestellt.

2) Arist. setzt diess a. a. O. 451, b, 10 ff., vielleicht unter stillschweigender Rücksichtnahme auf die an andern Stellen (De an. III, 3. 427, b, 19. De insomn. 1. 458, b, 20. Top. VIII, 14. 163, b, 28) von ihm erwähnte Mnemonik, so auseinander. Die Wiedererinnerung, sagt er, erfolge, ἐπειδὴ πέφυκεν ἡ κίνησις ἥδε γενέσθαι μετὰ τήνδε; sei dieser Zusammenhang ein nothwendiger, so werde die erste immer, sei er nur ein gewohnheitsmässiger, so werde sie in der Regel durch die zweite hervorgerufen werden. Bisweilen bilde sich aber schon durch einmaliges Vorkommen eine feste Gewöhnung. Das ἀναμιμνήσκεσθαι bestehe nun sowohl bei der absichtlichen als bei der unabsichtlichen Wiedererinnerung darin, dass man die früheren Bewegungen der Reihe nach wiederhole, bis man die gesuchte findet. Seinen Ausgang nehme man hiefür ἀπὸ τοῦ νῦν (von einer gegenwärtigen Anschauung) ἢ ἄλλου τινός, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς. Genauer hat Arist. diese Andeutung der sog. Gesetze der Ideenassociation auch in seinen weiteren Erläuterungen nicht ausgeführt, und sich namentlich darüber nicht erklärt, ob von den zwei Grundlagen der ἀνάμνησις, ἀνάγκη und ἔθος, die erstere nur die Fälle umfassen soll, in denen die dem Erinnerungsbild zu Grunde liegende körperliche Bewegung durch sich selbst andere körperliche Bewegungen herbeiführt, oder auch diejenigen, in denen der Inhalt einer gegebenen Vorstellung mit Nothwendigkeit zu gewissen Erinnerungen hinleitet. Dagegen ergibt sich für diejenigen Ideenassociationen, welche auf Gewöhnung beruhen, schon bei Arist. die allgemeine Bestimmung, dass jede Vorstellung durch die hervorgerufen wird, welche ihr bei ihrem früheren Vorkommen zunächst vorangiengen: τῷ γὰρ ἔθει ἀκολουθοῦσιν αἱ κινήσεις ἀλλήλαις, ἥδε μετὰ τήνδε (451, b, 28 vgl. Z. 22).

3) A. a. O. 453, a, 14 ff., wo ausgeführt wird, ὅτι σωματικόν τι τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιούτῳ φαντάσματος... ὁ ἀναμιμνησκόμενος σωματικόν τι κινεῖ ἐν ᾧ τὸ πάθος. Was diess ist, wird zwar nicht näher

empfindung und der Einbildung entspringt auch das Gefühl der Lust und der Unlust[1]) und die Begierde, von welcher | später, in der Lehre vom Menschen, genauer zu handeln sein wird[2]).

Als Zustände des allgemeinen Wahrnehmungsvermögens betrachtet Aristoteles den Schlaf und das Wachen[3]). Der Schlaf ist Gebundenheit, das Wachen ist freie Wirksamkeit dieses Vermögens[4]). Diese Zustände kommen daher nur bei den Wesen, welche der Sinnesempfindung fähig sind, bei ihnen aber auch ganz allgemein vor; denn das Wahrnehmungsvermögen kann unmöglich immer wirksam sein, ohne dass sich seine Kraft zeitweise erschöpfte[5]). Der Zweck des Schlafs ist die Erhaltung

angegeben, da aber das Gedächtniss überhaupt im Herzen seinen Sitz hat, kann nur dieses gemeint sein.

1) De an. II, 2. 413, b, 23: *ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονὴ, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.* III, 3. 414, b, 4: *ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν.* (Ebenso De somno 1. 454, b, 29.) c. 7. 431, a, 10: *ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν, ᾗ τοιαῦτα.* Phys. VII, 3. 247, a, 24: *ἢ γὰρ κατ' ἐνέργειαν τὸ τῆς ἡδονῆς ἢ διὰ μνήμην ἢ ἀπὸ τῆς ἐλπίδος. εἰ μὲν οὖν κατ' ἐνέργειαν, αἴσθησις τὸ αἴτιον, εἰ δὲ διὰ μνήμην ἢ δι' ἐλπίδα, ἀπὸ ταύτης· ἢ γὰρ οἷα ἐπάθομεν μεμνημένοις τὸ τῆς ἡδονῆς ἢ οἷα πεισόμεθα ἐλπίζουσιν.* Von der Lust wird in der Ethik noch zu sprechen sein; eine genauere psychologische Analyse des Gefühls finden wir aber weder hier noch dort.

2) Vorläufig vgl. m. De an. II, 2. 413, b, 23. c. 3. 414, b, 1—16. III, 7. 431, a, 8 ff. III, 11. De somno 1. 454, b, 29. part. an. II, 17. 661, a, 6.

3) A. a. O. c. 2. 455, a, 5 — b, 13: Schlaf und Wachen gehen nicht die einzelnen Sinne als solche an, sondern das *κύριον τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητήριον*, das *πρῶτον ᾧ αἰσθάνεται πάντων.*

4) De somno 1 z. B. 454, a, 32: *εἰ τοίνυν τὸ ἐγρηγορέναι ὥρισται τῷ λελύσθαι τὴν αἴσθησιν . . . τὸ δ' ἐγρηγορέναι τῷ καθεύδειν ἐναντίον . . . τοῦτο δ' ἐστὶν ἀδυναμία δι' ὑπερβολὴν τοῦ ἐγρηγορέναι . . . ἀνάγκη πᾶν τὸ ἐγρηγορὸς ἐνδέχεσθαι καθεύδειν· ἀδύνατον γὰρ ἀεὶ ἐνεργεῖν.* Unmöglich aber könne es immer schlafen, denn ein Schlaf ohne Erwachen wäre Aufhebung des Empfindungsvermögens. 454, b, 25: *τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν ὕπνον εἶναί φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν.*

5) S. vor. Anm. und De somno 1. 454, b, 14 — 455, a, 3, wo bemerkt wird, es sei auch wirklich bei allen Thieren, ausser den Schaalthieren, Schlaf beobachtet, aus den angegebenen allgemeinen Gründen jedoch müsse man ihn auch ihnen zuschreiben.

des Lebens, die Erholung, welche ihrerseits wieder dem höheren Zwecke der wachen Thätigkeit dient [1]). Seine natürliche Ursache liegt in dem Ernährungsprocess. Die Lebenswärme treibt die aus der Nahrung sich entwickelnden Dämpfe nach oben; indem sie sich hier ansammeln, beschweren sie den Kopf und erzeugen zunächst die Schläfrigkeit; am Gehirn sich abkühlend, sinken sie dann wieder nach unten und bewirken eine Erkältung des Herzens, in deren Folge die Thätigkeit dieses allgemeinsten Empfindungsorgans in's Stocken geräth. Dieser Zustand dauert so lange, bis die Nahrung verdaut, und das reinere, für die oberen Theile des Körpers bestimmte Blut von dem dickeren, | nach unten zu führenden, ausgeschieden ist [2]). Aus den inneren Bewegungen der Sinneswerkzeuge, welche nach dem Aufhören der äusseren Eindrücke fortdauern, entstehen die Träume: im wachen Zustand verschwinden diese Bewegungen hinter den Sinnes- und Denkthätigkeiten, im Schlaf dagegen, und besonders gegen das Ende desselben, nachdem die anfängliche Unruhe im Blut sich gelegt hat, treten sie deutlicher hervor [3]). Es kann daher geschehen, dass eine innere Bewegung im Körper, welche man wachend nicht wahrnimmt, sich im Traum ankündigt, oder dass der Traum umgekehrt durch die Bilder, welche er der Seele vorführt, zu einer späteren Handlung den Anstoss gibt; es ist auch möglich, dass während des Schlafs sinnliche Eindrücke an uns gelangen, die bei Tage, in der bewegteren Luft, unsere Sinne nicht getroffen hätten, oder von uns nicht bemerkt worden wären; und insofern lassen sich gewisse weissagende Träume auf natürlichem Weg erklären; was aber darüber hinausgeht, ist für ein zufälliges Zusammentreffen zu halten, wie denn auch desshalb viele Träume nicht eintreffen [4]).

1) A. a. O. 2. 455, b, 16—28. c. 3, Schl.

2) Sehr eingehend handelt hierüber De somno c. 3.

3) Wie diess *π. Ἐνυπνίων* (s. o. S. 546, 1) vgl. Divin. p. s. 1. 463, a, 7 ff. sehr anziehend und mit feiner, auch auf verwandte Erscheinungen sich erstreckender Beobachtung ausgeführt wird. Die Träume sind hiernach (c. 3. 462, a, 8. 29) *κινήσεις φανταστικαὶ* (Bewegungen, welche Einbildungen erzeugen) *ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, . . . τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ᾗ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.*

4) Diess der wesentliche Inhalt der Abhandlung *π. τῆς καθ' ὕπνον*

Wie der Schlaf so ist auch der Tod zunächst aus einer Veränderung in dem Centralorgan zu erklären. Er tritt ein, wenn die Lebenswärme erlischt, welche im Herzen (oder dem entsprechenden Theile) ihren Sitz hat[1]). Die Ursache dieses Erlöschens ist nun im Allgemeinen, wie bei jedem Feuer, der Mangel an Nahrung; dieser selbst aber kann zweierlei Gründe haben: die Einwirkung entgegengesetzter Stoffe[2]), welche das Feuer verhindern, die Nahrung (in diesem Fall die aus dem Blut aufsteigenden Dämpfe) zu verkochen, und das Uebermass der Wärme, welches einen zu schnellen | Verbrauch derselben herbeiführt[3]). Das letztere findet bei dem naturgemässen Tod aus Altersschwäche statt. Durch die Länge der Zeit werden die Athmungswerkzeuge trockener und härter, sie bewegen sich desshalb langsamer und sind nicht mehr im Stande, der inneren Wärme die nöthige Abkühlung zuzuführen[4]); in Folge dessen nimmt das innere Feuer mehr und mehr ab, bis es am Ende wie ein kleines Flämmchen durch eine unbedeutende Bewegung

μαντικῆς. Dagegen kann es nicht als der Ausdruck von Aristoteles' wissenschaftlicher Ueberzeugung betrachtet werden, wenn er in einem seiner Gespräche (s. o. S. 360, 1) davon redete, dass die Seele im Schlafe, und ebenso vor dem Tode, wenn sie sich aus dem Leibe in ihr eigenes Wesen zurückziehe, in die Zukunft zu blicken vermöge. Diese Aeusserung spricht vielmehr wahrscheinlich überhaupt nicht seine eigene Ansicht aus, sondern nur eine Meinung, die, wie er glaubt, zur Entstehung des Götterglaubens Veranlassung gegeben habe. Sollte er aber auch dieser Meinung zur Zeit der Abfassung jenes Gesprächs einen ernstlichen Werth beigelegt haben, so wäre diess nur einer von den vielen Beweisen für die Gewalt, welche die platonischen Anschauungen damals noch über ihn ausübten. Wie wenig ihm später der Schlaf für einen Zustand höheren Geisteslebens galt, zeigt unsere ganze bisherige Erörterung. Auch was Cic. Divin. I, 38, 81 aus Arist. über das Ahnungsvermögen (*aliquid in animis praesagiens atque divinum*) der Melancholiker mittheilt, stammt wohl eher aus einem der Gespräche als aus Divin. p. s. c. 2, Anf. Eth. Eud. VII, 14. 1248, a, 39.

1) De vita c. 4; s. o. 484 m. 518 o. respir. 17. 478, b, 31 ff. 479, a, 7 ff.

2) Wie beim Löschen des Feuers durch Wasser.

3) De vita c. 5. 496, b f. Den dritten möglichen Fall, dass der Lebenswärme nicht die erforderliche Nahrung zugeführt wird, wie diess beim Hungertode der Fall ist, lässt Arist. hier unberücksichtigt.

4) Dass diese der Zweck des Athmens ist, wurde schon S. 519. gezeigt.

ausgelöscht wird [1]). Die Ursachen, von welchen die längere oder kürzere Lebensdauer abhängt, hat der Philosoph in einer eigenen Abhandlung untersucht [2]).

Alles bisherige betraf die allgemeinen Bedingungen und Eigenthümlichkeiten des thierischen Lebens. Dieses gemeinsame findet sich aber bei den verschiedenen Thiergattungen in den verschiedensten Formen und Vollkommenheitsgraden; die Thierwelt als Ganzes zeigt uns einen durchaus allmählichen stufenweisen Fortschritt von den dürftigsten und unentwickeltsten Lebensformen zu den höchsten, und gerade Aristoteles ist es, welcher diesen Stufengang zuerst entdeckt und durch alle Beziehungen des Thierlebens verfolgt hat [3]). Schon die Wohnorte der verschiedenen Thiere, die Elemente, denen sie angehören, lassen uns ihre Werthunterschiede erkennen [4]). | Weiter hängt hiemit

1) De respir. 17. 479, a, 7 ff. vgl. De vita 5. 469, b, 21. 470, a, 5 (wo das Ersticken von Kohlen durch Entziehung der Luft als Beispiel beigezogen und ähnlich erklärt wird). Meteor. IV, 1. 379, a, 3. longit. v. 5. 466, a, 19. 22. b, 14. gen. an. V, 3. 783, b, 6.

2) *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* vgl. gen. an. IV, 10. 777, b, 3. Auf die Ergebnisse, welche dort c, 5. 6 ausgesprochen werden, kann ich hier nicht näher eingehen.

3) Wie diess im allgemeinen schon S. 497 ff. vgl. 429 ff. nachgewiesen ist.

4) Aristoteles berührt diesen Punkt öfters, seine Aussagen stimmen aber nicht durchaus überein, weder hinsichtlich der Entstehung und der Wohnorte noch hinsichtlich der elementarischen Zusammensetzung der verschiedenen lebenden Wesen. Meteor. IV, 4. 382, a, 6 (De an. I, 5. 411, a, 9 gehört nicht hieher) sagt er: *ἐν γῇ καὶ ἐν ὕδατι ζῷα μόνον ἐστὶν, ἐν ἀέρι δὲ καὶ πυρὶ οὐκ ἔστιν, ὅτι τῶν σωμάτων ὕλη ταῦτα.* (Ueber die letztere Bemerkung s. m. S. 444, 3.) Dagegen hatte er nach Cic. N. D. II, 15, 42. Plut. plat. V, 20, 1. (Fr. ar. 19), wahrscheinlich in dem Gespräch *π. Φιλοσοφίας*, ausgeführt: wie es Land-, Wasser- und Luftthiere gebe (*ζῷα χερσαῖα, ἔνυδρα, πτηνὰ*, oder nach Cicero: *cum aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum*), so müsse es auch *ζῷα οὐράνια* geben, die Gestirne müssen mithin belebt sein; und Hist. an. V, 19. 552, b, 6—15 redet er von Würmern, die im Schnee, und Fliegen, die im Feuer durch Urzeugung entstehen, während er gen. et corr. II, 3. 330, b, 29 ausdrücklich geläugnet hatte, dass irgend etwas aus Eis oder Feuer entstehe. Mag man nun auch die Luftthiere der Schrift *π. φιλοσοφίας*, womit doch nur die Flugthiere gemeint sind, der populären Darstellung zu Gute halten, so lassen sich doch die Feuerthiere, welche die Thiergeschichte annimmt,

der verschiedene Grad der Lebenswärme zusammen, welcher für die Vollkommenheit des Seelenlebens von der unmittelbarsten Bedeutung ist[1]; mit der Lebenswärme die Beschaffenheit des Blutes und der ihm entsprechenden Flüssigkeit, aus welcher der durchgreifende Gegensatz der blutführenden und blutlosen Thiere hervorgeht[2]. Nach der Blutbeschaffenheit richtet sich | grossen-

und welche auch bei anderen vorkommen (vgl. Fabricius zu Sext. Pyrrh. I, 41. Ideler z. Meteorol. II, 454. Philo plant. Noë 216, A. De gigant. 285, A), mit den sonstigen Behauptungen nicht vereinigen. Was sodann weiter die stofflichen Bestandtheile der lebenden Wesen betrifft, so müssen freilich in jedem (schon nach De an. I, 5. 411, a, 9. III, 13, Anf. und dem S. 443, 5 angeführten) alle Elemente gemischt sein, aber doch soll in den einzelnen bald dieses bald jenes im Uebergewicht sein. Auch hierüber äussert sich aber A. nicht ganz übereinstimmend. De respir. 13. 477, a, 27 heisst es: *τὰ μὲν γὰρ ἐκ γῆς πλείονος γέγονεν, οἷον τὸ τῶν φυτῶν γένος* (so nach gen. an. II, 6. 743, b, 10 die Schaalthiere und Weichschaalthiere), *τὰ δ' ἐξ ὕδατος οἷον τὸ τῶν ἐνύδρων· τῶν δὲ πτηνῶν καὶ πεζῶν τὰ μὲν ἐξ ἀέρος τὰ δ' ἐκ πυρός. ἕκαστα δ' ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἔχει τὴν τάξιν αὐτῶν.* Dagegen gen. an. III, 11. 761, b, 13: *τὰ μὲν γὰρ φυτὰ θείη τις ἂν γῆς, ὕδατος δὲ τὰ ἔνυδρα, τὰ δὲ πεζὰ ἀέρος· τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐγγύτερον καὶποῤῥώτερον πολλὴν ποιεῖ καὶ θαυμαστὴν διαφοράν. τὸ δὲ τέταρτον γένος οὐκ ἐπὶ τούτων τῶν τόπων δεῖ ζητεῖν· καίτοι βούλεταί γέ τι κατὰ τὴν τοῦ πυρὸς εἶναι τάξιν . . . ἀλλὰ δεῖ τὸ τοιοῦτον γένος ζητεῖν ἐπὶ τῆς σελήνης· αὕτη γὰρ φαίνεται κοινωνοῦσα τῆς τετάρτης ἀποστάσεως.* Hier werden also die sämmtlichen *πεζὰ* (Landthiere und Vögel) der Luft zugewiesen, wie denn auch De sensu c. 5. 444, a, 19 Menschen und Vierfüssler zu denen gerechnet werden, *ὅσα μετέχει μᾶλλον τῆς τοῦ ἀέρος φύσεως*, die Feuerthiere dagegen sollen auf dem Mond leben, an welchen man auch De an. II, 3. 414, b, 18 (s. o. 499, 2) denken könnte. Aber wie können innerhalb der ätherischen Region, welcher der Mond doch noch angehört, Wesen vorkommen, die aus den Elementen zusammengesetzt sind? M. vgl. zum vorstehenden Meyer Arist. Thierk. 413 f. 393, und oben S. 434 ff.

1) De resp. 13. 477, a, 16: *τὰ τιμιώτερα τῶν ζῴων πλείονος τετύχηκε θερμότητος· ἅμα γὰρ ἀνάγκη καὶ ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.*

2) M. s. über diese Unterscheidung, deren sich Aristoteles sehr häufig bedient, ausser vielen anderen Stellen H. an. I, 4—6. 489, a, 30. 490, a, 21. 26 ff. b, 9. II, 15, Anf. IV, 1, Anf. c. 3, Anf. part. an. II, 2. 648, a, 1. c. 4. 650, b, 30 und was S. 502, 2 angeführt wurde. Aus part. III, 4. 665, a, 31 (*Δημόκριτος δ' ἔοικεν οὐ καλῶς διαλαβεῖν περὶ αὐτῶν, εἴπερ ᾠήθη διὰ μικρότητα τῶν ἀναίμων ζῴων ἄδηλα εἶναι ταῦτα* — die Eingeweide derselben) schliesst Brandis II, b, 1301, dass schon Demokrit blutführende und blutlose Thiere unterschieden habe; doch ist der Schluss nicht

theils die Gemüthsart und die Verständigkeit der Thiere, und nicht geringer ist natürlich ihr Einfluss auf das leibliche Leben [1]). Nur die Blutthiere haben Fleisch, die blutlosen etwas dem Fleisch analoges [2]), nur jene ein Herz, diese statt desselben ein anderes Centralorgan [3]). Durch die Lebenswärme und die Blutbeschaffenheit ist dann weiter die Entwicklung der Abkühlungs- und Ausscheidungsorgane, des Gehirns, der Lunge, der Nieren und der Blase, nebst den ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten bedingt [4]). Sehr wichtig erscheint ferner unserem Philosophen alles das, was sich auf die Bewegung und Stellung der Thiere bezieht. Einige Thiergattungen sind noch pflanzenartig an dem Boden festgewachsen, die vollkommeneren sind willkürlicher Ortsveränderung fähig [5]); auch unter diesen treffen wir aber beträchtliche Unterschiede in den Bewegungsorganen und in der Art der Fortbewegung [6]). Nur wo Ortsbewegung ist, findet sich der Gegensatz des Rechten und Linken, auf den Aristoteles so grossen Werth legt [7]), nur hier eine reichere | Gliederung des Leibes [8]). Während endlich bei den Schaalthieren, wie bei den

ganz sicher: Demokrit könnte auch nur einzelne Thierarten genannt und erst Aristoteles dieselben unter der allgemeinen Bezeichnung ἄναιμα zusammengefasst haben.

1) Part. an. II, 2. 648, a, 2 (s. o. 515, 6). c. 4. 651, a, 12: πολλῶν δ' ἐστὶν αἰτία ἡ τοῦ αἵματος φύσις καὶ κατὰ τὸ ἦθος τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν, εὐλόγως· ὕλη γάρ ἐστι παντὸς τοῦ σώματος.

2) S. o. 502, 3.

3) S. o. 503, 2. 517, 3.

4) S. o. 503, 3. 515, 7. 519, 6. 7. 520, 1. 522, 1.

5) H. an. VIII, 1. 588, b, 10 ff. part. an. IV, 5. 681, a, 12—20. ingr. an. 19. De an. II, 3. 415, a, 6 und oben 525, 1.

6) Schon die Vögel erscheinen in dieser Beziehung verkürzt (κεκολόβωται) noch mehr aber die Fische (part. an. IV, 13, Anf.); in der Bewegung der Schlangen und Würmer tritt der Unterschied des Rechts und Links nicht gehörig hervor (ingr. an. 4. 705, b, 22 ff.); bei den Insekten weist die grosse Anzahl der Füsse auf den Mangel centraler Lebenseinheit (ebd. c. 7); ihrem Flug, und so auch dem einiger Vögel, fehlt es an der Steuerung (ebd. 10. 710, a, 4).

7) S. o. 509, 4 und ingr. an. 4. 705, b, 13 bis zum Schluss. A. bemerkt hier (706, a, 18), der Unterschied des Rechts und Links sei beim Menschen am stärksten ausgebildet, διὰ τὸ κατὰ φύσιν μάλιστα ἔχειν τῶν ζῴων. φύσει δὲ βέλτιόν τε τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ καὶ κεχωρισμένον.

8) Part. an. IV, 7, Anf.

Pflanzen, der Kopf nach unten sieht, so sieht er bei den fusslosen und mehrfüssigen Thieren gegen die Mitte, bei den zweibeinigen, und am entschiedensten beim Menschen, gegen das Oben der Welt hin [1]); und diesen Unterschieden der Stellung entspricht auch der Bau des Leibes und das Verhältniss seiner Theile [2]): beim Menschen sind um seiner geistigen Thätigkeit willen und in Folge seiner grösseren Wärme die oberen Theile des Leibes leichter als die untern, bei den vierfüssigen Thieren wächst ihr Umfang und Gewicht; nimmt die Lebenswärme noch mehr ab und die erdige Beschaffenheit des Leibes zu, so vermehrt sich die Zahl der Füsse, bis sie zuletzt verschwinden, und der ganze Leib gleichsam zum Fuss wird. Gehen wir noch

1) Part. an. IV, 7. 683, b, 18. ingr. an. c. 5. De vita 1. 468, a. 5. Der Grund für die aufrechte Stellung des Menschen wird respir. 13. 477, a, 20 in der Reinheit und Menge seines Bluts, part. an. II, 7. 653, a, 30. III, 6. 669, b, 4 in seiner (hiemit zusammenhängenden) grösseren Wärme gefunden, denn die Wärme richte den Körper auf und auch unter den Vierfüsslern seien die warmblütigen (die *ζωοτόκα*) aufrechter. Teleologisch bemerkt part. an. IV, 10. 686, a, 25: der Mensch habe statt der Vorderfüsse Arme, *ὀρθὸν μὲν γάρ ἐστι μόνον τῶν ζῴων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν· τοῦτο δ᾽ οὐ ῥᾴδιον πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος· τὸ γὰρ βάρος δυςκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν.* Daher nothwendig bei vermehrtem Gewicht der oberen Theile die horizontale Lage des Leibes auf mehreren Stützpunkten, *οὐ δυναμένης φέρειν τὸ βάρος τῆς ψυχῆς. πάντα γάρ ἐστι τὰ ζῷα νανώδη τἆλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον· νανῶδες γάρ ἐστιν οὗ τὸ μὲν ἄνω μέγα τὸ δὲ φέρον τὸ βάρος καὶ πεζεῦον μικρόν* u. s. w. (vgl. S. 430, 2) . . . *διὸ καὶ ἀφρονέστερα πάντα τὰ ζῷα τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. . . . αἴτιον δ᾽ . . . ὅτι ἡ τῆς ψυχῆς ἀρχὴ πολλῷ δὴ δυςκίνητός ἐστι καὶ σωματώδης. ἔτι δ᾽ ἐλάττονος γενομένης τῆς αἰρούσης θερμότητος καὶ τοῦ γεώδους πλείονος, τά τε σώματα ἐλάττονα τῶν ζῴων ἐστὶ καὶ πολύποδα, τέλος δ᾽ ἄποδα γίγνεται καὶ τεταμένα πρὸς τὴν γῆν. μικρὸν δ᾽ οὕτω προβαίνοντα καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχουσι κάτω καὶ τὸ κατὰ τὴν κεφαλὴν μόριον τέλος ἀκίνητόν ἐστι καὶ ἀναίσθητον, καὶ γίνεται φυτόν.*

2) Ingr. an. c. 11: weil der Mensch zweibeinig und zum aufrechten Gang bestimmt ist, müssen die oberen Theile des Leibes leichter, die unteren schwerer sein. Die Vögel können nicht die aufrechte Stellung, der Mensch kann um dieser Stellung willen keine Flügel haben (die Gründe möge man bei Arist. selbst nachsehen). Vgl. vor. Anm. Hist. an. II, 4. 500, b, 26.

weiter in dieser Richtung fort, so erhält | am Ende der Kopf die Richtung nach unten, die Empfindung verliert sich, das Thier wird zur Pflanze [1]). Auch die Grösse der Thiere soll ihrer Lebensstufe entsprechen: die wärmeren Thiere sind nach Aristoteles im allgemeinen die grösseren, die blutführenden daher grösser als die blutlosen, wiewohl er manche Ausnahmen von dieser Regel nicht übersieht [2]). Sehr deutlich tritt ferner der Stufenunterschied unter den Thieren in der Art ihrer Entstehung und Fortpflanzung hervor. Die einen gebären lebendige Junge, welche sich in ihnen selbst theils unmittelbar theils aus einem Ei entwickeln [3]); eine zweite Klasse legt Eier, theils vollkommene, wie die Vögel, die eierlegenden Vierfüsser und die Schlangen, theils unvollkommene, wie die Fische, die Weichthiere und die Weichschaalthiere; eine dritte pflanzt sich durch Würmer fort, welche bald durch Begattung bald ohne dieselbe erzeugt [4]), erst durch wiederholte Umwandlung ihre schliessliche Gestalt erhalten, wie die meisten Insekten; eine vierte entsteht durch Urzeugung aus Schlamm oder thierischen Aussonderungen, wie die meisten Schaalthiere, einige Fische und Insekten [5]). Der gemeinsame Grundtypus für diese verschiedenen Arten der Erzeugung ist die Entwicklung aus der Wurmform durch die Eiform zur organischen Gestalt [6]); diese Entwicklung | verläuft aber im wei-

1) Part. an. IV, 10; s. vorletzte Anm.

2) Respir. 13. 477, a, 18. longit. v. 5. 466, b, 18. 28. part. an. IV, 10. 686, b, 28. Hist. an. I, 5. 490, a, 21 ff. gen. an. II, 1. 732, a, 16 ff.

3) Jenes ist (gen. an. II, 1. 732, a, 32. I, 10 u. a. St.) beim Menschen, Pferd, Rind, Delphin u. s. w., dieses bei den Selachern (Knorpelfischen) und Vipern der Fall.

4) Eine solche Erzeugung ohne Begattung nimmt Arist. bei den Bienen und einigen Fischen an; gen. an. III, 10 (s. o. 533, 2). c. 5. 755, b, 20. II, 5. (s. o. 528, 2). Hist. an. IV, 11. 538, a, 19.

5) Gen. an. II, 1, von S. 732, a, 25 an. Hist. an. I, 5. 489, a, 34 — b, 18. Polit. I, 8. 1256, b, 10 ff. Im besondern s. m. über die lebendiggebärenden Thiere gen. an. II, 4 ff.; über die andern, sowie über die Urzeugung, die S. 533, 2. 524, 6. angeführten Stellen, und dazu Meyer Arist. Thierk. 453 ff.

6) Einerseits nämlich ist auch bei den Eierlegenden und Lebendiggebärenden der Embryo zunächst wurmartig, andererseits ist die Verpuppung der zuerst als Würmer auftretenden Insekten ein Uebergang in die Eiform, so dass uns also auch hiebei das Gesetz der Analogie nicht im Stich lässt;

teren so oder anders, liefert ein vollkommeneres oder unvollkommeneres Ergebniss, je nachdem eine Thierklasse höher oder niedriger steht; und da nun die wärmeren und weniger erdartigen Thiere die edleren sind, so kann auch gesagt werden, die Entstehung und Entwicklung richte sich nach der Wärme und der stofflichen Zusammensetzung der Thiere [1]). In ihrer Entstehungsart spiegelt sich die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihrer Natur ab, und wenn wir die sämmtlichen Thiergattungen in dieser Beziehung vergleichen, stellt sich uns eine Stufenreihe dar, welche allmählich vom vollkommensten zum unvollkommensten herabführt [2]). Auch die Sinnesthätigkeiten sind unter den Thieren

gen. an. III, 9. 758, a, 32: *σχεδὸν γὰρ ἔοικε πάντα σκωληκοτοκεῖν πρῶτον· τὸ γὰρ ἀτελέσταιον κύημα τοιοῦτόν ἐστιν. ἐν πᾶσι δὲ καὶ τοῖς ζῳοτοκοῦσι καὶ τοῖς ᾠοτοκοῦσι τέλειον ᾠὸν τὸ κύημα τὸ πρῶτον ἀδιόριστον ὂν λαμβάνει τὴν αὔξησιν· τοιαύτη δ᾽ ἐστὶν ἡ τοῦ σκώληκος φύσις. μετὰ δὲ τοῦτο τὰ μὲν ᾠοτοκεῖ τὸ κύημα τέλειον, τὰ δ᾽ ἀτελές, ἔξω δὲ γίγνεται τέλειον, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἰχθύων εἴρηται πολλάκις. τὰ δ᾽ ἐν αὐτοῖς ζῳοτοκοῦντα τρόπον τινὰ μετὰ τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀρχῆς ᾠοειδὲς γίνεται· περιέχεται γὰρ τὸ ὑγρὸν ὑμένι λεπτῷ, καθάπερ ἂν εἴ τις ἀφέλοι τὸ τῶν ᾠῶν ὄστρακον.* (Vgl. hierüber Hist. an. VIII, 7.) Bei den Insekten, ob sie nun durch Erzeugung oder Urzeugung entstehen, sei das erste ein Wurm, und auch die Raupen und die vermeintlichen Eier der Spinnen gehören dahin. *προελθόντα δὲ πάντα τὰ σκωληκώδη καὶ τοῦ μεγέθους λαβόντα τέλος οἷον ᾠὸν γίγνεται* (in der Verpuppung) . . . *τούτου δ᾽ αἴτιον ὅτι ἡ φύσις ὡσπερανεὶ πρὸ ὥρας ᾠοτοκεῖ διὰ τὴν ἀτέλειαν τὴν αὐτῆς, ὡς ὄντος τοῦ σκώληκος ἔτι ἐν αὐξήσει ᾠοῦ μαλακοῦ.* Ebenso verhalte es sich mit den Motten und ähnlichen Thieren. Vgl. S. 558, 2. 503, 9.

1) Gen. an. II, 1. 732, b, 28: *ζῳοτοκεῖ μὲν τὰ τελεώτερα τὴν φύσιν τῶν ζῴων καὶ μετέχοντα καθαρωτέρας ἀρχῆς· οὐθὲν γὰρ ζῳοτοκεῖ ἐν αὐτῷ, μὴ δεχόμενον τὸ πνεῦμα καὶ ἀναπνέον. τελεώτερα δὲ τὰ θερμότερα τὴν φύσιν καὶ ὑγρότερα καὶ μὴ γεώδη· τῆς δὲ θερμότητος τῆς φυσικῆς ὅρος ὁ πλεύμων ὅσων ἔναιμός ἐστιν . . . ὥσπερ δὲ τὸ ζῷον τέλεον, ὁ δὲ σκώληξ καὶ τὸ ᾠὸν ἀτελές, οὕτως τὸ τέλειον ἐκ τοῦ τελειοτέρου γίνεσθαι πέφυκεν.* Wärme und Feuchtigkeit begünstigen, Kälte und Trockenheit erschweren die vollkommene Entwicklung; wie sich aus der verschiedenen Vertheilung und Verbindung dieser Eigenschaften die Unterschiede in der Erzeugungsart erklären, sucht Arist. 733, a, 3 ff. zu zeigen.

2) A. a. O. 733, a, 32: *δεῖ δὲ νοῆσαι ὡς εὖ καὶ ἐφεξῆς τὴν γένεσιν ἀποδίδωσιν ἡ φύσις. τὰ μὲν γὰρ τελεώτερα καὶ θερμότερα τῶν ζῴων τέλειον ἀποδίδωσι τὸ τέκνον κατὰ τὸ ποιὸν* (d. h. mit vollständig entwickelten Organen) *καὶ γεννᾷ δὴ ταῦτα ζῷα ἐν αὐτοῖς εὐθύς. τὰ δὲ δεύτερα ἐν αὐτοῖς μὲν οὐ γεννᾷ τέλεια εὐθὺς* (*ζῳοτοκεῖ δὲ ᾠοτοκήσαντα πρῶτον*),

nicht | gleich vertheilt: nur die vollkommeneren besitzen alle fünf Sinne vollständig, bei den übrigen sind sie mehr oder weniger unvollständig[1]). Ebenso erzeugen sich nur bei einem Theil derselben aus der Sinnesempfindung Einbildungen und Erinnerungen, und es ist desshalb ihre Gelehrigkeit und ihr Verstand sehr verschieden[2]). Wenn Aristoteles endlich der Lebensweise und dem Charakter der Thiere seine Aufmerksamkeit zuwendet, so unterlässt er nicht, zugleich auf die Unterschiede hinzudeuten, welche bald eine grössere bald eine geringere Aehnlichkeit des Thierlebens mit dem menschlichen begründen[3]), wie er denn namentlich in Beziehung auf das Geschlechtsleben der Thiere und die Ernährung der Jungen den Fortschritt von der pflanzenartigen Gleichgültigkeit gegen das Erzeugte zu einer Art von sittlichem Verhalten hervorhebt[4]).

Aristoteles hat nun diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht in der Art verknüpft, dass er aus ihrer Verbindung eine vollständige, das ganze Thierreich umfassende Stufenordnung abzuleiten suchte; ja es ist ihm nicht einmal gelungen, sich in seinen Urtheilen über diesen Gegenstand, so verschiedenartigen, sich kreuzenden Entscheidungsgründen gegenüber, von Widerspruch und Verwirrung durchaus freizuhalten[5]). Er theilt die gesammte Thierwelt gewöhnlich in neun Klassen, zwischen denen aber noch einige Uebergangsformen in der Mitte liegen: lebendiggebärende Vierfüsser, eierlegende Vierfüsser, Vögel, Fische, Wale,

θύραζε δὲ ζῳοτοκεῖ. τὰ δὲ ζῷον μὲν οὐ τέλειον γεννᾷ, ᾠὸν δὲ γεννᾷ καὶ τοῦτο τέλειον τὸ ᾠόν. τὰ δ᾽ ἔτι τούτων ψυχροτέραν ἔχοντα τὴν φύσιν ᾠὸν μὲν γεννᾷ οὐ τέλειον δὲ ᾠὸν, ἀλλ᾽ ἔξω τελειοῦται, καθάπερ τὸ τῶν λεπιδωτῶν ἰχθύων γένος καὶ τὰ μαλακόστρακα καὶ τὰ μαλάκια. τὸ δὲ πέμπτον γένος καὶ ψυχρότατον οὐδ᾽ ᾠοτοκεῖ ἐξ αὑτοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ [τὸ] τοιοῦτον ἔξω συμβαίνει πάθος αὐτῷ, ὥσπερ εἴρηται. τὰ γὰρ ἔντομα σκωληκοτοκεῖ τὸ πρῶτον· προελθὼν δ᾽ ᾠώδης γίνεται ὁ σκώληξ (ἡ γὰρ χρυσαλλὶς καλουμένη δύναμιν ᾠοῦ ἔχει). εἶτ᾽ ἐκ τούτου γίνεται ζῷον ἐν τῇ τρίτῃ μεταβολῇ λαβὸν τὸ τῆς γενέσεως τέλος.

1) Hist. an. IV, 8. De an. II, 2. 415, a, 3. De somno 2. 455, a, 5 und oben S. 539.

2) M. vgl. die S. 545, 2. 513, 2 angeführten Stellen.

3) S. o. 513, 2.

4) H. an. VIII, 1. 588, b, 28 vgl. Oekon. I, 3. 1343, b, 13.

5) M. vgl. zum folgenden Meyer Arist. Thierk. 485 ff.

Weichthiere, Weichschaalthiere, Schaalthiere, Insekten [1]); den eierlegenden Vierfüssern stehen die Schlangen sehr nahe, wiewohl sie in einigem auch mit den Fischen zusammentreffen [2]). Einen noch allgemeineren Theilungsgrund bietet | der Gegensatz der blutführenden und blutlosen Thiere: zu jenen gehören von den vorhin genannten neun Klassen die fünf ersten, zu diesen die vier letzten [3]). So tief aber dieser Gegensatz auch eingreift [4]), und so entschieden ihn der Philosoph als einen Wesensunterschied bezeichnet [5]), so wird er doch von ihm nicht in der Art vorangestellt, dass die sämmtlichen Thiere zuerst in die zwei obersten Gattungen der blutführenden und blutlosen, und diese sodann in lebendiggebärende u. s. w. als ihre Arten getheilt würden [6]). Noch weniger gilt diess von anderen Unterscheidungen: in Land- und Wasserthiere [7]), in lebendiggebärende,

1) Hist. an. I, 6. II, 15, Anf. IV, 1, Anf. part. an. IV, 5, Anf. u. a. St. vgl. Meyer a. a. O. 102 ff. 151 ff. Ebd. 71 ff., namentlich aber 84 ff. über Aristoteles' Einwürfe gegen die Dichotomie und andere künstliche Eintheilungen.

2) M. s. einerseits part. an. IV, 1, Anf. H. an. II, 17. 508, a, 8. u. a. St., andererseits H. an. III, 7. 516, b, 20. Ebd. c. 1. 509, b, 15. V, 5. 540, b, 30. gen. an. I, 3. 716, b, 16. part. IV, 13. 697, a, 9. Meyer a. a. O. 154 f.

3) M. s. die S. 554, 2 angeführten Stellen.

4) S. o. 554 f.

5) H. an. II, 15. 505, b, 26: *τούτῳ γὰρ διαφέρει τὰ μέγιστα γένη πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ἄλλων ζῴων, τῷ τὰ μὲν ἔναιμα τὰ δ' ἄναιμα εἶναι.* part. IV, 3. 678, a, 33: *ὅτι γάρ ἐστι τὰ μὲν ἔναιμα τὰ δ' ἄναιμα ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρξει τῷ ὁρίζοντι τὴν οὐσίαν αὐτῶν.* Vgl. Brandis II, b, 1294 f.

6) Vgl. Meyer a. a. O. 138 f. Aristoteles selbst setzt part. an. I, 2 f. ausführlich auseinander, warum er es für unzulässig hält, die Gattungen von einer solchen Zweitheilung aus zu bestimmen (s. o. 230, 3 vgl. m. 256, 2), und er sagt dabei ausdrücklich 642, b, 30: *χαλεπὸν μὲν οὖν διαλαβεῖν καὶ εἰς τοιαύτας διαφορὰς ὧν ἔστιν εἴδη, ὥσθ' ὁτιοῦν ζῷον ἐν ταύταις ὑπάρχειν καὶ μὴ ἐν πλείοσι ταὐτόν . . . πάντων δὲ χαλεπώτατον ἢ ἀδύνατον εἰς τὰ ἄναιμα* (wofür ein anderes Wort zu setzen wegen des folgenden nicht angeht). Schon desshalb eignet sich dieses Merkmal nicht zu einem obersten Gattungsbegriff, weil es ein negativer Begriff ist, negative Begriffe aber nicht weiter nach einem in ihnen selbst liegenden Theilungsgrund getheilt werden können (642, b, 21. 643, a, 1 ff. b, 9—26).

7) H. an. I, 1. 487, a, 34. VIII, 2, Anf. IX, 48. 631, a, 21. II, 2.

eierlegende, wurmerzeugende[1]), in Thiere mit und ohne Ortsbewegung[2]), zweifüssige, vierfüssige, vielfüssige, fusslose[3]), Gangthiere, Flugthiere, Schwimmthiere[4]), in fleischfressende, grasfressende u. s. w.[5]). Auch für die Ableitung der Arten, in welche die Hauptklassen zerfallen, werden diese Unterschiede nicht als Eintheilungsgründe benützt, sondern Aristoteles bemüht sich auch hier, aus der Beobachtung selbst die natürlichen Eintheilungen zu gewinnen[6]), und wo ihm dieselbe keine durchgängige Abgrenzung der Arten zeigt, trägt er kein Bedenken, Zwischenglieder anzunehmen, welche theilweise der einen theilweise der andern angehören[7]). Wenn sich endlich nicht verkennen lässt, dass die sämmtlichen Thierklassen nach der Ansicht des Philosophen eine Stufenleiter aufsteigender Vollkommenheit darstellen, die ihre Spitze im Menschen erreicht[8]), so ist doch theils das

648, a, 25 u. a. vgl. part. I, 2. 642, b, 10 ff. Top. VI, 6. 144, b, 32 ff. Meyer 84 f. 140. S. auch oben 553, 4.

1) H. an. I, 5. 489, a, 34 u. a. St.; s. Meyer 97 f. 141 f. u. oben S. 557 f., wornach sich als vierte Klasse diejenige der von selbst entstehenden Thiere ergeben würde.

2) Ingr. an. 4. 705, b, 13. part. an. IV, 5. 681, b, 33 ff. c. 7, Anf.

3) H. an. I, 4. 489, b, 19. part. an. IV, 10. 687, a, 2. 689, b, 31 ff. ingr. an. 1. 704, a, 12. c. 5. 706, a, 26 ff. b, 3 ff. u. a.

4) Die νευστικὰ und πτηνὰ werden H. an. I, 5. 489, b, 23. 490, a, 5 als eigene Klassen aufgeführt, und unter den letztern die πτερωτὰ, πιλωτὰ und δερμόπτερα unterschieden; im Gegensatz zu ihnen ergibt sich von selbst als drittes die Gesammtheit derer, die sich auf der Erde fortbewegen.

5) H. an. I, 1. 488, a, 14. VIII, 3. 592, a, 29. b, 15. 28. Polit. I, 8. 1256, a, 24 u. a. St. s. Meyer S. 100.

6) Eine ausführliche und erschöpfende Zusammenstellung derselben gibt Meyer a. a. O. S. 158—329.

7) Solche Uebergangsformen sind die folgenden: der Affe, zwischen Mensch und lebendiggebärenden Vierfüssern; die Fledermaus, zwischen Flug- und Gangthieren, eigentlich aber doch den lebendiggebärenden Vierfüssern ebensogut beizuzählen, als der Seehund, welcher zwischen Land- und Wasserthiere gestellt wird; der Strauss, ein Vogel, aber in vielem den Vierfüssigen ähnlich; das Krokodil, ein eierlegender Vierfüsser mit Annäherung an die Fische; die Schlangen (s. o. 560, 2); unter den Blutlosen der Nautilus und der Einsiedlerkrebs, Weichthiere, welche den Weichschaalthieren verwandt sind. M. s. die Nachweisungen bei Meyer S. 146—158. Ueber die zoologische Stellung des Menschen wird S. 563, 6 zu sprechen sein.

8) S. o. 501 ff. 505, 3 u. a. St.

gegenseitige Werthverhältniss ganzer Klassen unsicher, theils kreuzen sich die verschiedenen Gesichtspunkte der Werthschätzung in der Art, dass wir Eine und dieselbe Thierklasse in der einen Hinsicht tiefer in der anderen höher stellen müssten. Die Pflanzenthiere gelten im allgemeinen unbezweifelt für unvollkommener als die rein thierischen Formen, die Schaalthiere für unvollkommener als diejenigen, welche der Ortsveränderung fähig sind, die fusslosen für unvollkommener als die mit Füssen versehenen, die wurmerzeugenden für unvollkommener als die eierlegenden und diese für unvollkommener als die lebendiggebärenden, alle anderen | Thiere für unvollkommener als der Mensch [1]). Aber ob die Insekten höher stehen, oder die Weichthiere und die weichschaaligen Thiere, die Vögel oder die Amphibien, die Fische oder die Schlangen, lässt sich aus Aristoteles nicht entscheiden; selbst zwischen den Schaalthieren und den Insekten könnte man zweifelhaft sein [2]). Wenn ferner die Blutthiere wegen ihrer grösseren Lebenswärme und ihrer reicheren Organisation die edleren sein sollen, zeigen sich doch Insekten, wie die Bienen und Ameisen, durch ihre Verständigkeit und ihren Kunsttrieb manchen von jenen überlegen [3]). Wenn die Vögel als Eierleger den Säugethieren nachstehen, nähern sie sich dafür durch ihre Stellung dem Menschen [4]), welchem sie dann aber, sollte man meinen, auch in ihrer Entstehung und ihrem Körperbau ebenso nahe kommen müssten, wie jene [5]). Wenn die Entstehung durch Selbstzeugung bei den geschlechtslosen Thieren ein Zeichen ihrer niedrigen, zwischen Thier und Pflanze getheilten Natur ist, muss man sich wundern, die gleiche Entstehungsart nicht blos bei Insekten, sondern selbst bei Fischen zu finden [6]); wenn andererseits die lebendiggebärenden Thiere

1) S. o. 430.

2) Wie Meyer S. 486 zeigt.

3) Part. an. II, 2. 648, a, 4 ff. (s. o. 515, 6), wo zwar eine Lösung der Schwierigkeit angedeutet ist, aber eine solche, die schwerlich ausreicht.

4) Ingr. an. 5. 706, a, 25. b, 3. H. an. I, 5. 489, b, 20.

5) Denn die aufrechte Stellung soll ja eine Folge der grösseren Lebenswärme sein; s. o. S. 556.

6) S. o. S. 557 vgl. m. S. 524.

die vollkommensten sind [1]), müssten nicht allein die Walfische und Delphine, sondern auch die Knorpelfische und Vipern den Amphibien und den Vögeln vorgehen, hinter welchen sie doch in mancher Beziehung zurückbleiben [2]). Wenn der Uebergang von den vierfüssigen zu den vielbeinigen und von diesen zu den fusslosen Thieren aus steigender Abnahme der Wärme erklärt wird [3]), müssten die blutlosen Insekten wärmer sein, | als die blutführenden Schlangen, Fische und Delphine [4]). Es lässt sich nicht verkennen: die verwickelte Mannigfaltigkeit der Thatsachen will sich den Voraussetzungen des Systems nicht immer fügen, und es sind in seiner Durchführung Ungleichheiten und selbst Widersprüche nicht zu vermeiden. Die meisten derselben scheint Aristoteles selbst nicht bemerkt zu haben, anderen sucht er sich durch künstliche Mittel zu entziehen [5]); keinenfalls aber lässt er sich in seiner Ueberzeugung von der stufenweise fortschreitenden Vollkommenheit der organischen Natur dadurch irre machen.

11. Fortsetzung. Der Mensch.

Den Zielpunkt dieser ganzen Entwicklung bildet der Mensch. Seinem leiblichen Dasein nach gehört er zu den Thieren, und näher zu der Klasse der lebendiggebärenden Landthiere [6]); aber

1) Gen. an. II, 4. 737, b, 26. vgl. S. 557, 3.

2) Bei den Knorpelfischen und Vipern bedarf diess keines Beweises; bei den walfischartigen Thieren ist wenigstens die Fusslosigkeit, und mit den Vögeln verglichen die Stellung des Kopfes, im Sinn des Aristoteles ein entschiedener Mangel.

3) S. S. 556.

4) Vgl. Meyer S. 487 f., wo auch noch einige andere Beispiele.

5) So auch gen. an. I, 10 f., wo das Lebendiggebären der Selacher von ihrer kalten Natur hergeleitet wird, während dieselbe Erscheinung bei den Säugethieren mit ihrer grösseren Wärme und Vollkommenheit zusammenhängen soll; vgl. part. an. III, 6. 669, a, 24 ff. gen. an. II, 4. 737, b, 26 u. a. St.

6) Man könnte zweifelhaft sein, ob der Mensch von Arist. mit den lebendiggebärenden Vierfüssern in Eine Klasse gestellt, oder als eigene Gattung von ihnen unterschieden werde, wenn z. B. H. an. I, 6. 490, b, 15 ff. die γένη, welche keine Unterarten haben, der Gattung ἄνθρωπος verglichen, und wenn ebd. II, 8, Anf. der Mensch den τετράποδα entgegengesetzt und der Affe als Zwischenform zwischen beiden bezeichnet wird. Dieser Schein

schon | seine Körperbeschaffenheit selbst kündigt das Höhere an, wodurch seine Natur sich weit über die ihrige erhebt. Er hat die grösste Lebenswärme, und desshalb auch nach Verhältniss das meiste Blut und das grösste Gehirn [1]). Bei ihm allein finden wir, um seiner wärmeren und edleren Natur willen, das richtige Ebenmass der Gestalt und die ihm entsprechende aufrechte Stellung [2]). Bei ihm ist der Unterschied des Rechts und Links am bestimmtesten entwickelt [3]). Sein Blut ist das reinste [4]),

rührt aber nur daher, dass Aristoteles keinen Namen hat, welcher die ganze Gattung bezeichnete: zu den τετράποδα ζῳοτοκοῦντα kann der Mensch, als zweibeinig, nicht gerechnet werden, zu den ζῳοτοκοῦντα andererseits würden auch die Wale gehören, welche er doch für ein eigenes γένος erklärt. Der Sache nach wird der Mensch unverkennbar als eine Art derselben Gattung behandelt, zu welcher die lebendiggebärenden Vierfüsser gehören. So gleich H. an. I, 6. 490, b, 31 ff., wo er als ein εἶδος τοῦ γένους τοῦ τῶν τετραπόδων ζῴων καὶ ζῳοτόκων, und zwar als ein solches, das keine weiteren Unterarten habe, neben dem Löwen, Hirsch u. s. w. genannt, part. I, 5. 645, b, 24, wo ὄρνις als Beispiel eines γένος, ἄνθρωπος eines εἶδος angeführt, H. an. II, 15. 505, b, 28, wo die erste Klasse der Blutthiere durch ein zusammenfassendes: ἄνθρωπός τε καὶ τὰ ζῳοτόκα τῶν τετραπόδων bezeichnet wird; ebd. VI, 18, Anf.: περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ζῴων . . . σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων . . . περὶ δὲ τῶν πεζῶν ὅσα ζῳοτοκεῖ καὶ περὶ ἀνθρώπου λεκτέον τὰ συμβαίνοντα. gen. an. I, 8. 738, a, 37: οὔτε γὰρ τὰ ζῳοτοκοῦντα ὁμοίως ἔχει πάντα [sc. τὰς ὑστέρας], ἀλλ᾽ ἄνθρωποι μὲν καὶ τὰ πεζὰ πάντα κάτω . . . τὰ δὲ σελάχη ζῳοτοκοῦντα ἄνω. Ebd. II, 4. 737, b, 26: τὰ ζῳοτοκοῦντα καὶ τούτων ἄνθρωπος. Ein gewisser Unterschied des Menschen von den übrigen lebendiggebärenden Landthieren ist in diesen und anderen Stellen (z. B. part. an. II, 17. 660, a, 17. 30) allerdings angedeutet, aber doch scheint Aristoteles denselben nicht für durchgreifend genug gehalten zu haben, um den Menschen zu einem eigenen γένος zu machen.

1) Part. an. II, 7. 653, a, 27—37. III, 6. 669, b, 4. IV, 10 (s. o. 556, 1). respir. 13. 477, a, 20. Damit hängt auch die Lebensdauer zusammen, hinsichtlich deren der Mensch nur von dem Elephanten übertroffen werden soll, sofern diese durch eine der umgebenden Luft entsprechende Mischung der körperlichen Bestandtheile, und namentlich durch die Wärme der oberen Theile bedingt ist; gen. an. IV, 10. 777, b, 3 ff. longit. v. c. 5. 6. 466, a, 30 ff. b, 14. 467, a, 31.

2) M. vgl. ausser den eben angeführten Stellen noch ingr. an. 5. 706, b, 3. 9. c. 11. 710, b, 5—17. De vita 1. 468, a, 5 und oben S. 430, 2.

3) Ingr. an. 4. 706, a, 18. s. o. 555, 7.

4) Respir. 13. 477, a, 20.

und er hat desshalb das feinste Gefühl, das ausgebildetste sinnliche Unterscheidungsvermögen und den schärfsten Verstand [1]). Der Mund und die Luftröhre, die Lippen und die Zunge dienen bei ihm neben ihren übrigen Verrichtungen zugleich der Sprache, welche ihn vor allen lebenden Wesen auszeichnet [2]). Ihm hat die Natur nicht blos einerlei Schutzmittel verliehen, wie den Thieren, sondern unzählige, je nach Bedürfniss wechselnde [3]): er | hat an seiner Hand das Werkzeug aller Werkzeuge, für die verschiedensten Verrichtungen so sinnreich gebaut, dass es ihm alle anderen verschafft und ersetzt [4]). Der Mensch ist mit Einem Wort das erste und vollkommenste aller lebenden Wesen [5]), und weil er diess ist, sind alle andern zu seinem Gebrauche bestimmt [6]), wie ja das minder vollkommene immer an dem vollkommeneren seinen Zweck hat [7]).

1) S. o. S. 539, 6. 489, 2.

2) Part. II, 16. 659, a, 30 ff. c. 17. 660, a, 17 ff. III, 1. 662, a, 20. 25. gen. V, 7. 786, b, 19. H. an. IV, 9. 536, a, 32.

3) Part. an. IV, 10. 687, a, 23, in der berühmten Stelle über die menschliche Hand, sagt Aristoteles, nach dem S. 488, 4 angeführten: ἀλλ᾽ οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (weil er nackt und wehrlos sei; Arist. hat hier wahrscheinlich den platonischen Protagoras 21, C im Auge) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα μίαν ἔχει βοήθειαν, καὶ μεταβάλλεσθαι ἀντὶ ταύτης ἑτέραν οὐκ ἔστιν, ἀλλ᾽ ἀναγκαῖον ὥσπερ ὑποδεδεμένον ἀεὶ καθεύδειν καὶ πάντα πράττειν, καὶ τὴν περὶ τὸ σῶμα ἀλεώραν μηδέποτε καταθέσθαι, μηδὲ μεταβάλλεσθαι ὃ δὴ ἐτύγχανεν ὅπλον ἔχων. τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τάς τε βοηθείας πολλὰς ἔχειν καὶ ταύτας ἀεὶ ἔξεστι μεταβάλλειν, ἔτι δ᾽ ὅπλον οἷον ἂν βούληται καὶ ὅπου ἂν βούληται ἔχειν.

4) M. s. die weitere Auseinandersetzung a. a. O. und oben S. 495, 2. Auch De an. III, 8. 432, a, 1 heisst die Hand ὄργανον ὀργάνων.

5) H. an. IX, 1. 608, b, 5: die ethischen Eigenschaften der Geschlechter treten stärker hervor ἐν τοῖς ἔχουσι μᾶλλον ἦθος καὶ μάλιστα ἐν ἀνθρώπῳ· τοῦτο [sc. τὸ ζῷον] γὰρ ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην. gen. an. II, 4. 737, b, 26: ἔστι δὲ τὰ τέλεια ζῷα πρῶτα, τοιαῦτα δὲ τὰ ζῳοτοκοῦντα, καὶ τούτων ἄνθρωπος πρῶτον.

6) Polit. I, 8. 1256, b, 15: die Natur hat dafür gesorgt, dass jedes Wesen die nöthige Nahrung antreffe, wenn es zur Welt kommt; ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τἆλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ᾽ ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνη-

Der eigentliche Sitz dieser Vollkommenheit ist aber die Seele des Menschen, und auch seine leiblichen Vorzüge kommen ihm nur desshalb zu, weil sein Körper einer edleren Seele als Werkzeug zu dienen hat [1]. Während die Thiere auf die niederen Thätigkeiten der ernährenden und empfindenden Seele beschränkt sind, erhebt sich der Mensch über sie alle durch sein Denken [2]. Die Ernährung und Fortpflanzung, den Wechsel von Schlaf und Wachen, die Geburt, das Alter, den Tod, die sinnliche Wahrnehmung, selbst die Einbildung und Erinnerung theilt er mit den Thieren [3], und alle diese Vorgänge vollziehen sich bei ihm im wesentlichen nicht anders, als bei jenen [4]; das gleiche gilt von den Gefühlen der Lust und Unlust und den aus ihnen entspringenden Begierden [5]. Was ihm allein unter allen uns bekannten Wesen zukommt, das ist der Geist oder die Vernunft (*νοῦς*) [6]. Mit diesem Namen bezeichnet Aristoteles im allgemeinen | die Denkkraft [7]. Näher jedoch versteht er darunter das Denkvermögen, sofern es sich auf das Unsinnliche bezieht [8], und ins-

ται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς (ohne Zweck) *ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.*

7) Vgl. S. 504.

1) S. o. S. 488.

2) S. o. S. 499, 2.

3) Nur der Besinnung sind diese nicht fähig; vgl. S. 548.

4) Wesshalb hierüber einfach auf das frühere zu verweisen ist.

5) S. S. 498, 3.

6) Aristoteles unterscheidet desshalb im Menschen mit Plato den vernünftigen und vernunftlosen Theil der Seele; Eth. I, 13. 1102, a, 26 ff. Polit. VII, 15. 1334, b, 17 u. ö.

7) De an. III, 4. 429, a, 23: *λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.*

8) Nachdem Arist. De an. III, 4. 429, b, 10 f. den Unterschied zwischen dem konkreten, mit dem Stoff behafteten, Ding und der reinen Form desselben auseinandergesetzt hat, fährt er Z. 12 fort: *τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει . . . τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι* (den reinen Begriff der *σάρξ*) *κρίνει.* Ebenso verhalte es sich mit allen abstrakten Begriffen. *ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.* Das Subjekt für *κρίνει* ist nach dem vorangehenden der *νοῦς*. Es könnte nun freilich auf-

besondere das Vermögen, dasjenige, was nicht Gegenstand des vermittelten Wissens sein kann, in unmittelbarer Erkenntniss zu erfassen [1]). Dieser Theil der Seele darf nicht in das leibliche

fallen, dass von diesem gesagt wird, er erkenne (denn diese allgemeinere Bedeutung müssen wir dem κρίνειν hier, wie De an. III, 3. 428, a, 2 geben) das Warme und Kalte und überhaupt die sinnlichen Eigenschaften der Dinge τῷ αἰσθητικῷ (wofür mit Brentano Psychol. d. Ar. 134 αἰσθητῷ zu setzen durch den Zusammenhang nicht blos nicht gefordert, sondern geradezu unmöglich gemacht ist). Allein wenn auch die Wahrnehmung des sinnlich Gegebenen als solche überhaupt nicht Sache des νοῦς sondern der αἴσθησις ist, so ist doch bei jeder auf dasselbe bezüglichen Aussage das Denken (der νοῦς im weiteren Sinn) betheiligt (vgl. S. 201, 1. 202, 1), und insofern kann auch der Nus als dasjenige bezeichnet werden, was die sinnlichen Dinge mittelst des Wahrnehmungsvermögens erkenne. Die Begriffe als solche dagegen, die allgemeinen, an keine einzelne Anschauung gebundenen Gedanken, erkennt der Nus, auch wenn ihm Wahrnehmungen den Stoff dafür liefern (wie diess beim Begriff der σαρξ der Fall ist) durch sich selbst. Statt diess einfach zu sagen, drückt sich nun aber Aristoteles so aus, dass er eine doppelte Möglichkeit offen lässt: er erkennt es entweder mit einem andern Vermögen, als dasjenige, mit dem er das Sinnliche erkennt, oder mit einem sich anders verhaltenden. Sollte damit ein Dilemma aufgestellt werden, zwischen dessen beiden Gliedern wir uns zu entscheiden hätten, so würde im Sinn des Arist. nur gesagt werden können, er erkenne es ἄλλῳ, denn der Nus ist ein anderes Vermögen, als das αἰσθητικόν. Aber schon die dreimalige Wiederholung dieser Disjunktionen deutet darauf hin, dass Arist. jeden von den beiden Ausdrücken in gewissem Sinn für zulässig hält. Der Nus erkennt das Unsinnliche mit einem andern Vermögen als das Sinnliche, und zwar einem von dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen seinem Wesen und Dasein nach verschiedenen (χωριστὸν), denn er erkennt es durch sich selbst; sofern aber doch er es ist, der auch das Sinnliche erkennt, lässt sich auch sagen, er erkenne das Unsinnliche mittelst eines anderen Verhaltens als das Sinnliche: jenes nämlich direkt, dieses nur indirekt, durch die Beurtheilung des in der Wahrnehmung gegebenen. Das letztere ist in den Worten ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη u. s. f. angedeutet, deren nähere Erklärung übrigens für den wesentlichen Sinn unserer Stelle nur von untergeordneter Wichtigkeit ist, denn dieser bliebe derselbe, wenn man in der gebrochenen Linie, die ausgestreckt wird, auch nur überhaupt ein Beispiel zur Erläuterung des ἄλλως ἔχειν sehen wollte.

1) Dahin gehören in erster Reihe die obersten Principien des Denkens, die ἄμεσα; vgl. S. 190, 4. Ebenso erkennt (nach S. 190, 3 vgl. das S. 195, 6 aus Metaph. XII, 7 angeführte) der Nus sich selbst in unmittelbarer Anschauung, weil hier das Denkende und das Gedachte zusammenfallen. Ob auch der Begriff der Gottheit und andere metaphysische Begriffe Gegen-

Leben verwickelt, er muss einfach, unveränderlich und keinem Leiden unterworfen sein [1]). Wie es nur die reine, von allem Stofflichen abgetrennte Form ist, womit er sich beschäftigt, so ist auch er selbst in seinem Dasein an den Körper nicht gebunden [2]); er hat | kein körperliches Organ, wie die Sinne [3]), er

stand eines unmittelbaren Erkennens sind, sagt Arist., wie schon S. 196 bemerkt wurde, nicht.

1) De an. III, 4. 429, a, 18 (über das vorangehende s. m. S. 192, 3): *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας* (s. Bd. I, 886, 1), *ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς,* (er würde in diesem Fall an den Eigenschaften des Leibes theilnehmen, und daher, da er schon bestimmte Qualitäten zur Aufnahme der *νοητὰ* mitbrächte, die *ἀπάθεια* — s. o. 192, 3 —, die Unvermischtheit nicht haben, deren er bedarf, um alles zu denken; eine Erklärung, die mir dem auch durch das *διὸ* angedeuteten Zusammenhang besser zu entsprechen scheint, als die von Brentano a. a. O. 120 ff.), *ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.* b, 22: *ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς* (diese Worte findet Hayduck Observat. crit. in loc. al. Arist. S. 3 nicht ohne Grund auffallend, denn dass dem *ἀπαθὲς* kein *πάσχειν* zukommt, brauchte nicht, wie hier Z. 25 ff., erst nachgewiesen zu werden; er will sie daher streichen; ich möchte eher statt *ἀπαθὲς*, S. 429, a, 18 entsprechend, „*ἀμιγὲς*" vermuthen) *καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινὸν, . . . πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν.* Wegen dieser Unabhängigkeit des Nus vom Leibe wird schon De an. II, 1. 413, a, 4 ff. der Definition der Seele als Entelechie ihres Leibes die Bemerkung beigefügt: es ergebe sich daraus, dass die Seele, oder doch gewisse Theile derselben, falls sie Theile haben, vom Leibe nicht getrennt (*χωριστὸς*) seien: *οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει* (s. o. 483, 3). Weiter vgl. m. Anm. 3. S. 570, 1 und was sogleich über den *νοῦς ποιητικὸς* anzuführen sein wird; ferner De an. I, 3. 407, a, 33: *ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.* Phys. VII, 3. 247, b, 1: *οὐδ' αἱ τοῦ νοητικοῦ μέρους ἕξεις ἀλλοιώσεις.* Ebd. 247, a, 28: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ διανοητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς ἡ ἀλλοίωσις* u. s. w.; auch die *λῆψις ἐπιστήμης* sei keine *γένεσις* oder *ἀλλοίωσις*, sondern vielmehr eine *ἠρεμία καὶ κατάστασις ταραχῆς*, die Entfernung der Hindernisse, durch welche die Vernunft in ihrer Thätigkeit gehemmt ist, ähnlich wie das Erwachen aus dem Schlafe.

2) S. S. 566, 8. *Χωριστὸς* wird der Nus oft genannt, wogegen die niederen Seelenkräfte *ἀχώριστοι* sind; vgl. vor. und folg. Anm. S. 569, 1. De an. II, 2. 413, b, 24: *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω*

entsteht nicht durch die Zeugung, wie die übrigen Theile der Seele[1]), er wird von dem Untergang des Leibes nicht be-

φανερὸν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι [sc. τοῦ σώματος], καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

3) S. vorl. und folg. Anm. und das weitere De an. III, 4. 429, a, 29: ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ ... ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητὸν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. Diesen bestimmten Erklärungen gegenüber muss der Versuch (Kampe Erkenntnissth. d. Ar. 12—49), für den Nus ein aus Aether bestehendes stoffliches Substrat nachzuweisen, zum voraus als aussichtslos erscheinen. Selbst die S. 483, 4 abgedruckte Stelle aus gen. an. II, 3 kann man nicht dafür anführen, denn auch sie bezeichnet das σπέρμα der ψυχικὴ ἀρχὴ, so weit es den Nus angeht, als χωριστὸν σώματος, und wenn sie dasselbe mit der γονὴ in den mütterlichen Leib eintreten lässt, folgt daraus doch nicht, dass es an dieses oder sonst ein materielles Substrat gebunden ist: der Nus soll ja auch während des Lebens zwar im Leibe, aber nicht mit ihm vermischt und in sein Leben verwickelt sein, und in die γονὴ selbst von aussenher kommen; vgl. S. 573, 3. Wenn ferner der Aether, wie der Nus, göttlich und unveränderlich genannt wird, so wird doch dadurch der wesentliche Unterschied beider, dass der eine ein Körper ist, der andere keiner, nicht aufgehoben; denn dass es mit seiner „unstofflichen Stofflichkeit" nichts ist, wurde schon S. 438 gezeigt, und wenn K. S. 32. 39 sich darauf beruft, dass auch die aus Aether bestehenden Gestirne denkende Wesen seien, hat er übersehen, dass diess nicht die Gestirne selbst sind, sondern die Geister, von denen sie mit ihren Sphären bewegt werden. Wird endlich Eth. X, 7. 1177, b, 34 der Nus im Vergleich mit der Mannigfaltigkeit der andern Seelenkräfte dem Umfang nach klein (τῷ ὄγκῳ μικρὸν), aber der Kraft und dem Werth nach hervorragend genannt, so kann man aus diesem metaphorischen Ausdruck nicht schliessen, dass er an einen Körper gebunden sei.

1) Gen. an. II, 3. 736, a, 31 wirft Arist. die Frage auf: πότερον ἐνυπάρχει [ἡ ψυχὴ] τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι ἢ οὔ, καὶ πόθεν; darauf antwortet er nun (b, 8): τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τὰ χωριστὰ δῆλον ὅτι δυνάμει μὲν ἔχοντα θετέον, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα, πρὶν ἢ καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων ἕλκει τὴν τροφὴν καὶ ποιεῖ τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον. Was die ψυχὴ αἰσθητικὴ und νοητικὴ betreffe, so müssen entweder alle ihre Theile erst durch die Zeugung entstehen, oder alle präexistiren, oder es müsse bei den einen jenes, bei den anderen dieses anzunehmen sein. ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον

rührt [1]). Er hat daher sein Dasein nur an der Denkthätigkeit selbst; abgesehen davon ist er nur die Möglichkeit des Denkens und sonst nichts [2]). Und da nun das wirkliche Denken zwar im Weltganzen der blossen Anlage zum Denken | vorhergeht, im menschlichen Geistesleben dagegen die Anlage nothwendig früher ist, als ihre Verwirklichung [3]), so unterscheidet Aristoteles im Menschen eine doppelte Vernunft, die aktuelle und die potentielle, die thätige und die leidende [4]), diejenige, welche alles wirkt, und

ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστιν (also nichts von aussenher kommendes). λείπεται δὲ [δὴ] τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. 737, a, 7: τὸ δὲ τῆς γονῆς u. s. w.; s. S. 483, 4. De an. I, 4; s. folg. Anm. Weiteres über die Frage nach dem Eintritt des Nus in den Leib S. 456 2. Aufl.

1) De an. I, 4. 408, b, 18: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ἴσως ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδὶ, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος. ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ [= ἀλλὰ τῷ πεπονθέναι τι ἐκεῖνο ἐν ᾧ ἡ ψυχή ἐστιν], καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω (im Innern des Leibes) φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν (Subjekt dieses ἀπαθὲς ist τὸ νοοῦν, welches, dem vorangehenden νοῦς entsprechend, aus dem νοεῖν ergänzt werden muss.) ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. III, 5. 430, a, 22 (s. S. 571, 2). Metaph. XII, 3. 1070, a, 24 ff. (s. S. 464, 4 2. Aufl.)

2) De an. III, 4. 429, a, 21 ff. b, 5 ff. 30; s. o. 568, 1. 192, 3, wo auch der Sinn dieses Satzes weiter erläutert ist.

3) S. S. 571, 2. 192, 3.

4) Arist. selbst redet zwar von dem νοῦς παθητικὸς (s. S. 571, 2), dagegen findet sich der Ausdruck ποιητικὸς νοῦς bei ihm nicht (vgl. Bonitz Ind. ar. 491, b, 2. Walter die Lehre v. d. prakt. Vern. 278 ff.), vielleicht weil er die Zweideutigkeit vermeiden wollte, die daraus entstehen konnte, dass das ποιεῖν sonst mit dem πράττειν zusammen dem θεωρεῖν entgegengestellt wird (s. o. 177, 5), und daher der νοῦς ποιητ. ebenso, wie der πρακτικὸς (De an. III, 10. 433, a, 14), als Gegenglied zum νοῦς θεωρητικὸς (De an. a. a. O. II, 3. 415, a, 11. III, 9. 432, b, 27) gefasst werden konnte. Da aber dieser Theil des Nus doch das αἴτιον καὶ ποιητικὸν genannt, da ihm ein πάντα ποιεῖν beigelegt, und dem παθητικὸν sonst immer das ποιητικὸν gegenübergestellt wird (Ind. ar. 555, b, 16 ff.), so erscheint

die, welche alles wird [1]). Nur die erstere ist vom Körper gesondert und getrennt, leidenslos, ewig, unsterblich, lautere, schlechthin vollendete Wirklichkeit; die leidende Vernunft dagegen entsteht und vergeht mit dem Körper, und ist bei den Zuständen desselben mitbetheiligt [2]).

es sachlich vollkommen gerechtfertigt, wie von dem leidenden, so auch von dem thätigen Nus zu reden, wie diess denn auch schon bei ALEX. De an. 140 (vgl. WALTER 282) anerkannter Sprachgebrauch zu sein scheint.

1) De an. III, 5, Anf.: ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα) ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

2) Arist. fährt a. a. O. fort: καὶ οὗτος ὁ νοῦς (der ποιητικὸς) χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (oder ἐνέργεια). ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· (vgl. S. 367, 2) ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ (so Torstr. statt οὐ) χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ (vom Körper getrennt ist er nur das, was er ist, ohne Beimischung eines Fremden), καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Die Anfangsworte dieser Stelle erklären BRENTANO (Psychol. d. Ar. 175) und HERTLING (Mat. u. Form 173): „auch dieser Nus ist getrennt." Diess ist aber sprachlich und sachlich gleich unmöglich. Jenes, denn bei dieser Erklärung fehlt jede Anknüpfung unseres Satzes an das vorhergehende (es müsste dann mindestens heissen: καὶ οὗτος δὲ ὁ νοῦς u. s. w.); dieses, denn von einem andern Nus, der gleichfalls χωριστὸς und ἀπαθὴς wäre, war nicht allein im bisherigen nicht die Rede, sondern Arist. weiss von einem solchen überhaupt nichts, da der παθητικὸς νοῦς, von dem unmittelbar vor unsern Worten gehandelt wird, selbstverständlich nicht ἀπαθὴς ist, der c. 4 besprochene Nus aber (wie S. 574, 3 gezeigt werden wird) eben der thätige Nus selbst ist. Aus dem folgenden werden die Worte: τὸ δ' αὐτὸ — χρόνῳ c. 7, Anf. wiederholt; da sie aber dort den Zusammenhang in der störendsten Weise unterbrechen, hat TORSTRIK S. 199 ohne Zweifel Recht mit der Annahme, sie gehören nebst dem übrigen Inhalt von c. 7, § 1 (bis τετελεσμένου 431, a, 7) nicht dorthin. Dagegen kann ich TORSTRIK (S. 185) nicht beitreten, wenn er in den Worten: ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ u. s. f. das οὐχ streichen will. Denn bei seiner Lesung sieht man nicht, was die Bemerkung, dass der Nus bald denke, bald nicht denke, hier soll; wogegen es einen ganz guten Sinn gibt,

Versuchen wir es jedoch, diese Bestimmungen zu einer klaren und widerspruchslosen Theorie zu entwickeln, so stossen wir auf sehr viele Fragen, auf welche uns der Philosoph die Antwort schuldig geblieben ist. Was zunächst die thätige Vernunft betrifft, so könnte es scheinen, sie sei nicht allein das Göttliche im Menschen [1]), sondern von dem göttlichen Geiste selbst nicht verschieden; denn wenn sie auch als individuelle mit dem Keim seiner körperlichen und seelischen Natur in den Einzelnen eingeht, wird sie | doch zugleich so beschrieben, dass diese Beschreibung nur auf den allgemeinen Geist passt; es ist wenigstens schwer zu sagen, was von der Individualität übrig bleibt, wenn man nicht allein das leibliche Leben, sondern auch alle Entwicklung [2]), alle leidentlichen Zustände, und mit diesen die Erinnerung und das Selbstbewusstsein [3]), von ihr abzieht. Alexander von Aphrodisias hatte insofern immerhin erhebliche Gründe, die thätige Vernunft nicht in einem Theil der menschlichen Seele, sondern in dem göttlichen Geiste zu suchen [4]). Aber die Meinung des Aristoteles kann diess dennoch nicht sein. Denn der ausserweltliche göttliche Geist liess sich nicht als die den Einzelnen inwohnende und mittelst der Zeugung in sie über-

wenn A. sagt: „im Ganzen geht das blos potentielle Wissen dem aktuellen (nicht blos dem Wesen, sondern) selbst der Zeit nach nicht voran, sondern es verhält sich (nämlich hier, im Ganzen) nicht so, dass der Nus (denn dieser muss jedenfalls als Subjekt hinzugedacht werden) bald denkt, bald nicht denkt." (Um diesen Zusammenhang deutlicher hervortreten zu lassen möchte ich vor dem *ἀλλ' οὐχ* u. s. w. statt des Kolon ein Komma setzen.) Auch mit dem *μὴ ἀεὶ νοεῖν* c. 4. 430, a, 5 steht diess nicht im Widerspruch, denn dieses bezieht sich auf das Denken des Einzelnen, in dem auch unsere Stelle den Unterschied des Potentiellen und Aktuellen, also das *μὴ ἀεὶ νοεῖν*, anerkennt.

1) M. s. die 569, 1. 570, 1 angeführten Stellen und Eth. X, 7. 1177, a, 15: *εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ [ὁ νοῦς] εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν θειότατον.* b, 30: *εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον.*

2) Diese ist ja nur da, wo ein Potentielles in die Wirklichkeit übergeht; in der thätigen Vernunft dagegen soll nichts blos dem Vermögen nach, sondern alles reine Wirklichkeit sein.

3) Dass auch diese auf die Seite der leidenden Vernunft fallen, ist De an. III, 5 (571, 2) ausdrücklich gesagt, und wird im folgenden noch weiter nachgewiesen werden.

4) Vgl. Th. III, a, 712, 4.

gehende Vernunft, als ein Theil der menschlichen Seele bezeichnen[1]). Wie wir uns dann aber diesen Theil unserer Seele eigentlich vorstellen, und welche Art des Daseins wir ihm beilegen sollen, ist schwer zu sagen. Da er von aussen her in den Leib kommen soll[2]), muss er vor seinem Eintritt in den letztern schon existiren, wie diess Aristoteles auch unverkennbar voraussetzt[3]); und da er ihm zufolge auch nach seinem Eintritt in den Leib sich nicht mit ihm vermischt, die Thätigkeit des Leibes mit der seinigen nichts zu thun hat[4]), kann die Unabhängigkeit seines Lebens durch seine Verbindung mit einem Leibe nicht in der Art beschränkt werden, dass dasselbe durch das des letztern in irgend einer Beziehung bedingt wäre. Andererseits scheint aber damit, nicht nur nach unseren, sondern auch nach den aristotelischen Begriffen, die individuelle Bestimmtheit aufgegeben zu werden, die dem Nus doch zukommen muss, wenn er ein Theil der menschlichen Seele sein soll. Denn das menschliche Individuum, ein Kallias oder Sokrates, entsteht nach Aristoteles nur dadurch, dass sich die an sich allgemeine Form

1) Der Unterschied der thätigen und leidenden Vernunft soll ja, worauf sich auch Themist. De an. 89, b. S. 189 f. Sp. und Ammon. b. Philop. De an. Q, 3, o. berufen, *ἐν τῇ ψυχῇ* sein (s. o. 571, 1); von einem *μόριον τῆς ψυχῆς* wird De an. III, 4. 429, a, 10. 15 ausgesagt, dass es *ἀπαθὲς* sei; der *νοῦς χωριστὸς* heisst De an. II, 2, 413, b, 24 *ψυχῆς γένος ἕτερον* u. s. w.

2) S. S. 569, 1.

3) In der dort angeführten Stelle wird nämlich S. 736, b, 15 ff. mit Beziehung auf die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* und *νοητικὴ* ausgeführt: *ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ* (also den Katamenien) *μὴ εἰςελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄῤῥενος σπέρματι, ἢ ἐνταῦθα* (in die Mutter) *μὲν ἐκεῖθεν* (aus dem *σπέρμα*) *ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄῤῥενι ἢ θύραθεν ἐγγινομένας ἁπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή.* Wenn nun im unmittelbaren Anschluss hieran fortgefahren wird (s. S. 569, 1): *ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας ποϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν,* denn manche seien an körperliche Organe gebunden, *ὥστε καὶ θύραθεν εἰςιέναι ἀδύνατον,* so liegt am Tage, dass nach Arist. das *προϋπάρχειν* und das *θύραθεν εἰςιέναι* untrennbar verknüpft sind, dass demnach von dem Nus, wenn dieses von ihm, und von ihm allein gilt, auch jenes gelten muss.

4) Vgl. S. 568, 1. 569, 1 (*οὐθὲν αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*).

des Menschen mit diesem bestimmten menschlichen Leibe verbindet[1]); auch eine individuelle menschliche Vernunft wird daher nur dadurch entstehen können, dass die Vernunft in einen Menschenleib einzieht und sich desselben als ihres Werkzeugs bedient; wie sie dagegen die Vernunft dieses bestimmten Individuums, dieses vernünftige Ich sein könnte, wenn sie mit gar keinem Leibe verbunden ist, oder trotz ihrer Verbindung mit demselben kein körperliches Organ hat und keinen Einfluss vom Körper erfährt, lässt sich nicht absehen[2]). Sagt doch auch Aristoteles selbst[3]), wir erinnern uns nicht an das frühere Dasein der thätigen Vernunft, weil man ohne die leidende nichts denken könne, die letztere aber vergänglich sei[4]); wie er denn

1) Vgl. S. 340, 5. 6.

2) Ebensowenig aber allerdings auch, wie ihre Verbindung mit dem Leibe in diesem Fall überhaupt möglich wäre; denn nach S. 481, 1. 487, 1 besteht die der Seele mit dem Körper gerade darin, dass dieser das Werkzeug der Seele ist.

3) In den S. 571, 2 angeführten Worten De an. III, 5. 430, a, 23: *οὐ μνημονεύομεν δὲ* u. s. w. Ob man diese Worte ihrem nächsten Sinne nach davon versteht, dass wir uns im jetzigen Leben des früheren, oder davon, dass wir uns nach dem Tode des jetzigen nicht erinnern, oder auch unbestimmter davon, dass das ewige Leben des thätigen Nus überhaupt mit keiner Erinnerung verknüpft sei, ist in der Sache desshalb nicht sehr erheblich, weil die Begründung des *οὐ μνημονεύομεν* die Continuität des Bewusstseins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und des von ihr freien Nus sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts aufhebt. Zunächst gehen aber die Worte (wie Biehl üb. d. Begr. des *νοῦς* b. Arist. Linz 1864. S. 12 f. zeigt; ebenso schon Trendelenburg z. d. St., der aber, nach S. 404 2. Ausg. Anm., seine Ansicht später änderte) allerdings wohl darauf, dass wir im gegenwärtigen Leben uns keiner Präexistenz erinnern. Denn nur davon zu reden gab der Zusammenhang Veranlassung, und auch schon das Präsens *μνημονεύομεν* weist hierauf.

4) *Οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.* Die letzteren Worte erklärt Trendelenburg: „und weil die leidende Vernunft ohne die thätige nichts denkt.“ Es ist jedoch nicht abzusehen, was dieser Satz zur Begründung des *οὐ μνημονεύομεν* beitragen könnte. Ist der *παθητικὸς νοῦς* dasjenige, dem die Erinnerung angehört, so versteht es sich von selbst, dass er als *φθαρτὸς* (was im Gegensatz zum *ἀΐδιον* sowohl den Anfang als das Ende des Daseins in sich schliesst, vgl. S. 337, 3, Schl.) aus der Zeit, in der er noch nicht war, und in der Zeit, in der er nicht mehr ist, keine Erinnerung hat;

auch das fortwährende Denken, welches er der thätigen Vernunft beilegt, von ihr nur im allgemeinen, aber nicht wiefern sie in dem Einzelnen ist, behaupten will[1]). Wo sollen wir dann aber jene unveränderliche, ewige, in das leibliche Leben nicht verflochtene, in unablässiger Denkthätigkeit begriffene Vernunft suchen, wenn sie weder mit dem göttlichen Denken noch mit dem der menschlichen Individuen zusammenfällt?

Um nichts geringer sind aber auch die Schwierigkeiten, in die uns die Lehre von der leidenden Vernunft verwickelt. Wir begreifen wohl, wie Aristoteles dazu kam, eine doppelte Vernunft im Menschen zu unterscheiden: weil er nämlich die allmähliche Entwicklung des geistigen Lebens, den Unterschied des Denkvermögens und der wirklichen Denkthätigkeit, nicht übersehen konnte, während doch zugleich seine sonstigen Grundsätze ihm verboten, die reine Vernunft sich in irgend einer Beziehung stoffartig zu denken, oder ihr wenigstens Eigenschaften und Zustände beizulegen, wie sie nur dem Stoffe zukommen können. Wir sehen auch, was er im allgemeinen mit dem Begriff der leidenden Vernunft bezeichnen wollte: das Ganze der Vorstellungskräfte, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten, in seinem Gegenstand schlechthin zur Ruhe gekommenen Denkens zu erreichen, die dem Mannigfaltigen und Sinn-

die Bemerkung: *καὶ ἄνευ* u. s. f. stände daher in diesem Fall ganz müssig. Ist es der *νοῦς ἀπαθὴς*, so wird das Fehlen der Erinnerung dadurch in keiner Weise erklärt, dass — nicht er den *νοῦς παθητικὸς*, sondern dieser ihn zu seiner Thätigkeit nicht entbehren kann. Man muss daher das *τούτου* auf den *νοῦς παθητ.* beziehen und das *νοεῖ* entweder, nach einer bekannten aristotelischen Ausdrucksweise, absolut fassen = *οὐθὲν νοεῖ ὁ νοῶν* (oder *ἡ ψυχὴ*), man denkt nicht, oder demselben den thätigen Nus zum Subjekt geben. Auch das letztere ist zulässig, wiewohl es vorher hiess: *οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ* u. s. f. (S. 571, 2 unt.); denn auch dort wird zugegeben, dass in dem Einzelnen das potentielle Wissen dem aktuellen vorangehe, also das *οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ* u. s. f. von dem individuellen Denken nicht gelte. Gerade von diesem müssten wir aber das *ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ* verstehen, welches demnach nichts anderes besagte, als der Satz, dass die Seele nie ohne Phantasma denke (vgl. S. 188, 3. 581, 2).

1) In den so eben besprochenen Worten (S. 571, 2): *ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνὶ* u. s. w.

lichen zugewendete, an das leibliche Leben geknüpfte, aus der Erfahrung sich entwickelnde Seite der Denkthätigkeit [1]). Versuchen wir nun aber, uns von diesem Theil oder Vermögen der Seele eine bestimmtere Vorstellung zu machen, so stossen wir auf die unverkennbarsten Lücken und Widersprüche. Einerseits wird die leidende Vernunft doch zum Nus, zu dem Geistigen im Menschen gerechnet, welches Aristoteles viel zu bestimmt von allen sinnlichen Thätigkeiten unterscheidet, als dass man in ihr mit Trendelenburg [2]) nur die einheitliche Zusammenfassung der letztern, oder mit Brentano [3]) die Phantasie als Sitz der Denkbilder [4]) sehen könnte: diese Kräfte soll ja der Mensch mit den Thieren gemein haben, durch den Nus über sie alle hinausgehen [5]). Andererseits wird doch der leidenden Vernunft als solcher alles das abgesprochen, worin Aristoteles selbst die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Vernunft erkennt. Wenn zuerst von dem Nus ganz allgemein gesagt war, er unterliege keinem Entstehen und Vergehen, keinem Leiden und keiner

1) In diesem Sinn versteht Brandis (Gesch. d. Entw. I, 518 vgl. Handb. II, b, 1178) unter dem „leidenden Geiste" den Geist „in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Vorstellen, soweit er von ihm und der sinnlichen Wahrnehmung den Stoff für das vermittelnde Denken entlehnt und der Denkbilder bedarf", „soweit er als vermittelndes Denken wirkt." Aehnlich Biehl üb. d. Begr. d. νοῦς b. Arist. (Linz 1864. Gymn. progr.) S. 16 f. Aber beseitigt sind die obigen Bedenken damit nicht.

2) Arist. De an. 493 (405): „*Quae a sensu inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria; sed ad intellegendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur,* νοῦν παθητικὸν *dictas esse arbitramur.* Aehnlich Hertling Mat. u. Form 174: der νοῦς παθ. bedeute „die erkennende Fähigkeit des sensitiven Theiles".

3) Psychol. d. Ar. 208 f.

4) Ueber welche S. 581, 2.

5) Vgl. S. 533 f. 536. 545 mit S. 566. Auch schon der Name des νοῦς παθητ. spricht aber gegen diese Erklärung. Für die Bezeichnung der sinnlichen Vorstellungsthätigkeiten hat Arist. seine feststehenden Bezeichnungen, αἴσθησις und φαντασία. Wie sollte er nun dazu kommen, dafür eine andere, unverständliche und irreführende, ohne jede Hindeutung darauf zu gebrauchen, dass damit das gleiche, wie mit jenen, gemeint sei? Auch auf Eth. VI, 12. 1143, b, 4 kann man sich nicht berufen, da αἴσθησις hier nicht die sinnliche Wahrnehmung bezeichnet; vgl. S. 238, 2.

Veränderung, er sei vom Körper getrennt und habe kein körperliches Organ, die Thätigkeit des Leibes sei bei der seinigen nicht betheiligt, er komme von aussen her in den Leib, entstehe nicht mit ihm und gehe nicht mit ihm zu Grunde [1]), so erfahren wir in der Folge, dass alles dieses in Wahrheit nur von der thätigen Vernunft gilt, sie allein körperfrei, leidenslos, ewig, unvergänglich u. s. f. ist [2]). Mit welchem Recht aber dann die leidende gleichfalls zum Nus gerechnet wird, und wie zwei Naturen, deren Eigenschaften so unvereinbar sind, wie leidentlich und leidensunfähig, veränderlich und unveränderlich, vergänglich und unvergänglich, blosse Möglichkeit und unwandelbare Wirklichkeit — wie zwei Wesen oder Kräfte von so entgegengesetzter Beschaffenheit Ein Wesen, Eine geistige Persönlichkeit bilden könnten, lässt sich nicht absehen. Wenn daher in der Folge die Ansichten über den Sinn der aristotelischen Lehre von der dop-

1) Vgl. S. 567 f.

2) S. S. 571. Der Versuch aber, diesen Umstand dadurch unschädlich zu machen, dass De an. III, 4 auf eine vom leidenden und thätigen noch verschiedene dritte Form des *νοῦς*, den „aufnehmenden Verstand“ bezogen wird (Brentano Psychol. d. Ar. 143. 175. 204 f. 208. Hertling Mat. u. Form 170 f.), lässt sich nicht durchführen. Arist. nennt zwar den *νοῦς* De an. III, 4. 429, a, 15 *δεκτικὸν τοῦ εἴδους*, aber er deutet mit keinem Wort darauf hin, dass er diesen „aufnehmenden“ Nus als ein Drittes dem thätigen und leidenden zur Seite setze, er redet vielmehr De an. III, 4 von dem Nus ganz allgemein, und er sagt das gleiche, wie hier, und in gleicher Allgemeinheit, von dem Nus auch De an. I, 4. II, 1. 2. gen. an. II, 3 (S. 568, 1. 2. 569, 1. 570, 1). Ebensowenig lässt sich von jenem „aufnehmenden Verstand“ irgend eine bestimmte Vorstellung gewinnen oder ihm in der aristotelischen Seelenlehre ein Ort anweisen. Es wäre aber auch mit seiner Annahme gar nichts gewonnen; wenn vielmehr De an. III, 5 gesagt wird, der thätige Nus allein sei *χωριστὸς, ἀπαθὴς, ἀμιγὴς, ἀθάνατος, ἀΐδιος*, und die gleichen Prädikate würden c. 4 dem von ihm verschiedenen „aufnehmenden“ Nus gegeben (seiner Ewigkeit geschieht hier zwar nicht ausdrücklich Erwähnung, aber daraus, dass er *χωριστὸς* ist, folgt sie von selbst), so wäre diess der baare Widerspruch. Werden dagegen jene Prädikate zuerst dem Nus im allgemeinen beigelegt und nachher wird beigefügt, sie kommen ihm nur seinem höheren Bestandtheil nach zu, während anderes von ihm ausgesagte (dass er nichts *ἐνεργείᾳ* sei, ehe er denkt; s. o. 568, 1), von ihm nur seinem niedrigeren Bestandtheil nach gilt, so ist diess wenigstens kein unmittelbarer Widerspruch, sondern die Schwierigkeit entsteht erst bei der weiteren Frage, wie man sich diese beiden Bestandtheile näher zu denken hat.

pelten Vernunft weit auseinandergiengen [1]), so erklärt sich diess aus der Unmöglichkeit, sie mit sich selbst vollständig in Einklang zu bringen, zur Genüge.

Die Thätigkeit der Vernunft ist das Denken, und dieses Denken ist, sofern wir sie in ihrem reinen Wesen betrachten, nicht das vermittelte, welches die Begriffe allmählich aus ihren einzelnen Bestandtheilen zusammensetzt, sondern ein durchaus einheitliches und unmittelbares, ein Ergreifen des Denkbaren, welches in einem untheilbaren Akt erfolgt [2]), und nicht auf eine

1) Schon Theophrast hatte in der Lehre vom Nus Schwierigkeiten gefunden (vgl. S. 677 f. 2. Aufl.). Wie wenig die späteren Peripatetiker darüber einig waren, zeigt das Beispiel des Aristokles und des Alexander von Aphrodisias (vgl. Th. III, a, 703 f. 712). Weiter vgl. man was Themist. De an. 89, b, u. f. Philop. De an. Q, 2, u. ff. (ungenügender ist Simpl. De an. 67, b, f.) an- und ausführen. Im Mittelalter waren es namentlich die arabischen Philosophen und die italienischen Averroisten, unter denen über diese Frage in verschiedener Richtung verhandelt wurde. Ausführlich bespricht Brentano a. a. O. 5 ff. die älteren und neueren Auffassungen der Lehre über den doppelten Nus, besonders eingehend (S. 8—29) die des Avicenna, Averroës und Thomas.

2) Es ist schon S. 195, 6 gezeigt worden, dass Arist. das Denken des Nus als eine Berührung desselben mit dem Gedachten beschreibt. In dieser Weise wird das Einheitliche und vor allem das qualitativ Einfache erkannt, welches nicht wie die Raum- oder Zeiteinheit selbst wieder theilbar ist; De an. III, 6, Anf.: *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος . . . τὸ δ' ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον, ὅταν νοῇ τὸ μῆκος· ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὔκουν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐννοεῖ ἑκατέρῳ, οὐ γάρ ἐστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ' ἢ δυνάμει.* (Ein *ἀδιαίρετον* wird schon in jeder räumlichen Grösse gedacht, wenn diese nicht successiv, sondern gleichzeitig, als Ganzes, vorgestellt wird, da sie, wenn auch theilbar, doch nicht wirklich getheilt ist.) *τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς.* Nachdem sodann weiter erläutert ist, bei Zeit- und Raumgrössen werde das Untheilbare, wie der Punkt, nur durch den Gegensatz gegen das Theilbare erkannt, und ebenso verhalte es sich mit dem Schlechten, fährt 430, b, 24 fort: *εἰ δέ τινι μὴ ἔστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων* (diese Worte, die auch Torstrik 193 ff. durch eine mir nicht recht einleuchtende Conjectur zu heilen sucht, scheinen mir fortwährend am einfachsten durch die Annahme verbessert zu werden, *τῶν αἰτίων*, wofür Cod. S *τ. ἐναντίων* gibt, sei aus dem *ἐναντίον* durch Lesefehler und Verdopplung entstanden; dass das *πρῶτον*,

Verknüpfung von Begriffen, sondern auf die reinen Begriffe als solche, die unbeweisbaren Voraussetzungen alles Wissens sich bezieht, welches daher auch durchaus wahr und irrthumslos ist[1]). Von diesem unmittelbaren ist nun das vermittelte Erkennen[2]) oder | das Wissen zu unterscheiden[3]); auf welche Seelenkräfte aber und welches Verhältniss derselben wir es zurückzuführen haben, sagt Aristoteles nicht, wiewohl wir in dieser Beziehung kaum an etwas anderes, als die Einwirkung der thätigen Vernunft auf die leidende, denken können. Aehnlich liesse sich die Meinung[4]) als ein gemeinsames Erzeugniss der Ver-

der göttliche Nus, vermöge seiner Immaterialität kein *ἐναντίον* habe, sagt auch Metaph. XII, 10. 1075, b, 21. 24), *αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν.* Dass dieses Erkennen ein unmittelbares ist, liegt theils hierin, theils in Stellen wie Anal. post. I, 3. 72, b, 18. II, 9, Anf. (*τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι*). c. 10. 94, a, 9, wenn wir den weiteren Satz, dass es der Nus mit den Principien zu thun habe, hinzunehmen. Vgl. S. 234 ff. 190, 4.

1) M. s. hierüber S. 190, 4.

2) Dieses vermittelte Erkennen unterscheidet schon Plato unter dem Namen der *διάνοια* oder *ἐπιστήμη* vom *νοῦς* (s. 1. Abth. 536, 2); ähnlich Arist. De an. I, 4. 408, b, 24 ff., wo es *διάνοια*, ebd. II, 3. 415, a, 7 ff., wo es *λογισμὸς* und *διάνοια* genannt wird. Gewöhnlich gebraucht er aber *διάνοια* und *διανοεῖσθαι* in weiterer Bedeutung für das Denken überhaupt (so Metaph. VI, 1. 1025, b, 6. Polit. VII, 2. 1324, a, 20. c. 3. 1325, b, 20. Eth. II, 1, Anf. Poët. 6. 1450, a, 2 u. a.); das *λογιστικὸν* bezeichnet De an. III, 9. 432, b, 26 gleichfalls die Denkkraft im allgemeinen, in den meisten Stellen jedoch (z. B. Eth. VI, 2. 1139, a, 12 ff. De an. III, 10. 433, a, 12. b, 29. c. 11. 434, a, 7) das Vermögen der praktischen Ueberlegung, die praktische Vernunft (s. u.). M. vgl. über die *διάνοια* Alex. zu Metaph. 1012, a, 2. Themist. De an. 71, b, o. Trendelenburg Arist. De an. 272. Schwegler Arist. Metaph. III, 183. Bonitz Arist. Metaph. II, 214, namentlich aber Waitz Arist. Org. II, 298, über den *λογισμὸς* Bonitz a. a. O. 39 f.

3) Eth. VI, 3. 1139, b, 31 (nachdem die Merkmale der *ἐπιστήμη* erörtert sind): *ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.* Weiteres a. a. O. vgl. 162, 1. Einen weiteren Sinn hat der Ausdruck, wenn Anal. post. I, 3. 72, b, 18. 33. 88, a, 36 von einer *ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος* gesprochen, und diese als *ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως* (hierüber S. 191 unt.) definirt wird.

4) Ueber deren Unterschied vom Wissen S. 162 zu vergleichen ist.

nunft und der Wahrnehmung auffassen[1]); auch hierüber fehlt es aber an einer bestimmten Erklärung. Nur als | eine Wirkung der Vernunft wird es sich ferner ansehen lassen, dass der Mensch seine Erinnerungen willkürlich hervorruft und ihres früheren Vorkommens sich bewusst ist[2]). Auf dieselbe Quelle führt endlich die Klugheit oder Einsicht (*φρόνησις*) und die Kunst. Aristoteles unterscheidet diese dadurch vom Wissen, dass sich beide auf dasjenige beziehen, was auch anders sein kann, die eine, sofern es Gegenstand des Handelns, die andere, sofern es Gegenstand des Hervorbringens ist[3]); bemerkt aber zugleich, dass sie auf richtiger Erkenntniss beruhen, und bezeichnet die Einsicht insbesondere als eine Tugend des Denkvermögens[4]). Wie wenig aber die Vernunft bei allen diesen

1) Hiefür spricht folgendes. Einerseits bezieht sich die *δόξα* nicht, wie das Wissen, auf das Nothwendige und Unveränderliche, sondern auf das *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, sie ist *ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας* (Anal. post. I, 33. 89, a, 2 vgl. Metaph. VII, 15. 1039, b, 31. Eth. VI, 3. 1139, b, 18); das Zufällige aber kann nur empirisch, durch die Wahrnehmung, erkannt werden. Andererseits wird die *ὑπόληψις*, welche der Sache nach mit der *δόξα* zusammenfällt (Eth. a. a. O. Top. VI, 11. 149, a, 10. Kateg. 7. 8, b, 10. Anal. pri. II, 21. 66, b, 18. 67, b, 12 ff. u. a. St. Waitz Arist. Org. I, 523), dem *νοῦς* beigelegt (s. o. 566, 7), und die *δόξα* wird (De an. III, 3. 428, a, 20) von der *φαντασία* mittelst der Bemerkung unterschieden: *δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ᾽ οὔ.*

2) S. o. 549, 1.

3) Eth. VI, 4. 1140, a, 16: *ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ᾽ οὐ πράξεως εἶναι.* Die *τέχνη* ist nämlich (Eth. VI, 4) zu definiren als *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική*, die *φρόνησις* (ebd. und c. 5. 1140, a, 3. b, 4) als *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.* Weiter vgl. m. über jene, was S. 199, 2 angeführt wurde, über diese Eth. VI, 7 f. c. 11. 1143, a, 8. c. 13. 1143, b, 20. VII, 11. 1152, a, 8. Polit. III, 4. 1277, a, 14. b, 25, und über *ποίησις* und *πρᾶξις* S. 178, 1. 2. Ich werde auf beide in der Ethik noch einmal zurückkommen.

4) S. vor. Anm. und Rhet. I, 9. 1366, b, 20: *φρόνησις δ᾽ ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας, καθ᾽ ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν.*

Thätigkeiten die niedrigeren Seelenkräfte entbehren kann, erhellt am deutlichsten aus der Lehre des Philosophen über die allmähliche Entwicklung des Wissens aus der Wahrnehmung und Erfahrung [1]. So bemerkt er auch, dass alle Gedanken von einer inneren Anschauung, einem Phantasiebild begleitet seien, welches dem Denken denselben Dienst leiste, wie die Zeichnung dem Mathematiker; und er findet diess desshalb nothwendig, weil die unsinnlichen Formen von den sinnlichen Dingen nicht getrennt seien [2]. Nur um so fühlbarer wird aber bei dieser durchgängigen Wechselbeziehung | von Vernunft und Sinnlichkeit die Lücke, welche die Lehre vom Nus zwischen beiden offen lässt.

Nicht anders verhält es sich auch mit der praktischen Bethätigung der Vernunft im Willen [3]. Schon in den vernunftlosen Wesen erzeugt sich aus der sinnlichen Empfindung die Begierde; denn wo Empfindung ist, da ist auch Lust und Unlust, und wo diese sind, ist auch Begierde, die ja nichts anderes ist, als das Streben nach dem Angenehmen [4]. Wenn uns nämlich die Sinnesempfindung zunächst nur das Dasein eines Gegenstands anzeigt, so setzen wir uns im Gefühl der Lust und Unlust zu demselben in ein bestimmtes Verhältniss der Bejahung oder Verneinung, wir empfinden ihn als gut oder böse, und es entsteht in Folge dessen in uns Verlangen oder Abscheu, mit

1) S. o. 198 ff.

2) De an. III, 8; s. o. 188, 3. c. 7. 431, a, 14: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει ... διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. b, 2: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ. De mem. 1. 449, b, 30: ἐπεὶ δὲ ... νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος· συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν· καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσὸν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν. ἂν δ' ἡ φύσις ᾖ τῶν ποσῶν, ἀόριστον δὲ, τίθεται μὲν ποσὸν ὡρισμένον, νοεῖ δ' ᾗ ποσὸν μόνον.

3) Schrader Arist. de voluntate doctrina. Brandenb. 1847. (Gymn. progr.) Walter Die Lehre v. d. prakt. Vernunft in d. griech. Phil. 1874.

4) De an, II, 2. 413, b, 23. 3. 414, b, 4. De somno 1. 454, b, 29. part. an. II, 17. 661, a, 6 vgl. S. 498, 3. 550, 1.

Einem Wort, ein Begehren [1]). Der letzte Grund dieses Begehrens liegt in dem praktisch Guten, d. h. in demjenigen, dessen Besitz oder Nichtbesitz von der eigenen Thätigkeit abhängt. Die Vorstellung dieses Guten setzt den begehrenden Theil der Seele in Bewegung [2]), und dieser bewegt mittelst der körperlichen Organe das lebende | Wesen [3]). Den inneren Vorgang,

1) De an. III, 7. 431, a, 8: *τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει·* (vgl. Eth. VI, 2. 1139, a, 21: *ἔστι δ', ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.*) *καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ᾗ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τοῦτο* [al. *τὸ αὐτὸ*] *ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.*

2) Alles Begehren setzt daher ein Vorstellen voraus, so wenig auch dieses für sich genommen mit ihm verwechselt werden darf. De an. III, 10. 433, a, 9: *φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία . . . ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική . . . καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως.* b, 27: *ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὑτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική·* (hierüber S. 547, 3.) *ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει.* (Vgl. c. 11. 434, a, 5.) Die Phantasie ist insofern (wie auch Schrader S. 8 f. Brentano Psychol. d. Ar. 161 bemerken) das Zwischenglied, durch welches unsere Gedanken sich in Begehrungen und Bewegungsimpulse umsetzen. Eine genauere Zergliederung dieses Vorgangs finden wir aber bei A. nicht.

3) De an. III, 10. 433, a, 27: *ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτὸν* (was schon Z. 14 ff. nachgewiesen war) *ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. οὐ πᾶν δὲ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν . . . ἐπεὶ δ' ἐστὶ τρία, ἓν μὲν τὸ κινοῦν, δεύτερον δ' ᾧ κινεῖ, τρίτον τὸ κινούμενον· τὸ δὲ κινοῦν διττὸν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον* (vgl. S. 359)· *ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθὸν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικὸν* (*κινεῖται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν* [so Trendelenburg mit Recht] *ᾗ ἐνέργεια*) [al. *ἢ ἐν.* Torstr. conj. *ἡ ἐνεργείᾳ*, doch ist diess nicht nothwendig], *τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν.* Noch weiteres später. Eine gute Erläuterung unserer Stelle gibt die ihr wahrscheinlich nachgebildete De motu an. 6. 700, b, 15 ff.

durch welchen das Begehren zu Stande kommt, bezeichnet Aristoteles als ein Schlussverfahren, sofern bei jeder Handlung ein gegebener Fall unter eine allgemeine Regel befasst wird[1]; zur Erklärung der körperlichen Bewegungen, welche aus dem Willen und der Begierde entspringen, dient die Bemerkung, dass alle Gemüthsbewegungen mit körperlichen Zuständen verknüpft seien[2]). Genauer wird diess in der Schrift von der Bewegung der Thiere so ausgeführt. Der Hervorgang des Willens aus der Vorstellung, sagt sie, sei eine Art Schluss; den Obersatz dieses Schlusses bilde eine Zweckbestimmung, den Untersatz ein unter diese Zweckbestimmung fallendes thatsächliches Verhältniss, den Schlusssatz die aus der Subsumtion des zweiten unter die erste sich ergebende Handlung[3]). Gewöhnlich nehme jedoch dieser Schluss

1) Eth. VI, 5. 1147, a, 25: *ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία·* (ähnlich De an. III, 4. 434, a, 17.) *ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθὺς, οἷον, εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ, ὡς ἕν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν.* c. 13. 1144, a, 31: *οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον.* Vgl. c. 12. 1143, b, 3 (s. o. 190, 4), wo in Beziehung auf's Handeln von einem Untersatz gesprochen wird.

2) De an. I, 1. 403, a, 16: *ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμὸς, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.* Man sehe diess daraus, dass je nach dem körperlichen Zustand das einemal heftige Eindrücke keinen Affekt hervorrufen, das anderemal unbedeutende ihn erregen. *ἔτι δὲ τοῦτο μᾶλλον φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου* (nämlich in Folge körperlicher Zustände). *εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν. ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον τὸ ὀργίζεσθαι κίνησίς τις τοῦ τοιουδὶ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἕνεκα τοῦδε.* Vgl. auch Eth. a. a. O. 1147, a, 15 und was S. 550, 1 über Lust und Unlust als Vorgänge in der *αἰσθητικὴ μεσότης* bemerkt ist.

3) Mot. an. 7. 701, a, 7: *πῶς δὲ νοῶν ὁτὲ μὲν πράττει, ὁτὲ δ' οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὁτὲ δ' οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος, . . . ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, βαδίζει εὐθέως.* Nachdem diess sodann durch weitere Beispiele erläutert ist, fährt Z. 23 fort: *αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο*

| durch Weglassung des an sich klaren Untersatzes eine einfachere Form an [1]), und indem nun da, wo wir ohne Ueberlegung handeln, auch an die Stelle des Obersatzes die in unserer Begierde enthaltene Forderung trete, so begreife sich hieraus die Raschheit, mit der wir handeln [2]). Dass aber der Wille unsere körperlichen Organe bewegt, diess wird hier von der Erwärmung und Erkältung hergeleitet, welche durch die Gefühle der Lust und der Unlust bewirkt werden, und welche ihrerseits wieder gewisse Veränderungen im Körper, eine Erweiterung oder Zusammenziehung gewisser Theile, und weiterhin gewisse Bewegungen erzeugen [3]). Auf die Seite des Willens stellt | Aristo-

εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ (letzteres vielleicht mit Rücksicht auf Eth. III, 5. 1112, b, 24 ff.).

1) A. a. O. Z. 25: *ὥσπερ δὲ τῶν ἐρωτώντων ἔνιοι, οὕτω τὴν ἑτέραν πρότασιν τὴν δήλην οὐδ' ἡ διάνοια ἐφιστᾶσα σκοπεῖ οὐδέν· οἷον εἰ τὸ βαδίζειν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἐνδιατρίβει.*

2) Z. 28: *διὸ καὶ ὅσα μὴ λογισάμενοι πράττομεν, ταχὺ πράττομεν. ὅταν γὰρ ἐνεργήσῃ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῷ, οὗ ὀρέγεται εὐθὺς ποιεῖ· ἀντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτὸν ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς. εὐθὺς πίνει.*

3) A. a. O. 701, b, 1: Wie die Automaten mittelst ineinandergreifender Walzen durch einen leichten Anstoss in Bewegung gesetzt werden, so auch die lebenden Wesen: die Stelle des Holzes und Eisens vertreten bei ihnen die Knochen, die Stelle der Walzen die Sehnen. (Vgl. hiezu, was S. 529, 1 aus gen. an. II, 5 angeführt wurde.) Der Anstoss erfolgt aber bei ihnen *αὐξανομένων τῶν μορίων διὰ θερμότητα καὶ πάλιν συστελλομένων διὰ ψύξιν καὶ ἀλλοιουμένων. ἀλλοιοῦσι δ' αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ἔννοιαι. αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις εὐθὺς ὑπάρχουσιν ἀλλοιώσεις τινὲς οὖσαι, ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν· τρόπον γάρ τινα τὸ εἶδος τὸ νοούμενον τὸ τοῦ θερμοῦ ἢ ψυχροῦ ἢ ἡδέος ἢ φοβεροῦ τοιοῦτον τυγχάνει ὂν οἷόν περ καὶ τῶν πραγμάτων ἕκαστον, διὸ καὶ φρίττουσι καὶ φοβοῦνται νοήσαντες μόνον. ταῦτα δὲ πάντα πάθη καὶ ἀλλοιώσεις εἰσίν. ἀλλοιουμένων δ' ἐν τῷ σώματι τὰ μὲν μείζω τὰ δ' ἐλάττω γίνεται. ὅτι δὲ μικρὰ μεταβολὴ γενομένη ἐν ἀρχῇ μεγάλας καὶ πολλὰς ποιεῖ διαφορὰς ἄποθεν, οὐκ ἄδηλον*; bringe doch eine unmerkliche Bewegung des Steuers am Schnabel des Schiffs eine bedeutende Drehung, eine leichte Veränderung des Herzens im ganzen Leib Erröthen, Blässe, Zittern u. s. w. hervor. C. 8: *ἀρχὴ μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, τῆς κινήσεως τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτόν· ἐξ ἀνάγκης δ' ἀκολουθεῖ τῇ νοήσει καὶ τῇ φαντασίᾳ αὐτῶν θερμότης καὶ ψύξις. τὸ μὲν γὰρ λυπη-*

teles, der so wenig, als Plato, im Gefühl eine eigene Thätigkeitsform unterscheidet, auch solches, was wir eher zu diesem rechnen würden; die Liebe z. B. wird auf den *θυμὸς* zurückgeführt, unter dem also nicht blos der Muth, sondern auch das Gemüth zu verstehen ist [1]).

Das Begehren trägt nun aber, wie Aristoteles weiter ausführt, einen verschiedenen Charakter, je nachdem es durch Vernunftvorstellungen hervorgerufen wird, oder nicht. Ist es auch immer das Begehrenswerthe, was ein Begehren in uns veranlasst, so kann dieses doch entweder ein wirkliches oder ein blos scheinbares Gut [2]), und die Begierde selbst kann entweder von vernünftiger Ueberlegung geleitet oder vernunftlos sein [3]); von der

ρὸν φευκτὸν, τὸ δ' ἡδὺ διωκτὸν, . . . ἔστι δὲ τὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα πάντα σχεδὸν μετὰ ψύξεώς τινος καὶ θερμότητος. So bei Furcht, Schrecken, geschlechtlicher Lust u. s. w. *μνῆμαι δὲ καὶ ἐλπίδες, οἷον εἰδώλοις χρώμενοι τοῖς τοιούτοις, ὁτὲ μὲν ἧττον ὁτὲ δὲ μᾶλλον αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἰσίν.* Und da nun die inneren Theile, von denen die Bewegung der Glieder ausgehe, so eingerichtet seien, dass diese Veränderungen sehr leicht in ihnen vorgehen, so folgen die Bewegungen unsern Gedanken unverzüglich. *τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη* (Accus.) *παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως. ἅμα δὲ καὶ ταχὺ διὰ τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικὸν τῶν πρὸς ἄλληλα εἶναι τὴν φύσιν.*

1) Polit. VII, 7. 1327, b, 40: *ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ᾗ φιλοῦμεν. σημεῖον δέ· πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἴρεται μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς ἀγνῶτας, ὀλιγωρεῖσθαι νομίσας.* Vgl. S. 586, 1.

2) De an. III, 10; s. o. 582, 3.

3) De an. III, 10. 433, a, 9 (s. o. 582, 2. Z. 22: *νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν. ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστίν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή.* b, 5: *ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐπιθυμία ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη) . . . εἴδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικὸν, ᾗ ὀρεκτικὸν, . . . ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα.* Rhet. I, 11. 1370, a, 18: *τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου.* Jenes die sinnlichen Begierden, *μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν.* Polit. III, 4. 1277, a, 6: *ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως.* Ebd. VII, 15. 1334, b, 18: *τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν*

letzteren Art ist der Trieb nach sinnlichem Genuss und der Zorn [1]. Sofern | sich die Vernunft auf Zweckbestimmungen bezieht und auf das Begehren bestimmend einwirkt, heisst sie die praktische oder die überlegende Vernunft [2]; das von der Ver-

δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμὸν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς. Vgl. folg. Anm.

1) Diese zwei Formen der ὄρεξις ἄλογος werden sich öfters, im Anschluss an Plato, gegenübergestellt; Rhet. I, 10. (s. u. 587, 3). De an. II, 3. 414, b, 2: ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις (die ἐπιθυμία wird dann als ὄρεξις τοῦ ἡδέος definirt); III, 9. 432, b, 5: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. Eth. III, 4. 1111, b, 10: die προαίρεσις sei weder ἐπιθυμία noch θυμὸς, denn diese kommen auch den vernunftlosen Wesen zu, jene nicht. Polit. VII, 15 (s. u. 587, 3) vgl. mot. an. 6. 700, b, 22. c. 7. 701, a, 32. Eth. Eud. II, 7. 1223, a, 26. M. Mor. I, 12. 1187, b, 36. In der Topik (II, 7. 113, a, 35 f. IV, 5. 126, a, 8. V, 1. 129, a, 10) wird die platonische Unterscheidung des λογιστικὸν, θυμοειδὲς und ἐπιθυμητικὸν als eine allgemein bekannte gebraucht; auch Eth. VII, 7. 1149, a, 24 schliesst sich mit der Bemerkung an Plato (1. Abth. 714) an: den θυμὸς nicht beherrschen zu können, sei weniger schmählich, als die Begierden; ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου παρακούειν δέ; er wende sich auf den ersten von der Vernunft gegebenen Antrieb zur τιμωρία, ohne ihren genaueren Befehl abzuwarten; die ἐπιθυμία dagegen richte sich auf den Genuss, sobald der λόγος oder die αἴσθησις etwas als angenehm bezeichne. In der strengeren psychologischen Erörterung jedoch De an. III, 9. 432, a, 18 ff. verwirft Arist. die Annahme, dass das λογιστικὸν, θυμικὸν und ἐπιθυμητικὸν die drei Theile der Seele seien, welche Bewegungen bewirken: theils weil der Abstand zwischen ihnen kleiner sei, als z. B. zwischen dem θρεπτικὸν und αἰσθητικὸν, theils weil man das ὀρεκτικὸν nicht zertrennen und drei verschiedenen Seelentheilen zuweisen dürfe. Eine genauere Bestimmung über den Begriff des θυμὸς hat Arist. nicht gegeben; auch P. Meyer's ausführliche Besprechung der hergehörigen Stellen (ὁ θυμὸς ap. Arist. Platonemque. Bonn 1876) führt schliesslich so wenig, als die kürzere von Walter a. a. O. 199 ff., über die herkömmliche Bedeutung des Wortes hinaus, wornach der θυμὸς in der Regel die auf Abwehr oder Bestrafung von Verletzungen gerichteten Affekte bezeichnet; doch werden auch die zarteren Gefühlserregungen ihm zugetheilt; vgl. S. 585, 1.

2) De an. III, 10. 433, a, 14: νοῦς δὲ [sc. κινητικὸν] ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική. Weiteres S. 582, 3. Vgl. c. 9. 432, b, 27. Eth. VI, 2. 1139, a, 6: ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν

nunft geleitete Begehren nennt Aristoteles mit Plato [1]) im engeren Sinn den Willen [2]), das vernunftlose die Begierde [3]). Die letztere steht zur Vernunft in einem | doppelseitigen Verhältniss: einerseits ist sie dazu bestimmt, sich ihr unterzuordnen, und durch diesen Gehorsam gegen die Vernunft selbst einen Antheil an ihr zu erhalten; andererseits widerstrebt sie aber, da sie ihrer Natur nach vernunftlos ist, den Anforderungen der Vernunft, und überwältigt sie nicht selten [4]). Zwischen beiderlei Antrieben steht

μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός . . . λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν. τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτὸν, οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Z. 26: *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.* Z. 35: *διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική.* Ebd. c. 12. 1143, b, 1; s. o. 190, 4. Polit. VII, 14. 1333, a, 24: *διῄρηταί τε διχῇ [τὸ λόγον ἔχον], καθ' ὅν περ εἰώθαμεν τρόπον διαιρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός.* Vgl. S. 579, 2. Näheres über die praktische Vernunft und die von ihr ausgehende Thätigkeit S. 504 ff. 2. Aufl.

1) Vgl. 1. Abth. S. 505 u.

2) Die praktische Vernunft selbst darf nicht mit dem Willen verwechselt werden, denn dieser ist wesentlich ein Begehren; sie ist vielmehr nur das auf's Handeln bezügliche Denken.

3) De an. III, 10. 433, a, 22 ff. (s. o. 585, 3), und c. 11. 434, a, 12 (s. folg. Anm.), wo die *βούλησις* der *ὄρεξις* entgegengestellt wird, Rhet. I, 10. 1369, a, 2: *ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐθεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθὸν) ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία.* Eth. V, 11. 1136, b, 7: *οὔτε γὰρ βούλεται οὐθεὶς ὃ μὴ οἴεται εἶναι σπουδαῖον, ὅ τε ἀκρατὴς οὐχ ἃ οἴεται δεῖν πράττειν πράττει.* Weiteres S. 586, 1; vgl. auch die platonischen Sätze 1. Abth. S. 505 u. 719, 3. Ein andermal steht das Wort aber auch in weiterer Bedeutung, wie Polit. VII, 15. 1334, b, 22 (*θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις*), und Eth. III, 6 finden sich beide verknüpft, wenn die Frage, ob sich die *βούλησις* auf das Gute oder auf das anscheinend Gute beziehe, dahin entschieden wird: an sich und beim Tugendhaften nur auf jenes, beim Schlechten auf dieses.

4) Eth. I, 13. 1102, b, 13: In der Seele ist ein vernünftiger und ein vernunftloser Theil zu unterscheiden. Der letztere ist aber doppelter Art.

der Mensch mit seinem freien Willen; denn dass wir selbst Urheber unserer Handlungen seien, dass es in unserer Macht liege, gut oder schlecht zu sein, ist Aristoteles' feste Ueberzeugung[1]),

Der eine seiner Bestandtheile, die ernährende Seele, hat mit dem Handeln nichts zu schaffen; ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου. Im Mässigen und Unmässigen wirkt einerseits die Vernunft; φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκὸς, ὃ μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινῆσαι τοὐναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς· ἐπὶ τἀναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν . . . καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον . . . λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς . . . φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν . . . ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ὥσπερ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Polit. VII, 14. 1333, a, 16: διῄρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὑτὸ, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὑτὸ, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον. De an. III, 11. 434, a, 12: νικᾷ δ' ἐνίοτε [ἡ ὄρεξις] καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα (al. -αν) ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται. φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ, ὥστε τρεῖς φορὰς ἤδη κινεῖσθαι. Die verschiedenen von Trendelenburg und Torstrik z. d. St., Brentano Psychol. d. Ar. 111 f. und den griechischen (bei Trend. besprochenen) Auslegern versuchten Erklärungen und Heilungen dieser Stelle können hier um so eher unerörtert bleiben, da der Gedanke, den sie ausdrücken will, klar genug ist. Ich möchte (von der vorigen Ausgabe abweichend) vorschlagen: . . . ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ ἡ ἄνω σφαῖρα τὴν κάτω, ὁτὲ δ' ἡ ὄρεξις . . . γένηται (φύσει . . . κινεῖ), ὥστε u. s. f. Von der 1. Abth. 713 f. dargestellten platonischen Lehre unterscheidet sich diese aristotelische nur dadurch, dass an die Stelle des platonischen θυμὸς hier das ganze Begehrungsvermögen tritt.

1) Eth. III, 7. 1113, b, 6: ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν ἐστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὂν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι . . . ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων, ὥσπερ καὶ τέκνων; εἰ δὲ ταῦτα (dass er nämlich Urheber seiner Thaten sei) φαίνεται καὶ μὴ ἔχο-

welche er mit der anerkannten Freiwilligkeit der Tugend [1]) und mit der sittlichen Zurechnung beweist, deren Möglichkeit die Gesetzgebung und das allgemeine Urtheil bei Belohnung und Strafe, Lob und Tadel, Ermahnung und Warnung voraussetze [2]). Mit den sittlichen Zuständen allerdings, glaubt er, verhalte es sich theilweise anders: sie hängen zwar in ihrem Anfang von uns selbst ab, sei man dagegen erst gut oder schlecht, so habe man es so wenig in seiner Gewalt, diess nicht zu sein, als wenn man krank oder gesund sei [3]); und ebenso gibt er zu, dass die äussere Handlung aus dem Willen, wenn dieser einmal eine bestimmte Richtung genommen hat, mit Nothwendigkeit hervorgehe [4]). Sagt man aber, alle streben doch nach dem, was ihnen gut scheine, und was ihnen so erscheint, daran seien sie unschuldig, so lässt diess Aristoteles nicht gelten, weil eben die Gesinnung, nach der sich unsere sittlichen Werthurtheile richten, von uns selbst erzeugt sei [5]); und ebensowenig weicht er dem Versuche, aus der Natur des disjunktiven Urtheils die logische Unmöglichkeit eines zufälligen Erfolgs zu erweisen [6]). Gerade

μεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐφ᾽ ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν καὶ αὐτὰ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ ἑκούσια. c. 5. 1112, b, 31: *ἔοικε δὴ, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων* u. a. St. Ueber die Lehre des Arist. vom freien Willen s. m. Schrader a. a. O. Trendelenburg Histor. Beitr. II, 149 ff.

1) Aristoteles hebt diesen Grund öfters hervor, indem er dem sokratisch-epicharmischen Spruche: *οὐθεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ᾽ ἄκων μάκαρ* (worüber Th. I, 462, 5. II, b, 119, 2 vgl. 719, 3) die Inconsequenz vorrückt, das Gute für freiwillig, das Böse für unfreiwillig zu erklären; Eth. III, 7. 1113, b, 14. 1114, b, 12 ff.

2) Eth. a. a. O. 1113, b, 21 — 1114, a, 31, wo diess ausführlich erörtert, und namentlich auch untersucht wird, inwieweit und in welchen Fällen Unwissenheit oder körperliche und geistige Mängel entschuldigt, oder andererseits als selbstverschuldet zugerechnet werden.

3) Eth. III, 7. 8. 1114, a, 12 ff. b, 30, vgl. V, 13. 1137, a, 4. 17: die einzelne gerechte oder ungerechte That sei willkürlich und leicht, aber *τὸ ὡδὶ ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ᾽ ἐπ᾽ αὐτοῖς.*

4) Metaph. IX, 5 s. o. 355, 1.

5) A. a. O. III, 7. 1114, a, 31 ff. Genaueres über die Frage, inwiefern man wissentlich fehlen könne, tiefer unten, in der Ethik.

6) S. o. 220, 3. Dass Aristoteles hiebei nicht alle Schwierigkeiten vermeidet, ist schon dort angedeutet worden; nur um so deutlicher zeigt

die Freiwilligkeit betrachtet er vielmehr als ein wesentliches Erforderniss jeder Handlung, die einer sittlichen Beurtheilung unterliegen soll[1]; und wenn | allerdings der Begriff der Willensthätigkeit durch diese Bestimmung noch nicht erschöpft ist (denn freiwillig nennt Aristoteles auch das Thun der Kinder und selbst der Thiere)[2], so ist doch ohne dieselbe keine Willensthätigkeit möglich: ist auch nicht alles freiwillige ein vorsätzliches, so ist doch alles vorsätzliche ein freiwilliges[3]; der | Vorsatz aber ist

es sich aber, wie viel ihm daran liegt, die Möglichkeit freier Handlungen zu retten.

1) Eth. III, 1, Anf.: *τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης* u. s. w. Eine ausführliche Untersuchung über das *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* findet sich hier c. 1—3 vgl. V, 10. 1135, a, 23 ff. Unfreiwillig ist nach dieser Darstellung dasjenige, was aus Zwang oder aus Unwissenheit gethan wird; nur ist in der ersteren Beziehung zwischen dem physischen Zwang, welcher eine unbedingte, und dem moralischen, welcher nur eine beziehungsweise Unfreiwilligkeit begründet, und in der andern zwischen dem Handeln ohne Bewusstsein (*ἀγνοοῦντα ποιεῖν*), welches auch ein freiwilliges sein kann (wie im Rausch oder Zorn), und dem Handeln aus Unwissenheit (*δι' ἄγνοιαν πράττειν*) zu unterscheiden; da es ferner bei jeder Handlung auf mancherlei ankommt (Arist. nennt 1111, a, 3, dem bekannten *Quis, quid, ubi* u. s. f. ziemlich entsprechend: *τίς καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ καὶ ἕνεκα τίνος*), so fragt es sich, auf welches von diesen Stücken die Unwissenheit sich bezieht: unfreiwillig wird die Handlung hauptsächlich dann, wenn der Irrthum die wesentlichen Punkte, ihren Zweck und ihren Gegenstand, betrifft; auch das endlich macht nach Aristoteles einen Unterschied, ob eine aus Unwissenheit begangene Handlung bereut wird, oder nicht: wer sie nicht bereut, der gibt ihr seine nachträgliche Zustimmung, sie lässt sich daher zwar nicht als freiwillig, aber auch nicht als unfreiwillig, d. h. als gegen seinen Willen erfolgt, betrachten (c. 2, Anf. und Schl. vgl. VII, 8. 1150, a, 21. c. 9, Anf.). Im Gegensatz hiezu ist nun (c. 3, Anf.) ein *ἑκούσιον* dasjenige, *οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις*, oder (1135, a, 23) *ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ ἕνεκα.* Vgl. Rhet. I, 10. 1368, b, 9: *ἑκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι.* Dagegen ist Ueberlegung zur Freiwilligkeit nicht erforderlich, Aristoteles bestreitet hier vielmehr die Vorstellung ausdrücklich, als ob Leidenschaft und Affekt die Freiwilligkeit aufheben.

2) Eth. III, 3. 4. 1111, a, 24. b, 8. Einen Willen im engeren Sinn kann man aber beiden, nach dem S. 587, 3 angeführten, nicht beilegen.

3) Eth. III, 4. 1111, b, 6: *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται,*

es, von welchem die sittliche Beschaffenheit zunächst abhängt [1]). So bezieht sich auch alle Ueberlegung auf dasjenige, dessen Verwirklichung in unserer eigenen Hand liegt [2]). Die inneren Vorgänge freilich, durch welche die freie Willensthätigkeit zu Stande kommt, genauer zu bestimmen, und die im Begriff der Willensfreiheit liegenden Schwierigkeiten gründlicher zu lösen, hat Aristoteles nicht versucht; wie denn die letzteren überhaupt erst von

οὐ ταὐτὸν δὲ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ. 1112, a, 14: *ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται [ἡ προαίρεσις], τὸ δ' ἑκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν.* (So auch Rhet. a. a. O.: *ὅσα μὲν οὖν ἑκόντες* [sc. *ποιοῦσιν*], *οὐ πάντα προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα.*) Arist. unterscheidet die *προαίρεσις* nun weiter von *ἐπιθυμία, θυμὸς, βούλησις* (was aber hier mehr den Wunsch, als den Willen bedeutet, da sich die *βούλησις* auch auf Unmögliches und auf solches soll richten können, was nicht in unserer Gewalt ist), *δόξα* (oder genauer: einer gewissen Art von *δόξα* z. B. der richtigen Vorstellung über das, was recht, was zu fürchten ist u. s. w., überhaupt über praktische Aufgaben); als ihr unterscheidendes Merkmal bezeichnet er die Ueberlegung (c. 5. 1113, a, 2: *βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτὸ, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν*), und definirt demnach das *προαιρετὸν* als *βουλευτὸν ὀρεκτὸν τῶν ἐφ' ἡμῖν*, die *προαίρεσις* als *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* (ebd. Z. 9 f.); *ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.* Dieselbe Bezeichnung wiederholt Eth. VI, 2. 1139, a, 23, vgl. V, 10. 1135, b, 10 (*προελόμενοι μὲν* [*πράττομεν*] *ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσα ἀπροβούλευτα*), wogegen der *ὄρεξις* im engeren Sinn, der blossen, vernunftlosen Begierde, De an. III, 11. 434, a, 12 vgl. Z. 5 f. das *βουλευτικὸν* abgesprochen wird.

1) *Τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν* (a. a. O. c. 4. 1112, a, 1).

2) *Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν*, a. a. O. c. 5. 1112, a, 30. Weiter zeigt Arist. hier (1112, b, 11 ff. VII, 9. 1151, a, 16), dass sich die Ueberlegung nicht auf die Zwecke, sondern auf die Mittel beziehe; nachdem wir uns einen Zweck gesetzt haben, untersuchen wir, ähnlich wie bei der mathematischen Analyse, unter welchen Bedingungen er sich erreichen lässt, fragen dann weiter, an was das Eintreten dieser Bedingungen geknüpft ist, und fahren in dieser Zergliederung der Aufgabe so lange fort, bis wir eine in unserer Hand liegende letzte Bedingung des gewünschten Erfolgs gefunden haben; mit der Erkenntniss dieser Bedingung schliesst unsere Ueberlegung, mit ihrer Verwirklichung hat unsere Thätigkeit zu beginnen. Vgl. Trendelenburg Histor. Beitr. II, 381 f. Walter Lehre v. d. prakt. Vern. 220 f.

den Stoikern deutlicher wahrgenommen werden, und in ihrem vollen Umfang erst der neueren Wissenschaft zum Bewusstsein gekommen sind.

Ehe wir es aber unternehmen, die Thätigkeiten, welche aus der freien Selbstbestimmung hervorgehen, an der Hand der aristotelischen Ethik zu untersuchen, müssen hier noch einige anthropologische Fragen erörtert werden, welche zwar auch bisher schon berührt wurden, welche sich aber doch jetzt erst vollständig übersehen lassen.

Wie Aristoteles in der Gesammtheit der lebenden Wesen eine stufenweise Entwicklung zu immer höherem Leben erkennt, so betrachtet er auch das Seelenleben des Menschen aus demselben Gesichtspunkt. Der Mensch vereinigt ja in sich alle Arten der Beseelung: zur ernährenden Seele kommt in ihm die empfindende und bewegende, und zu diesen beiden die vernünftige hinzu; sein | Vorstellen geht von der sinnlichen Empfindung zur Einbildung und Erinnerung, weiterhin zur Reflexion und auf der höchsten Stufe zur reinen Vernunftanschauung fort, sein Thun von der sinnlichen Begierde zum vernünftigen Wollen; er ist nicht blos der Wahrnehmung und Erfahrung, sondern auch der Kunst und der Wissenschaft fähig, er erhebt sich in seiner sittlichen Thätigkeit über die Begierde, wie in dieser über die pflanzenartigen Verrichtungen der Ernährung und der Fortpflanzung. So fasst denn auch Aristoteles selbst seine ganze Seelenlehre in dem Satze zusammen: die Seele sei in gewissem Sinn alles Wirkliche, sofern sie Sinnliches und Geistiges verknüpfend die Form des einen wie des andern in sich trägt[1]; was natürlich zunächst von der menschlichen Seele gelten muss. Aber wie wir bei Plato den Mangel gefunden haben, dass er seine drei Seelentheile nicht zur inneren Einheit zu verbinden weiss, ja dass er diese Aufgabe sich ohne Zweifel noch gar nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit gestellt hat[2], so ist das gleiche auch bei Aristoteles zu | vermissen. Schon das Verhältniss der empfindenden und ernährenden Seele könnte zu der Frage veranlassen, ob sich diese aus jener entwickle, oder ob

1) S. o. 192, 2.
2) I. Abth. S. 717 f.

beide gleichzeitig entstehen und gesondert neben einander bestehen, und wo in dem letzteren Fall der Zusammenhang zwischen ihnen, die Einheit des thierischen Lebens, zu suchen sei. Weit dringender jedoch wird dieses Bedenken hinsichtlich der Vernunft und ihres Verhältnisses zu den niederen Seelenkräften. Mögen wir nun den Anfang oder den Fortgang oder das Ende dieser Verbindung in's Auge fassen, überall zeigt sich ein ungelöster Dualismus, und nirgends erhalten wir eine genügende Antwort auf die Frage [1]), wo denn nun eigentlich der Einheitspunkt des persönlichen Lebens, die alle Seelentheile zusammenhaltende und beherrschende Kraft zu suchen sei [2]). Die Entstehung der Seele ist nach Aristoteles im allgemeinen an die des Leibes gebunden, dessen Entelechie sie ist: er widerspricht nicht allein der Annahme einer Präexistenz, sondern er erklärt auch ausdrücklich, dass der Keim der Seele im männlichen Samen enthalten sei, und mit ihm vom Erzeugenden in das Erzeugte übergehe [3]). Andererseits weiss er aber diese Erklärung auf den vernünftigen Theil der Seele nicht anzuwenden, da dieser eben etwas anderes ist, als die Lebenskraft des Leibes; wiewohl daher auch sein Keim im Samen sich fortpflanzen soll, wird doch zugleich behauptet [4]), er allein komme von aussen her in den Menschen [5]) und sei in sein körperliches Leben nicht verwickelt [6]). Aber wie ein immaterielles Princip, das mit dem Körper schlechter-

1) Welche Aristoteles allerdings Plato entgegenzuhalten nicht versäumt hat; s. o. 499, 5.

2) Auch Schell (die Einheit des Seelenlebens aus d. Principien d. arist. Phil. entwickelt. Freib. 1873) ist der Nachweis, dass die aristotelischen Bestimmungen sich durchaus mit einander vertragen, in keiner Weise gelungen. Von einer eingehenderen Prüfung dieses Versuchs werde ich ohne Nachtheil für die folgende Untersuchung absehen können.

3) S. S. 487, 4. 483, 4. 525, 4. 528, 2. 529, 2. 569, 1.

4) S. o. 569, 1. 570, 1.

5) Er soll nämlich in den mütterlichen Leib zwar in dem Samen gelangen, in diesen aber *θύραθεν*, wie diess aus den S. 573, 3 vgl. 569, 1. 483, 4 angeführten Stellen gen. an. II, 3. 736, b, 15 ff. klar hervorgeht.

6) *Χωριστὸς* (gen. an. II, 3. 737, a, 9. De an. III, 5. s. o. 569, 1. 571, 2), was hier so wenig, als etwa in der Darstellung der platonischen Ideenlehre (vgl. 1. Abth. 556, 5), blos trennbar, sondern getrennt bedeutet, wie ja auch 736, b, 28 dafür steht: *οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*

dings nichts zu thun hat und kein körperliches Organ besitzt, dem Samen einwohnen und sich in ihm fortpflanzen soll, lässt sich nicht absehen [1]; davon nicht zu reden, dass uns nicht das geringste darüber gesagt wird, in welchem Zeitpunkt und auf welche Art es in denselben eintritt. Und dieser Schwierigkeit lässt sich auch nicht durch die Annahme begegnen, dass der Geist unmittelbar von der Gottheit ausgehe [2]; möchte man sich nun diese seine Entstehung als einen nach natürlichen Gesetzen mit Nothwendigkeit erfolgenden Vorgang, oder möchte man sie sich durch einen schöpferischen Akt des göttlichen Willens bewirkt denken [3]. Für die erstere, mehr oder weniger emanatistische Vorstellung fehlte es nicht blos an jeder Begründung in dem aristotelischen System, sondern sie wäre auch mit der Unveränderlichkeit und Ausserweltlichkeit seines Gottes unvereinbar [4]. Die Annahme einer Schöpfung des menschlichen Geistes durch die Gottheit widerstreitet der von Aristoteles so entschieden ausgesprochenen Behauptung [5], dass diese nicht handelnd,

1) An eine räumliche Einwohnung ist ja bei dem Unkörperlichen nicht zu denken, und dasjenige Verhältniss, worin die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe sonst bestehen soll (S. 481, 1. 487, 1. 4), das der werkthätigen Kraft zu ihrem Werkzeug, ist dadurch, dass der Nus kein solches hat, gleichfalls ausgeschlossen. Vgl. S. 568, 1. 573, 4.

2) Brandis Gr.-röm. Phil. II, b, 1178.

3) Die letztere Ansicht, die des sog. Creatianismus, pflegten nicht blos die mittelalterlichen Aristoteliker selbstverständlich bei dem Philosophen zu finden, sondern auch Brentano Psychol. d. Ar. 195 ff. erklärt sich für sie, und Hertling Mat. und Form 170 (behutsamer L. Schneider Unsterblichkeitslehre d. Arist. 54 f.) ist geneigt, ihm beizutreten. Nach Brent. wird „durch einen unmittelbaren Akt Gottes der geistige Theil aus nichts gewirkt und zugleich dem leiblichen seine Bestimmtheit als menschlicher Leib gegeben“ (S. 199), der Nus wird in dem Augenblick, in welchem der Fötus in seiner natürlichen Entwicklung die letzte Disposition zur Aufnahme einer menschlichen Seele erreicht (wofür nach S. 593, 5 jedenfalls ein dem Zeugungsakt vorangehender Zeitpunkt stehen müsste), von der Gottheit immateriell hervorgebracht (S. 203).

4) M. vgl. hierüber auch S. 381 ff. Noch weniger kann der absolut unkörperliche Geist natürlich mit Grote (Arist. II, 220. 230) für einen Ausfluss aus dem Aether, dem θεῖον σῶμα, gehalten werden.

5) Worüber S. 368 f.

durch Willensakte, in die Welt eingreife [1]). Aber Aristoteles sagt ja auch so bestimmt, wie möglich, dass der Geist so wenig entstanden sei, als er vergehe, er legt ihm eine (wenn auch unpersönliche) Präexistenz bei [2]); wie könnte er da auch nur die Frage aufwerfen, von wem und in welcher Art er bei der Bildung des Leibes hervorgebracht worden sei? Selbst über die Frage, welche für ihn allein in Betracht kommen kann, die Frage nach den Gründen, die den Geist bestimmen, sich mit einem menschlichen Leibe, und in jedem gegebenen Falle gerade mit diesem Leibe zu verbinden, und über die Art, wie diese Verbindung zu Stande kommt, enthalten seine Schriften nicht das geringste; mag er nun diese Frage sich selbst gar nicht vorgelegt, oder mag er sie für so unlösbar gehalten haben, dass er es vorzog, sie gar nicht zu berühren [3]). Ebensowenig sagt er uns, wie er sich die Entstehung der leidenden Vernunft denkt, deren Dasein mit dem des Leibes beginnen und enden soll [4]); und so nahe auch die Annahme liegt, er lasse dieselbe aus der Verbindung des thätigen Geistes mit den sinnlichen Vorstellungskräften hervorgehen, so wenig gibt er uns doch eine Andeutung darüber, welche bestimmtere Vorstellung wir uns von diesem Hergang machen sollen [5]).

1) Wie auch Biehl (Ueb. d. Begriff νοῦς b. Arist. Linz 1864. Gymn.-progr. S. 9) richtig bemerkt.

2) Vgl. was S. 569, 1. 573, 3. 574, 3 angeführt ist. Den klaren Wortlaut dieser Stellen durch so allgemeine, weder auf der aristotelischen Psychologie noch auf richtig erklärten Aussprüchen ihres Urhebers beruhende Gründe, wie sie Brentano S. 196 f. beibringt, zu beseitigen, geht natürlich nicht an.

3) Darauf deuten die Worte, auf welche Brentano 195 aufmerksam macht, gen. an. II, 3. 736, b, 5: *διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθόσον ἐνδέχεται.*

4) Vgl. S. 571, 2.

5) Schlottmann (Das Vergängliche und Unvergängliche in d. menschl. Seele nach Arist. Halle 1873. S. 46 f.) glaubt, die leidende Vernunft sei eine Ausstrahlung der thätigen bei ihrem Eintritt in den Leib. Aber dieser Annahme fehlt es an jedem Anhalt in den eigenen Aeusserungen und im System des Arist. Nach aristotelischen Grundsätzen kann der Nus, wie

Sehen wir weiter auf das Zusammensein der verschiedenen Seelenkräfte im Menschen, so ist schwer zu begreifen, wie Ein Wesen aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt sein kann, von welchen der eine leidentlichen Zuständen unterworfen, der andere des Leidens unfähig, jener an den Körper gebunden, dieser ohne ein körperliches Organ ist. Soll die Vernunft an dem Körperleben und der Veränderung der niederen Seelenkräfte, oder diese an der Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit der Vernunft theilnehmen? Für beide Annahmen könnte man aristotelische Aeusserungen anführen, aber keine von beiden lässt sich mit den sonstigen Voraussetzungen des Systems klar und widerspruchslos vereinigen. Einerseits werden in der „leidenden Vernunft“ 1) die Eigenschaften der sterblichen Seelentheile auf die Vernunft übertragen, andererseits läugnet Aristoteles von der Seele überhaupt, und nicht blos von der Vernunft, dass ihr Bewegung und Veränderung zukomme 2), wie ja | im allgemeinen

alles Unkörperliche und Unbewegte, zwar anderes sollicitiren, sich zu entwickeln, aber nicht anderes aus sich entwickeln.

1) S. o. S. 570 ff.

2) M. s. hierüber die Stellen, welche schon S. 482 angeführt wurden, De an. I, 3. 4. Aristoteles eröffnet diese Erörterung gleich c. 3, Anf. mit der Erklärung: es sei nicht allein unrichtig, dass das Wesen der Seele von der Art sei, um ein *ἑαυτὸ κινοῦν* sein zu können, *ἀλλ᾽ ἕν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν.* Von den Gründen, womit diess bewiesen wird, ist für unsern Philosophen schon der erste (406, a, 12) völlig durchschlagend: *τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς, ἀλλοιώσεως, φθίσεως, αὐξήσεως, ἢ μίαν τούτων κινοῖτ᾽ ἂν ἢ πλείους ἢ πάσας. εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, φύσει ἂν ὑπάρχοι κίνησις αὐτῇ. εἰ δὲ τοῦτο καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ. εἰ δ᾽ ἐστὶν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖν ἑαυτὴν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι ὑπάρχει.* Nachdem sodann die Unmöglichkeit einer Bewegung, und namentlich einer räumlichen Bewegung der Seele ausführlich dargethan ist, kommt Aristoteles c. 4. 408, a, 30 noch einmal auf unsere Frage zurück, und erklärt: dass die Seele selbst sich bewege, sei unmöglich; nur *κατὰ συμβεβηκὸς* könne sie bewegt werden und sich selbst bewegen, *οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστὶ, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ᾽ οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.* Es könnte zwar scheinen, dass sie sich bewege. *φαμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν θαῤῥεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαί τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθείη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι· τὸ δ᾽ οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθά-*

das Bewegende als solches, die stofflose Form, unbewegt sein soll[1]). Allein der Begriff der leidenden Vernunft ist nur eine Zusammendrängung der Widersprüche, um deren Lösung es sich eben hier handelt[2]); die Bewegungslosigkeit der unteren Seelentheile widerstreitet ausser anderen Aeusserungen[3]) auch dem, was so eben über ihren Unterschied von der Vernunft bemerkt wurde: denn wie können dieselben des Leidens fähig sein, wenn keine Bewegung und Veränderung in ihnen sein soll? jedes Leiden ist ja eine Veränderung[4]). Wo soll endlich in dieser Verbindung ungleichartiger Bestandtheile der eigentliche Schwerpunkt des Seelenlebens, die Persönlichkeit, liegen? In der Vernunft, scheint es, kann sie nicht liegen, denn diese ist das Allgemeine im Menschen, was dem Wechsel der persönlichen Lebenszustände nicht unterworfen ist; sie entsteht und vergeht nicht, sie ist ohne Leiden und Veränderung, sie kann nicht irren und nicht fehlen; das Gefühl der Liebe | und des Hasses, die Erinnerung, selbst die Verstandesthätigkeit[5]) kommt nicht ihr zu, sondern nur dem Menschen, welchem sie inwohnt[6]). In den

νειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ᾽ ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδὶ (sie ist eine von den Sinnen zur Seele gehende Bewegung), ἡ δ᾽ ἀνάμνησις ἀπ᾽ ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς. Mit Beziehung auf die höheren Seelenvermögen zeigt Phys. VII, 3. 246, b, 24 ff., dass weder die Tugenden und Fehler noch das Denken eine ἀλλοίωσις der Seele seien, wenn sie auch durch eine ἀλλοίωσις hervorgebracht werden. Vgl. S. 568, 1.

1) Vgl. S. 355, 2. 330, 5.

2) S. o. S. 576 f.

3) Wie namentlich der S. 582, 3 angeführten, nach welcher beim Begehren der begehrende Theil der Seele zugleich bewegt und bewegend, das ζῷον nur bewegt ist, und der S. 534, 1 mitgetheilten Beschreibung der Sinnesempfindung.

4) S. S. 418, 1. 2.

5) Die διάνοια in dem S. 579, 2. erörterten Sinn, das discursive Denken.

6) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 568, 1. 571, 2. 572, 3 und so eben 596, 2 angeführt wurde, De an. III, 10. 433, a, 26: νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός, namentlich aber De an. I, 4. 408, b, 24: καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν (s. o. 570, 1). τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου

niederen Seelenvermögen werden wir sie aber auch nicht suchen können, denn theils bestreitet Aristoteles, wie so eben gezeigt wurde, auch von ihnen, dass sie sich bewegen, er will als das eigentliche Subjekt der Gemüthsbewegungen und selbst des verständigen Denkens nicht die Seele, sondern den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen betrachtet wissen; theils behauptet er doch wieder, das eigentliche Wesen eines jeden sei seine Vernunft [1]), auf die er auch wirklich jede Art der Ueberzeugung, nicht blos das Denken, zurückführt [2]), und wenn er die Seele nicht als Subjekt der Gemüthsbewegungen gelten lässt, so soll es doch der Leib gleichfalls nicht sein [3]). Besondere Schwierigkeiten macht aber in dieser Beziehung die Willensthätigkeit. Der Vernunft als solcher wird sie nicht angehören können, denn diese, für sich genommen, verhält sich nur theoretisch, nicht praktisch; selbst das praktische Denken wird von Aristoteles bisweilen einem andern Seelentheil zugewiesen, als das theoretische [4]), die Bewegung und Handlung vollends kommt nur durch das Begehren zu Stande, welches seinerseits | von der Einbildungskraft angeregt wird [5]). Die Begierde hinwiederum

πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν.

1) Eth. X, 7. 1178, a, 2: δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο [der νοῦς] εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. IX, 4. 1166, a, 16. 22: τοῦ διανοητικοῦ χάριν ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ . . . δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα. c. 8. 1168, b, 28: der Tugendhafte könnte vorzugsweise φίλαυτος genannt werden, sofern er dem wesentlichsten (κυριώτατον) Theil seiner selbst alles zuliebe thut. ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος . . . καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος· καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα.

2) S. o. 566, 7.

3) Eth. X, 2. 1173, b, 10: wenn die Lust eine ἀναπλήρωσις wäre, müsste der Leib dasjenige sein, was Lust empfindet, was doch nicht der Fall ist.

4) Eth. VI, 2; s. o. 586, 2.

5) M. vgl. die schon S. 586 f. benützten Stellen Eth. VI, 2. 1139, a, 35: διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική. De an. III, 10. 433, a, 22: ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως. c. 9.

kann wohl eine Bewegung, aber keine vernünftige Bewegung hervorrufen [1]), wie ja sie auch den Thieren zukommt, der Wille dagegen nur dem Menschen [2]). Der Wille muss demnach eine aus Vernunft und Begierde zusammengesetzte Thätigkeit sein [3]). Aber in welchem von diesen beiden Theilen das eigentliche Wesen des Willens, die Kraft der freien Selbstbestimmung ihren Sitz hat, ist schwer zu sagen. Einestheils wird der Vernunft die Macht zugeschrieben, die Begierde zu beherrschen, sie wird geradezu als bewegende Kraft und näher als dasjenige bezeichnet, von welchem die Willensentschlüsse ausgehen [4]), die Unsittlich-

432, b, 26: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστιν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν νοεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν, ἡ δὲ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν . . . ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής. καὶ ὅλως ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης.

1) De an. III, 9, Schl., nach dem eben angeführten: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.

2) Vgl. S. 587, 3. 4. 590, 2. 3.

3) S. S. 587, 3. 4 und Eth. VI, 2. 1139, a, 33: διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστιν ἕξεως ἡ προαίρεσις. b, 4: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. Wenn gegen die obige Darstellung bemerkt wird, der Wille gehöre der ὄρεξις an, und diese werde von Arist. als ein eigener Seelentheil betrachtet (Schrader Arist. de volunt. doctr. 12), so kann ich diess nicht zugeben, denn Arist. selbst bezeichnet den Antheil der Vernunft am Wollen deutlich genug, die Vernunft aber ist von der thierischen Seele, der die ὄρεξις angehört, wesentlich verschieden.

4) Dass dem Nus die Herrschaft in der Seele von Natur zustehe, sagt Ar. oft. Er ist das κύριον in ihr (Eth. X, 7. IX, 8; s. o. 598, 1); er kann von keinem andern beherrscht werden (De an. I, 5. 410, a, 12: τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ), dagegen soll die Begierde ihm gehorchen (Polit. I, 5: ὁ δὲ νοῦς [ἄρχει] τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικὴν [ἀρχήν]. De an. III, 9, s. o. 598, 5: ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ. Eth. I, 13: das ὀρεκτικὸν nimmt an dem λόγος theil ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν, ebenso Polit. VII, 14, s. o. S. 588 m; der Logos hat aber doch nur in der Vernunft seinen Sitz), und eben darin, dass sie diess thut, besteht der Unterschied des ἐγκρατὴς

keit wird als eine Verderbniss der Vernunft [1]) behandelt. Anderntheils wird doch auch wieder geläugnet, dass sie für sich eine Bewegung hervorbringe, und | behauptet, dass sie fehlerlos sei [2]); haben aber die Fehler ihren Sitz nicht in ihr, so kann auch der Wille, dem das Recht- und Unrechtthun angehört, nicht in ihr seinen Sitz haben. Wo er ihn aber dann haben soll, lässt sich nicht einsehen. Aristoteles wird hier offenbar von entgegengesetzten Rücksichten hin- und hergezogen, zwischen denen es ihm nicht gelingt, eine feste Stellung einzunehmen. Seine hohe Vorstellung von dem Geistigen in uns verbietet ihm, die Vernunft in das Körperleben zu verwickeln, Irrthum und Unsittlichkeit auf sie zurückzuführen, während andererseits doch nur der Vernunft die Herrschaft in der Seele übertragen werden kann. Aber das eine lässt sich von dem andern nicht trennen: indem Aristoteles nur das Gute in unserem Thun von der Vernunft herleitet, alles verfehlte dagegen, jede auf das Getheilte und Körperliche sich beziehende Thätigkeit, allen Wechsel der Lebenszustände auf die niederen Seelenkräfte beschränkt, fällt ihm das menschliche Wesen in zwei Theile auseinander, zwischen denen das lebendige Band sich nicht zeigen will [3]). Aehn-

vom ἀκρατής (De an. III, 9, s. S. 598, 1. 599, 1). Wir werden daher auch Eth. III, 5. 1113, a, 5 (*παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν* [sc. *τῆς πράξεως*, wenn er sich überzeugt, dass das Handeln nur von ihm selbst abhänge] *καὶ αὑτοῦ* [Genet. part.] *εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον*) unter dem *ἡγούμενον* die Vernunft zu verstehen haben, nicht (wie Walter Lehre v. d. prakt. Vernunft 222 ff. vorzieht) „die harmonische Vereinigung der Vernunft und des Strebens", „den Menschen als Ganzes", welcher doch nicht als der beherrschende Theil des Menschen bezeichnet werden konnte.

1) Eth. VII, 7. 1150, a, 1 ff. c. 9. 1151, a, 17 f.

2) Vgl. über das erste S. 598, 5, über das andere De an. III, 10 (S. 597, 6) und oben S. 191. Eth. I, 13. 1102, b, 14: *τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ τοῦ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ* — so dass demnach beim Unenthaltsamen der Fehler nicht am vernünftigen Seelentheil liegt; ebd. IX, 8. 1169, a, 17: *πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ*, wo die Tugend gleichfalls im Gehorsam der übrigen Seelentheile gegen den Nus besteht, während dieser immer das Rechte wählt.

3) Diess bliebe auch, wenn man mit Brandis (III, a, 105 f. II, b, 1042 f.) annehmen wollte, die Freiheit bestehe nach Aristoteles „in dem

liche Schwierigkeiten würden sich | übrigens auch in Betreff des Selbstbewusstseins herausstellen, wenn sich Aristoteles über dasselbe etwas eingehender geäussert hätte. Gerade das aber, dass er diess nicht gethan hat, dass er nirgends die Frage aufwirft, wie wir dazu kommen, im Wechsel der Lebenszustände und Lebensthätigkeiten das Ich als Beharrendes festzuhalten [1]),

Vermögen des Geistes, aus sich und durch sich selber nach Massgabe seiner ursprünglichen Anlage sich zu entwickeln.“ Denn welchem Theil der Seele sollte diese Entwicklung angehören? Die thätige Vernunft kann sich überhaupt nicht entwickeln, denn sie ist unveränderlich; die begehrende und empfindende Seele kann sich nicht mit Freiheit aus sich selbst entwickeln, denn sie wird von anderem bestimmt, freie Thätigkeit ist nur, wo Vernunft ist. Die leidende Vernunft endlich, an welche man allein noch denken könnte, ist mit der gleichen Unbestimmtheit und dem gleichen Widerspruch behaftet, wie der Wille: man kann für sie gleichfalls zwischen Sinnlichkeit und Vernunft keinen festen Ort finden. Aber jene Bestimmung über die Freiheit scheint mir überhaupt eher Leibniz anzugehören, als Aristoteles, und Brandis scheint mir die aristotelische Lehre im vorliegenden, wie in dem S. 381 f. besprochenen Falle, der unseres deutschen Philosophen zu nahe zu rücken. Der Hauptbeweis für seine Auffassung liegt in der Bemerkung: wenn die Selbstbestimmung in dem Herrschenden in uns, mithin zuletzt im Geist wurzle, und wenn der Geist die eigentliche Wesenheit des Menschen sei, so dürfe man wohl folgern, dass er bestimmt sein musste, durch freie Selbstbestimmung nach dem Masse seiner ursprünglichen Bestimmtheit als individueller Wesenheit sich zu entwickeln. Allein der Geist oder die Vernunft bildet bei Aristoteles nur die eine Seite des Willens, ebenso unentbehrlich ist aber für diesen die Beziehung des Geistes auf die Sinnlichkeit, der Wille ist nicht reine Vernunft, sondern vernünftiges Begehren; wäre dem aber nicht so, wäre er ausschliesslich Sache des Nus, so könnte man nur schliessen, dass er so wenig einer Entwicklung als eines Irrthums fähig sei. Denn seiner ausgesprochenen Ansicht nach fällt alle Veränderung und Entwicklung auf die Seite der Sinnlichkeit, ja strenggenommen auf die des Leibes. Wo dann aber die Willensfreiheit ihren Sitz haben soll, lässt sich schwer sagen.

1) Er bemerkt wohl, dass wir uns aller unserer Thätigkeiten als solcher, und ebendamit auch unseres Seins bewusst seien (Eth. IX, 9. 1070, a, 29: *ὁ δ᾽ ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανοίμεθ᾽ ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν. τὸ δ᾽ ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν· τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν*); dieses Bewusstsein denkt er sich aber unmittelbar mit der betreffenden Thätigkeit gegeben: bei der Wahrnehmung hat es seinen Sitz im Gemeinsinn; (s. S. 544, 3) wie die Identität des Selbstbewusstseins

zeigt am besten, wie unvollständig er sich noch der Aufgabe bewusst ist, die Einheit des persönlichen Lebens zu erklären.

Ist nun die Vernunft von aussen her in den Menschen gekommen, und ist ihre Verbindung mit den übrigen Seelenkräften und dem Leibe immer nur eine äusserliche geblieben, so lässt es sich nicht anders erwarten, als dass diese Verbindung, wie sie in der Zeit entstanden ist, so auch mit der Zeit sich wieder lösen werde [1]). Es gilt in dieser Beziehung von Aristoteles das gleiche, wie von Plato. Auch er hat einen sterblichen und einen unsterblichen Seelentheil; beide haben sich beim Beginn des irdischen Lebens | vereinigt, beide werden sich am Ende desselben wieder trennen. Und auch in der weiteren Ausführung dieses Gedankens hatte sich Aristoteles früher ganz an Plato angeschlossen. In Schriften aus seinen jüngeren Jahren wiederholte er die platonischen Lehren über das vorweltliche Dasein der Seele, ihre Einkerkerung in den Körper, ihre Rückkehr zu einem höheren Dasein [2]); er nahm mithin eine Fortdauer der | Einzelpersönlichkeit und des persönlichen Selbstbewusstseins nach dem Tod an, wenn er auch die Frage, inwiefern diess unter platonischen Voraussetzungen möglich sei [3]), ohne Zweifel so wenig, wie Plato, näher untersuchte. Mit der selbständigen Ausbildung seines Systems musste ihm aber an diesen Annahmen vieles zweifelhaft werden. Nachdem er die Beziehung von Leib und Seele als eine wesentliche, die Seele als Entelechie ihres Leibes begriffen hatte, nachdem er sich überzeugt hatte, dass jede Seele ihr eigenthümliches Organ brauche und keine ohne ein solches wirksam sein könne, musste ihm nicht allein die Seelenwanderung als eine Fabel erscheinen, sondern auch die Vorstellungen über Präexistenz und Unsterblichkeit liessen

in den verschiedenen Thätigkeiten zu erklären ist, welche er sogar auf verschiedene Seelentheile zurückführt, hat er nicht untersucht.

1) Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles bespricht Schrader Jahrb. f. Philologie Bd. 81 und 82 (1860) H. 2. S. 89—104. Leonh. Schneider Unsterblichkeitslehre d. Ar. (Passau 1867) S. 100 ff.

2) Die Nachweisungen hierüber wurden schon S. 59, 1 gegeben. Vgl. Bernays Dial. d. Arist. 21 ff. 143 ff.

3) Worüber 1. Abth. S. 717 f. z. vgl.

sich in der platonischen Form nicht mehr festhalten [1]). So weit die Seele in ihrem Dasein und Wirken an den Körper gebunden ist, muss sie mit ihm entstehen und untergehen; nur der körperfreie Geist kann das leibliche Leben überdauern und ihm vorangehen. Diesen haben wir aber nach Aristoteles allein in der Vernunft, und zwar in der von den niederen Seelenthätigkeiten nicht berührten Vernunft, dem thätigen Nus, zu suchen. Weder die empfindende noch die ernährende Seele kann ohne den Leib sein: sie entsteht in und mit ihm, und sie kann so wenig ohne ihn gedacht werden, als das Gehen ohne Füsse [2]). Auch die leidende Vernunft ist vergänglich, wie alles, was dem Leiden und der Veränderung unterworfen ist; die thätige allein ist ewig und unvergänglich, sie allein nicht blos trennbar, sondern ihrem Wesen nach schlechthin getrennt vom Körper [3]). Was ist nun aber die thätige Vernunft, | welche den Tod allein überlebt? Sie ist nicht das Individuelle, sondern nur das Allgemeine im Menschen, alle persönlichen Lebensthätigkeiten dagegen werden theils den niederen Seelenkräften, theils dem Ganzen, aus Seele und Leib zusammengesetzten, zugewiesen, welches mit dem Tode zu sein aufhört. Denken wir uns die Vernunft vom Leibe getrennt, so ist in ihr weder Liebe noch Hass, weder Erinnerung noch verständiges Denken [4]); das gleiche

1) Vgl. S. 487.

2) S. o. 483, 3. 569, 1.

3) S. o. 571, 2. 593, 6 und Metaph. XII, 3. 1070, a, 24: *εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει* (ob von einer zusammengesetzten Substanz nach der Trennung ihrer Bestandtheile etwas übrig bleibt) *σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.*

4) M. s. hierüber die S. 597, 6. 571, 2. 574, 3. 4 angeführten Stellen De an. I, 4. 408, a, 24 ff. III, 5. 430, a, 22. In der ersten von diesen Stellen wird ausdrücklich das *διανοεῖσθαι, φιλεῖν, μισεῖν, μνημονεύειν* dem Nus abgesprochen und nur dem vernunftbegabten Wesen als solchem zugeschrieben, mit dem Beisatz: *διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ. οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν.* In Betreff der zweiten ist schon S. 574, 3 bemerkt worden, dass die Worte *οὐ μνημονεύομεν δὲ* sich zwar zunächst auf das Fehlen einer Erinnerung an das ausserzeitliche, dem Zeitleben vorangehende Dasein des Nus beziehen, dass aber das gleiche, wie vom jetzigen Leben im Verhältniss zum früheren, auch von dem künftigen im Verhältniss zu dem jetzigen gelten muss. Da die

gilt selbstverständlich von allen Affekten und von den Gefühlen der Lust und Unlust, da diese sammt und sonders der empfindenden Seele angehören; und da auch der Wille nur durch die Verbindung der Vernunft mit der Begierde zu Stande kommt. wird auch er mit dem Untergang der niederen Seelentheile erlöschen müssen [1]). Der Geist oder die Denkkraft soll allerdings im Tode nicht untergehen, und da diese nur an der Denkthätigkeit ihr Dasein hat, muss auch die letztere von demselben nicht berührt werden, wie sie ja auch unter der Altersschwäche nicht leiden soll [2]); aber wie wir uns diese Fortdauer des Denkens nach seiner Trennung vom Leibe und von den niederen Seelenkräften denken sollen, darüber gibt uns der Philosoph auch nicht die geringste Auskunft. Selbst das Denken ist ja ohne die Phantasiebilder nicht möglich [3]), von denen nach dem Untergang der empfindenden Seele nicht mehr die Rede sein kann; | und wenn der Leib, welchen die Seele als Einzelseele voraussetzt [4]), wenn die Wahrnehmung, die Einbildung, die Erinnerung, die Reflexion, wenn die Gefühle der Lust und Unlust, die Gemüthsbewegungen, die Begierde und der Wille, wenn das ganze aus Seele und Leib bestehende Wesen als dieses Ganze aufgehört hat zu sein, so lässt sich schlechterdings nicht absehen, wo der Geist, dieses einzige übrigbleibende, noch seinen Ort haben, wie hier noch von einem persönlichen Leben die Rede sein könnte [5]). Ja auch Aristoteles selbst scheint ein solches

Erinnerung (nach S. 545 f.) der empfindenden Seele angehört und an die leiblichen Organe geknüpft ist, da ohne die leidende Vernunft, die im Tode untergeht, kein individuelles Denken möglich ist (S. 574, 4), so versteht es sich von selbst, dass beide den Tod nicht überdauern. SCHLOTTMANN's Erklärung (S. 50 der S. 595, 5 genannten Abhandlung), wonach die Worte οὐ μνημονεύομεν u. s. f. die fortwährende Denkthätigkeit des νοῦς ποιητικὸς im gegenwärtigen Leben als eine unbewusste bezeichnen sollen, verträgt sich weder mit dem Zusammenhang, in dem sie stehen, noch mit der gerade im aristotelischen Sprachgebrauch vollkommen feststehenden Bedeutung von μνημονεύειν.

1) Vgl. S. 582, 1. 2. 583, 2. 598 f.

2) S. o. 570, 1.

3) S. o. 581, 2.

4) Vgl. S. 340 f.

5) Und auf diese Frage zu antworten hat auch BRENTANO Psychol.

nicht anzunehmen, wenn er die Vorstellung, als ob die Gestorbenen glücklich sein könnten, ausdrücklich abwehrt, und ihren Zustand mit dem der Empfindungslosigkeit vergleicht [1]). Dass

d. Arist. 128 f. nicht versucht; wiewohl vielmehr die Seele nach der Trennung vom Leibe etwas individuelles bleiben soll, räumt er doch ein, sie werde dann freilich „keine complete Substanz" mehr sein, und das gleiche wiederholt er S. 196 f. Wie aber der Mensch noch die gleiche Person sein kann, wenn er die „vollendete Substanz", welche er im gegenwärtigen Leben ist, zu sein aufgehört hat, lässt sich nicht einsehen; davon nicht zu reden, dass der widersprechende Begriff einer unvollständigen Substanz im aristotelischen System keinen Raum hat.

1) Auf Eth. III, 4. 1111, b, 22 (*βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας*) kann man sich hiefür allerdings nicht berufen, denn unter der *ἀθανασία* haben wir hier nicht die Unsterblichkeit nach dem Tode, sondern die Freiheit vom Tode, das Nichtsterben zu verstehen. Ebenso handelt es sich ebd. c. 11. 1115, a, 26 nur um die gewöhnliche Meinung. Dagegen ist Eth. I, 11 für unsere Frage von Bedeutung. Arist. fragt hier, ob ein Gestorbener glücklich sein könne, und antwortet darauf (1100, a, 13): *ἢ τοῦτό γε παντελῶς ἄτοπον ἄλλως τε καὶ τοῖς λέγουσιν ἡμῖν ἐνέργειάν τινα τὴν εὐδαιμονίαν; εἰ δὲ μὴ λέγομεν τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα μηδὲ Σόλων τοῦτο βούλεται* u. s. w., worin doch unstreitig liegt, dass die Gestorbenen keiner Thätigkeit fähig seien. In der Folge wendet er dann allerdings ein: *δοκεῖ γὰρ εἶναί τι τῷ τεθνεῶτι καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν, εἴπερ καὶ τῷ ζῶντι μὴ αἰσθανομένῳ δέ*, und S. 1101, b, 1 sagt er: *ἔοικε γὰρ ἐκ τούτων, εἰ καὶ διϊκνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὁτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τοὐναντίον, ἀφαυρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μὴ, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαίμονας τοὺς μὴ ὄντας* (die, welche es nicht sind) *μηδὲ τοὺς ὄντας ἀφαιρεῖσθαι τὸ μακάριον.* Indessen kann seine Meinung hiebei nicht die sein, dass die Gestorbenen ein Gefühl der Seligkeit oder Unseligkeit haben, welches durch das Wohlergehen oder Unglück ihrer Nachkommen (denn davon ist die Rede) vermehrt werde; — diess wird ja auch hier ausdrücklich ausgeschlossen, und mit der sonstigen Lehre des Philosophen wäre es unvereinbar; — sondern es handelt sich um die ästhetische Würdigung des menschlichen Lebens, um die Frage', inwiefern das Bild der Glückseligkeit, welches das Leben eines Menschen darbietet, durch den Schatten oder das Licht verändert wird, die von den Schicksalen seiner Nachkommen aus darauf fallen, ähnlich wie (1100, a, 20) von der Ehre oder Beschimpfung aus, die ihm selbst nach seinem Tode widerfährt. Wie wenig Aristoteles an ein wirkliches persönliches Fortleben nach dem Tode gedacht hat, sieht man auch aus Eth. IX, 8. 1169, a, 18. Der Tugendhafte, sagt er hier, werde für Freunde und Vaterland vieles thun, *κἂν δέῃ ὑπεραποθνήσκειν . . . ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἕλοιτ' ἂν ἢ πολὺν ἠρέμα, καὶ βιῶσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη*

er eine persönliche und individuelle Fortdauer | gelehrt habe[1], lässt sich unter diesen Umständen nicht sagen; gelehrt hat er vielmehr nur die Fortdauer des denkenden Geistes, alle Bedingungen des persönlichen Daseins dagegen hat er ihm hiebei entzogen, und inwiefern dieser Geist noch als der eines einzelnen Menschen betrachtet werden kann, was die körperfreie Vernunft allerdings trotz ihrer Ewigkeit und Leidenslosigkeit doch wieder sein soll[2], darüber hat er sich nicht ausgesprochen, ja er hat die Frage, allem Anschein nach, gar nicht aufgeworfen. Es wiederholt sich auch hier jener Mangel, welcher sich von der platonischen Schule her durch die ganze Anthropologie des Aristoteles hindurchzieht. So wenig uns seine Metaphysik einen klaren und widerspruchslosen Aufschluss über die Individualität gab, ebensowenig gibt uns seine Psychologie einen solchen über die Persönlichkeit. Wie es dort unentschieden blieb, ob der Grund des Einzeldaseins in der Form oder im Stoff liege, so bleibt es hier im Dunkeln, ob die Persönlichkeit in den höheren oder den niederen Seelenkräften, in dem unsterblichen oder dem sterblichen Theil unserer Natur liegt; und das Richtige ist nur, dass uns bei jeder von beiden Annahmen Schwierigkeiten in den Weg treten, zu deren Beseitigung der Philosoph nichts gethan, und die er daher ohne Zweifel gar nicht bemerkt hat. Die Vernunft, als solche, der reine Geist, scheint es, kann nicht der Sitz der Persönlichkeit sein, denn sie ist das ewige, allgemeine und unveränderliche im Menschen; sie wird von dem Wechsel des Zeitlebens, von Tod und Geburt nicht berührt; sie lebt unwandelbar in sich selbst, ohne äussere Eindrücke zu empfangen oder in ihrer Thätigkeit aus sich herauszutreten. Auf die Seite der

τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς δ' ὑπεραποθνήσκουσι τοῦτ' ἴσως συμβαίνει· αἱροῦνται γὰρ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς. Plato hätte es in diesem Fall sicherlich nicht unterlassen, neben dem unmittelbaren Werth der schönen Handlung auch auf die jenseitige Vergeltung zu verweisen; bei Aristoteles findet sich von dieser nirgends eine Spur. Das gleiche gilt von Eth. III, 12. 1117, b, 10: *ὅσῳ ἂν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχῃ πᾶσαν καὶ εὐδαιμονέστερος ᾖ, μᾶλλον ἐπὶ τῷ θανάτῳ λυπηθήσεται· τῷ τοιούτῳ γὰρ μάλιστα ζῆν ἄξιον, καὶ οὗτος μεγίστων ἀγαθῶν ἀποστερεῖται εἰδώς.*

1) Schrader a. a. O. 101 f.

2) S. o. 573, 1.

Sinnlichkeit fällt dagegen alle Mannigfaltigkeit und alle Bewegung, alle Wechselwirkung zwischen der Welt und dem Menschen, alle | Veränderung und Entwicklung, mit Einem Wort alle Lebendigkeit und Bestimmtheit des persönlichen Daseins. Und doch kann die Persönlichkeit eines vernünftigen Wesens und seine freie Selbstbestimmung nicht in seiner sinnlichen Natur liegen. Wo sie aber dann liege, darnach fragen wir vergebens: wie die Vernunft von aussen her zu der sinnlichen Seele hinzutritt und beim Tode sich wieder von ihr abtrennt, so fehlt es beiden auch während des Lebens an der inneren Einheit, und was der Philosoph über die leidende Vernunft und den Willen sagt, ist in seiner unsicheren Haltung nicht geeignet, zwischen den ungleichartigen Theilen des menschlichen Wesens die wissenschaftliche Vermittlung zu bilden.

12. Die praktische Philosophie. A. Die Ethik.

Wenn die bisher besprochenen Untersuchungen in der Erkenntniss des Wirklichen als solcher ihr Ziel fanden, so ist es bei anderen in letzter Beziehung auf eine Thätigkeit abgesehen, welcher das Wissen als Hülfsmittel dienen soll; und diese Thätigkeit besteht entweder in einem Hervorbringen oder in einem Handeln [1]). Die wissenschaftlichen Untersuchungen der letzteren Art fasst Aristoteles unter dem Namen der Politik zusammen [2]), unterscheidet jedoch zugleich die eigentliche Staatslehre von der Ethik [3]), welche | jener naturgemäss vorangeht. Indem wir uns

1) S. o. S. 177, 3 und über das Verfahren dieser Wissenschaft 166, 2. Dass es sich aber auch bei ihr keineswegs blos um den praktischen Nutzen handelt, erhellt u. a. aus Polit. III, 8, Anf.: *δεῖ δὲ μικρῷ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν τίς ἑκάστη τούτων τῶν πολιτειῶν ἐστίν· καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῷ δὲ περὶ ἑκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾷν μηδέ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν.* Ist es also auch der praktischen Philosophie als praktischer um's Handeln zu thun, so hat sie doch zugleich als Philosophie das rein wissenschaftliche Interesse des Erkennens.

2) S. o. S. 182. Auch *ἡ περὶ τἀνθρώπινα φιλοσοφία* (Eth. X, 10. 1181, b, 15) wird die praktische Philosophie genannt.

3) Wenn über das Verhältniss dieser beiden S. 182, in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Annahme, gesagt wurde, die Ethik handle von

der letztern zuwenden, fragen wir zuerst, wie das Ziel aller menschlichen Thätigkeit von Aristoteles bestimmt wird; wir lassen uns sodann die Natur der sittlichen Thätigkeit von ihm darstellen und die einzelnen Tugenden vorführen; um hieran end-

der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen, die Politik vom Staat, so kann ich diess auch nach dem, was NICKES De polit. Arist. libr. S. 5 f. und BRANDIS S. 1335 bemerken, nicht für unrichtig halten. Arist. unterscheidet allerdings Eth. X, 10 die zwei Theile der „Politik" so, dass der zweite die Mittel anzugeben habe, durch welche das in dem ersten gewonnene Wissen von der Tugend in's Leben eingeführt werde, und er begründet die Nothwendigkeit dieser weiteren Untersuchung damit, dass die Reden (oder das Wissen, λόγοι) allein nicht ausreichen, um die Menschen tugendhaft zu machen; so dass sich demnach die Ethik und die Politik wie der reine und der angewandte Theil Einer und derselben Wissenschaft verhalten sollen. Sofern aber jene Mittel nach Arist. eben nur im Gemeinleben zu finden sind, während in der Darstellung der sittlichen Thätigkeiten als solcher, wie sie die Ethik gibt, auf dieses noch nicht näher eingegangen wurde, entspricht die obige Bestimmung doch dem sachlichen Verhältniss der beiden Werke, und auch Aristoteles unterscheidet Eth. VI, 8. 1141, b, 23 zwischen zweierlei praktischem Wissen, dem auf den Einzelnen und dem auf das Gemeinwesen bezüglichen. ἔστι δὲ, sagt er, καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς, und nachdem er die Theile der Politik (τῆς περὶ πόλιν, sc. ἐπιστήμης) unterschieden hat, fährt er fort: δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα. Die φρόνησις ist aber das auf's ethische Verhalten bezügliche Wissen, die Ethik nichts anderes, als die Darstellung der Grundsätze, welche die φρόνησις feststellt, wesshalb sie Eudemus (s. S. 181, 6) geradezu mit diesem Namen bezeichnet. — Dass die sog. grosse Ethik die Politik der Ethik unterordne (BRANDIS a. a. O.), ist nicht richtig: sie bezeichnet die letztere gleich an ihrem Anfang als ein μέρος τῆς πολιτικῆς mit dem Beisatz, das Ganze werde mit Recht nicht Ethik, sondern Politik genannt. — Wenn NICKES a. a. O. in der Ethik nur eine Untersuchung über das höchste Gut sehen will, so ist diese Bestimmung, wofern bei derselben nur an die Ausmittlung und Aufzählung der Bestandtheile des höchsten Guts gedacht wird, zu eng: die Ethik selbst fasst ihren Inhalt X, 10, Anf. unter den vier Titeln: vom höchsten Gut, den Tugenden, der Freundschaft und der Lust, zusammen, und so zeigt ja auch der Augenschein, dass sie nicht blos eine Beschreibung des höchsten Guts, sondern eine Darstellung der gesammten sittlichen Thätigkeit ist; sollen wir andererseits in die Erörterung über das höchste Gut die Einzeluntersuchung über alle Bedingungen und Bestandtheile desselben mit aufnehmen, so wäre jene Bestimmung zu weit: gerade sein wichtigster Bestandtheil, die theoretische Thätigkeit, wird in der Ethik nicht eingehender besprochen.

lich mit dem Philosophen die Untersuchung über die Freundschaft anzureihen, welche das Zwischenglied zwischen der Ethik und der Politik bildet [1]. |

1. Das Ziel aller menschlichen Thätigkeit [2]) ist das Gute, und näher dasjenige Gute, was sich durch diese Thätigkeit gewinnen lässt; denn nur mit ihm hat es die Ethik zu thun, die Idee des Guten dagegen, in dieser Allgemeinheit, geht sie nichts an [3]. Ihr letzter Zweck aber wird nur in dem höchsten

1) Ueber die dreifache Bearbeitung der aristotelischen Ethik wurde schon S. 101 f. gesprochen. Ich halte mich im folgenden an die allein ächte nikomachische Ethik, indem ich die Parallelstellen aus den beiden andern nur da angebe, wo sie eine bemerkenswerthe Erläuterung oder Abweichung enthalten.

2) M. vgl. hierüber Teichmüller, die Einheit der arist. Eudämonie (Bulletin de la Classe d. sci. hist. philol. et polit. de l'Académie de St. Petersbourg T. XVI, N. 20 ff. S. 305 ff.), welcher den Unterschied zwischen den Bestandtheilen und den äusseren Bedingungen der Glückseligkeit mit Recht hervorhebt.

3) Eth. I, 1, Anf.: *Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν, οὗ πάντ' ἐφίεται.* Dieses Gute wird aber schon hier (1094, a, 18) und c. 2. 1095, a, 16 als *πρακτὸν, πρακτὸν ἀγαθὸν* bezeichnet. Ausführlicher kommt dann Arist. c. 4 auf die platonische Idee des Guten (1. Abth. 591 ff.) zu sprechen; und nachdem er ihr mehrere andere Einwürfe entgegengehalten hat (s. o. S. 295), sagt er 1096, b, 30: diese Erörterung gehöre aber eigentlich einer anderen Wissenschaft an; *εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι καὶ* (was Rassow Forsch. üb. die nikom. Eth. 53 f. mit drei Handschriften für *τὸ* setzt) *κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτὸ, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.* Auch das sei nicht richtig, dass die Idee des Guten wenigstens als Urbild den leitenden Gesichtspunkt für die *κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν* an die Hand gebe. Dabei u. a.: *ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὑτοῦ τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθὸν* u. s. w., als ob die Philosophie des Sittlichen dem Handwerk zu dienen bestimmt wäre — was sie freilich auch bei Aristoteles (wie zu Teichmüller's Beruhigung, a. a. O. 315 f., hiemit ausdrücklich bemerkt sei) nicht ist, was sie aber eben sein müsste, wenn er das Recht haben sollte, Plato einen Einwurf entgegenzuhalten, den man ebensogut gegen seine eigenen Bestimmungen kehren könnte, denn für sein Handwerk wird der Weber oder der Zimmermann auch aus den aristotelischen Untersuchungen über die Glückseligkeit wohl keine grossen Vortheile ziehen können.

Gut, d. h. in dem liegen können, was nicht um eines anderen sondern schlechthin um seiner selbst willen angestrebt wird, und für sich allein genügt, um dem Leben den höchsten Werth zu verleihen [1]). Dass nun dieses | die Glückseligkeit ist, steht ausser Zweifel [2]); worin sie aber bestehe, ist streitig [3]): die einen geben

1) Eth. I, 1. 1094, a, 18: *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι᾽ αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι᾽ ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ᾽ εἰς ἄπειρον, ὥστ᾽ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν) δῆλον ὡς τοῦτ᾽ ἂν εἴη τἀγαθὸν* (das Gute schlechthin) *καὶ τὸ ἄριστον.* c. 5: für jede Thätigkeit ist das Gute das, *οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται*, das *τέλος. ὥστ᾽ εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ᾽ ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθὸν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα . . . τὸ δ᾽ ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται . . . τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ᾽ αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι᾽ ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο αἱρετὸν τῶν καὶ καθ᾽ αὑτὰ καὶ διὰ τοῦθ᾽ αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο.* Und nachher: *τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ . . . τὸ δ᾽ αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.* (Aehnlich Plato Phileb. 22, B.) X, 6. 1176, b, 3. 30. Vgl. I, 12, wo ausgeführt wird, dass die Glückseligkeit, eben als ein vollkommenes, nicht ein *ἐπαινετὸν*, sondern ein *τίμιον*, ein *κρεῖττον τῶν ἐπαινετῶν* sei.

2) Arist. setzt diess Eth. I, 2. 1095, a, 17. Rhet. I, 5, Anf. als allgemein anerkannt voraus; eingehender zeigt er es Eth. I, 5. 1097, a, 34 ff. vgl. X, 6. 1176, b, 3. 30 nach den vor. Anm. angegebenen Gesichtspunkten. Eth. I, 5 machen aber die Worte 1097, b, 16 ff. Schwierigkeit. *ἔτι δὲ*, heisst es hier, *πάντων αἱρετωτάτην* (sc. *τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι*) *μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον ἀεί.* Der zunächst liegende Sinn dieser Worte, dass die Glückseligkeit, ohne dass ein anderes hinzukäme, im höchsten Grad anzustreben sei und durch jedes zu ihr hinzukommende, wenn auch noch so kleine Gut, anwachse (Brandis S. 1344. Münscher Quaest. crit. in Eth. N. Marb. 1861. S. 9 ff.), gibt einen allzu schiefen Gedanken; denn wie könnte (fragt Teichmüller a. a. O. S. 312 mit Recht) das Vollendete noch anwachsen, die Glückseligkeit, welche alle Güter in sich schliesst, durch weitere Zusätze vermehrt werden? Kann doch auch nach Eth. X, 2. 1172, b, 32 nichts das Gute sein, *ὃ μετά τινος τῶν καθ᾽ αὑτὸ ἀγαθῶν αἱρετώτερον γίνεται.* Teichmüller will desshalb den Satz apagogisch fassen: die Glückseligkeit ist das begehrenswertheste, wenn sie nicht summirt wird; summirt aber (d. h. als Summe betrachtet) würde sie begehrenswerther sein mit dem kleinsten der Güter dazu; also darf sie nicht als eine Summe von einzelnen Gütern betrachtet werden. Aehnlich Thilo

dem Genuss, andere der praktischen Thätigkeit, eine dritte Klasse

Zeitschr. f. exacte Phil. II, 3, 284 f. und Laas (s. u). Allein im Zusammenhang der Stelle handelt es sich nicht darum, ob die Glückseligkeit eine Summe von Gütern, sondern ob sie das wünschenswertheste ist, oder nicht; und συναριθμούμενος heisst nicht: „als Summe betrachtet", συναριθμεῖν kann vielmehr hier nur dieselbe Bedeutung haben, wie in der (durch Top. III, 2. 117, a, 16 und Alexander z. d. St. erläuterten) verwandten Stelle Rhet. I, 7. 1363, b, 19. Polit. VI, 3. 1318, a, 35. Soph. el. 5. 167, a, 25. Eth. II, 3. 1105, b, 1; d. h. es bedeutet entweder „mitzählen" oder „zusammenzählen", von einem in der Einzahl stehenden Subjekt kann es aber selbstverständlich nur in dem ersteren Sinn ausgesagt werden, und so wird es ja an unserer Stelle auch schon durch das μονούμενον Z. 14 erklärt und M. Mor. I, 2. 1184, a, 15 ff. verstanden. Vgl. Rassow Beitr. z. Erkl. d. nik. Ethik (Weimar. 1862. Gymn. progr.) S. 5 ff., wo auch die Erklärungen von Laas (εὐδαιμονία Arist. Berl. 1858. 7 ff.), Münscher u. a. besprochen werden. Auch Rassow's Erklärung (S. 10: „dass man die Eudämonie nicht unter die Zahl der Güter mit aufrechne oder als ein Gut neben andern Gütern betrachte") weiss ich aber mit dem Wortlaut der Stelle nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Wenn vielmehr der Text in Ordnung ist, so müsste man erklären: „wir nehmen an, sie sei das wünschenswertheste von allem, sofern sie mit diesem verglichen wird, ohne selbst in den πάντα miteinbegriffen zu sein (sie sei wünschenswerther als alles ausser ihr selbst); wollte man sie freilich als ein Gut neben andern mit diesen zusammennehmen, so wäre sie, um ein noch so kleines anderweitiges Gut vermehrt, noch wünschenswerther, als ohne dasselbe." Aber was diese letztere Bemerkung hier sollte, lässt sich schwer sagen, da die Beweisführung für den Satz, dass die Eudämonie das vollendete Gut sei, durch dieses Zugeständniss an einen unaristotelischen Standpunkt nur geschwächt, nicht gefördert werden könnte. Es fragt sich daher, ob wir es hier nicht mit einem unaristotelischen Zusatz zu thun haben: mag nun das Ganze von συναριθμουμένην δὲ an bis αἱρετώτερον ἀεί, oder mögen nur die Worte: ὑπεροχὴ γὰρ — αἱρετώτ. ἀεί von einer späteren Hand beigefügt sein. In dem letzteren Fall könnte man nämlich in dem vorangehenden zu αἱρετωτέραν „πάντων" ergänzen und demnach erklären: „wir nehmen an, die Eudämonie sei wünschenswerther als alles, sofern sie selbst zu diesem allen nicht mitgerechnet wird; oder sofern man sie mit anderem zusammennimmt, so sei sie, mit dem kleinsten anderweitigen Gut verbunden, wünschenswerther als alles übrige." Der neuste Herausgeber und Erklärer der nikomachischen Ethik (Ramsauer z. d. St.) hat weder den inhaltlichen Schwierigkeiten unserer Stelle noch den Versuchen seiner Vorgänger zu ihrer Beseitigung irgend welche Beachtung geschenkt.

3) Hierüber Eth. I, 2. 1095, a, 20 ff. c. 9, Anf. Rhet. a. a. O. 1360, b, 14 ff., wo die Dinge, welche man gewöhnlich zur Glückseligkeit rechnet,

gibt dem wissenschaftlichen Leben den Vorzug [1]). Die erste von diesen Ansichten scheint nun unserem Philosophen kaum eine Widerlegung zu verdienen; denn | so wenig er läugnen will, dass die Lust ein Gut sei, so verächtlich erscheint ihm doch ein Leben, welches nur dem Genusse gewidmet wäre: das höchste Gut kann die Lust, wie er bemerkt, schon desshalb nicht sein, weil sie für sich allein nicht genügt, weil nicht jede Lust begehrenswerth ist, weil vieles ganz abgesehen von der Lust, welche daraus hervorgeht, seinen selbständigen Werth hat, weil Genuss und Unterhaltung eine blosse Erholung, blos um der Thätigkeit willen da sind, weil der sinnlichen Genüsse auch der Schlechteste fähig ist, dem wir keine Glückseligkeit zuschreiben können, ein wirkliches Gut dagegen nur das ist, was der Tugendhafte als solches anerkennt [2]). Ebensowenig wird die Ehre oder der Reichthum für das höchste Gut gelten können: jene haftet nicht sowohl an denen, welchen sie erwiesen wird, als an denen, die sie erweisen, und ihr Werth liegt wesentlich darin, dass sie das Bewusstsein der Trefflichkeit gibt, welche demnach mehr, als die Ehre selbst, werth ist [3]); der Reichthum ohnedem wird nicht um seiner selbst willen begehrt, so dass ihm mithin schon das erste Merkmal eines Gutes im höheren Sinn fehlt [4]). Die Glückseligkeit des Menschen wird vielmehr nur in seiner Thätigkeit [5]),

zunächst für den Gebrauch des Redners, ausführlich aufgezählt und besprochen werden.

1) Alle Ansichten über die Glückseligkeit, hatte Arist. schon Eth. I, 2. 1095, a, 28 gesagt, wolle er nicht untersuchen, sondern nur die verbreitetsten und scheinbarsten. Als solche nennt er nun diese drei, c. 3, Anf.: *τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονὴν, διὸ καὶ βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προὔχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός.*

2) Eth. I, 3. 1095, b, 19. X, 2. 1172, b, 26. 1173, b, 28 bis zum Schluss des Kap. c. 6. 1176, b, 12 — 1177, a, 9.

3) Eth. I, 3. 1095, b, 22 ff.

4) A. a. O. 1096, a, 5 vgl. Rhet. I, 5. 1361, a, 23.

5) Aristoteles kommt wiederholt darauf zu sprechen, dass die Glückseligkeit nicht in dem blossen Besitz gewisser Vorzüge, einer blossen *ἕξις* (über diesen Begriff S. 269, 2) oder *κτῆσις*, sondern in einer wirklichen Thätigkeit bestehe. So schon Eth. I, 3. 1095, b, 31. c. 6. 1098, a, 3; bestimmter c. 9. 1098, b, 31: *διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρή-*

und näher in derjenigen Thätigkeit bestehen können, welche ihm als Menschen eigenthümlich ist[1]). Aber was für eine Thätigkeit ist diess? Nicht die | allgemeine Lebensthätigkeit, welche selbst den Pflanzen, nicht die sinnliche Thätigkeit, welche auch den Thieren zukommt, sondern allein die Thätigkeit der Vernunft[2]). Die Vernunftthätigkeit nennen wir nun, sofern sie richtig vollzogen wird, Tugend. Die eigenthümliche Glückseligkeit des Menschen besteht demnach in der tugendhaften Thätigkeit, oder sofern es mehrere solche Thätigkeiten gibt, besteht sie in der höchsten und in sich vollendetsten derselben[3]). Diess ist aber

σει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ εὖ πράξει. Wie es in Olympia nicht genügt, stark und schön zu sein, um den Siegeskranz zu erhalten, sondern man muss darum kämpfen, so erlangt man auch im Leben das Gute und Schöne nur durch die That. Mit Beziehung auf diese Stellen X, 6. 1176, a, 33: εἴπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις [ἡ εὐδαιμονία]· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἂν ... καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα ... ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον. IX, 9. 1169, b, 29: ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τίς ἐστιν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι.

1) Eth. I, 6. 1097, b, 24: worin die Glückseligkeit bestehe, werden wir erfahren, εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ ... καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστὶν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ.

2) A. a. O. Z. 33 ff.

3) Eth. I, 6. 1098, a, 7: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου ... προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. X, 6. 1176, b, 2: die Thätigkeiten sind theils um eines andern theils um ihrer selbst willen von Werth; letzteres in dem Fall, wenn nichts weiter, ausser der Thätigkeit selbst, von ihnen erwartet wird. Nur eine Thätigkeit dieser letzteren Art kann (s. o.) die Glückseligkeit sein. τοιαῦτα δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις. τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν [sc. ἐστίν]. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι. In diesen jedoch kann die Glück-

die theoretische oder die reine Denkthätigkeit. Denn sie gehört dem edelsten Geistesvermögen an und richtet sich auf das Höchste; sie ist den geringsten Unterbrechungen ausgesetzt und gewährt den höchsten Genuss; sie ist am wenigsten abhängig von fremder Unterstützung und äusseren Hülfsmitteln; sie hat ihren Gegenstand und ihren Zweck in sich selbst und wird rein um ihrer selbst willen geschätzt; in ihr kommt der Mensch zur Ruhe, während er in der kriegerischen wie in der politischen Thätigkeit, und im praktischen Leben überhaupt, rastlos Zielen nachjagt, die ausser seiner Thätigkeit selbst liegen. Die Vernunft ist das Göttliche in uns, sie ist das wahre Wesen des Menschen: die reine Vernunftthätigkeit allein kann seiner Natur vollkommen entsprechen, sie allein ihm unbedingte Befriedigung gewähren und sein Dasein über die | Grenzen der Menschheit zur Göttlichkeit erheben [1]). Ihr zunächst steht die sittliche Thätig-

seligkeit nicht bestehen (s. o. 612, 2); sie besteht vielmehr (1177, a, 9) *ἐν ταῖς κατ᾽ ἀρετὴν ἐνεργείαις*, sie ist (I, 10. 1099, b, 26) *ψυχῆς ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν ποιά τις*, oder genauer (I, 13, Anf): *ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ᾽ ἀρετὴν τελείαν.*

1) Eth. X, 7, Anf.: *εἰ δ᾽ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ᾽ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ᾽ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, . . . εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ᾽ ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται.* Nachdem diess sodann in der oben angegebenen Weise ausgeführt ist, fährt A. 1177, b, 16 fort: *εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ᾽ ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι᾽ αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ᾽ αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα, ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου . . . ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ᾽ ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον* u. s. w. (s. S. 163 unt.). X, 8. 1178, b, 1: Zum Handeln bedarf man vieler Hülfsmittel, *τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ᾽ ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρός γε τὴν θεωρίαν· ᾗ δ᾽ ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατ᾽ ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται δ᾽ οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια καὶ*

keit, welche daher den zweiten wesentlichen Bestandtheil der Glückseligkeit ausmacht; sofern aber im Denken das Göttliche im Menschen sich bethätigt, kann es auch als ein | übermenschliches, die ethische Tugend dagegen als das eigenthümlich menschliche Gut bezeichnet werden [1]).

So gewiss aber diess die wesentlichen und unerlässlichen Bestandtheile der Glückseligkeit sind, so wenig will doch Aristoteles weitere Vorzüge von ihrem Begriff ausschliessen, welche theils aus der sittlichen und vernünftigen Thätigkeit hervorgehen,

ἐντεῦθεν ἂν φανείη. Die Götter gelten vorzugsweise für selig; aber welche Handlungen könnte man ihnen zuschreiben? Sollen sie kaufen und verkaufen, um ihre Gerechtigkeit, Gefahren bekämpfen, um ihre Tapferkeit, Geld verschenken, um ihre Freigebigkeit, schlechte Begierden überwinden, um ihre Selbstbeherrschung an den Tag zu legen? Schlafen, wie Endymion, werden sie auch nicht. *τῷ δὲ ζῶντι* u. s. w. (s. o. 366, 1) *τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν* [sc. *μᾶλλον ὑπάρχει*], *οὐ κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὐτὴ γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.* Metaph. XII, 7. 1072, b, 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Vgl. S. 367, 4. Nur scheinbar widerspricht diesen Aeusserungen Pol. VII, 2. 1324, a, 25. c. 3. 1325, b, 14 ff., denn hier wird nicht die theoretische Thätigkeit als solche mit der praktischen, sondern das Leben dessen, der ohne Gemeinschaft mit andern der Wissenschaft leben will, mit dem Leben im Staate verglichen, und wenn hiebei das praktische Leben für das vorzüglichere erklärt wird, so wird diese Bezeichnung im weiteren Sinne genommen, und die in sich befriedigte, auf nichts Aeusseres gerichtete theoretische Thätigkeit ausdrücklich als die vollkommenste *πρᾶξις* bezeichnet. Vgl. auch Pol. VII, 15. 1334, b, 14.

1) Eth. X, 7 (s. vor. Anm.). c. 8, Anf.: *δευτέρως δ'* [*εὐδαίμων*] *ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν* [*βίος*]*· αἱ γὰρ κατ' αὐτὴν ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί . . . συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ . . . συνηρτημέναι δ' αὗται* (die ethischen Tugenden) *καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί. καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία.* Ebd. 1178, b, 5 (s. vor. Anm.). Dass es sich aber hiebei nur um eine Verschiedenheit des Ausdrucks handelt, und dass man nicht mit Ritter (III, 327) sagen kann, bei der Bestimmung der menschlichen Glückseligkeit komme der theoretische Verstand nicht in Anschlag, die schwankende Darstellung des Arist. halte diess nur nicht überall fest, wird aus allem bisherigen erhellen.

theils aber auch unabhängig von ihr sind [1]). Einmal schon insofern, als die Glückseligkeit überhaupt eine gewisse Vollendung des Lebens voraussetzt. Ein Kind kann so wenig glückselig als tugendhaft sein, weil es noch keines sittlich vernünftigen Handelns fähig ist [2]). Eine blos vorübergehende Glückseligkeit kann ferner auch nicht genügen: Eine Schwalbe macht keinen Sommer [3]); und will man auch nicht mit Solon erst die Gestorbenen glückselig nennen, so wird man doch sagen müssen, dass wir jedenfalls die Glückseligkeit nur in einem zu einer gewissen Reife gekommenen Leben suchen dürfen: die Glückseligkeit ist die tugendhafte Thätigkeit der Seele in einem vollendeten Leben [4]). — Weiter aber bedarf der Mensch zur vollen Glückseligkeit auch gewisser äusserer Güter. Die Glückseligkeit selbst freilich ist etwas anderes, als das Glück [5]). Der wackere | Mann wird selbst Armuth, Krankheit und Unglück zu sittlich schönem Verhalten benützen; der wirklich Glückselige kann insofern niemals elend werden. Aber doch wird ihn andererseits niemand mehr glücklich preisen, wenn die Schicksale eines Priamus über ihn kommen [6]), und kann sich der Tugendhafte auch mit wenigen Glücksgütern begnügen [7]), so kann er sie doch in vielen

1) Denn dass diese Dinge, sofern sie vom Sittlichen unabhängig sind, den Namen von Vorzügen nicht verdienen, ist eine seltsame Einwendung von Teichmüller a. a. O. 337 f. Arist. selbst nennt sie doch oft genug Güter; was aber ein Gut ist, wird auch wohl ein Vorzug sein.

2) Eth. I, 10. 1100, a, 1.

3) Ebd. I, 6, Schl.

4) Ebd. I, 11. 1191, a, 14: *τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; ἢ προσθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτω καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον;* vgl. S. 605, 1. X, 7. 1177, b, 24; *ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.*

5) Polit. VII, 1. 1323, b, 26. Eth. VII, 14. 1153, b, 21.

6) Eth. I, 11. 1101, a, 6 (s. u. 621, 1) vgl. VII, 14. 1153, b, 17. Polit. VII, 13. 1332, a, 19.

7) Eth. X, 9. 1179, a, 1: *οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες καὶ ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά* — Privatleute, wird be-

Beziehungen nicht entbehren: ohne Reichthum, Macht und Einfluss lässt sich vieles nicht ausführen; edle Geburt, Schönheit und Freude von Kindern gehören zu einem vollkommenen Lebensglück; der Freundschaft bedarf der Glückliche noch mehr als der Unglückliche; die Gesundheit ist allen unschätzbar — es ist überhaupt zu einem durchaus befriedigten Dasein neben den Gütern der Seele auch noch eine gewisse Ausrüstung mit denen des Leibes und mit äusseren Vorzügen (*χορηγία*, *εὐετηρία*, *εὐημερία*) erforderlich[1]), und dass diese dem Tugendhaften von den Göttern von selbst bescheert werde, lässt sich nicht voraussetzen[2]). Die Gaben des Glücks sind daher an und für sich genommen wirklich ein Gut, wenn sie gleich für den Einzelnen oft ein Uebel werden[3]). |

Auch die Lust wird aber von Aristoteles mit zur Glückseligkeit gerechnet, und gegen die Vorwürfe, welche ihr Plato und Speusippus gemacht hatten[4]), in Schutz genommen[5]). Es

merkt, seien in der Regel die glücklichsten. Vgl. Polit. VII, 1. 1323, a, 38 ff.

1) M. s. Eth. I, 9. 1099, a, 31 ff. c. 3. 1096, a, 1. c. 11. 1101, a, 14. 22. VII, 14. 1153, b, 17. VIII, 1, Anf. IX, 9. 11 (Stellen, auf die ich später noch zurückkomme). X, 8. 1178, a, 23 ff. c. 9, Anf. Polit. VII, 1. 1323, a, 24. c. 13. 1331, b, 41, auch Rhet. I, 5. 1360, b, 18 ff.

2) Zwar sagt Aristoteles Eth. X, 9 g. E. c. 10, Anf., wer vernünftig lebe, sei auch den Göttern der liebste, da sie sich dessen erfreuen, was ihnen verwandt sei; wenn die Götter für die Menschen sorgen, werden sie sich eines solchen am meisten annehmen, und wenn irgend etwas ihr Geschenk sei, müsse es die Glückseligkeit sein. Wir wissen jedoch bereits, dass eine specielle Vorsehung in seinem System keinen Raum findet; jene Fürsorge der Götter muss daher, wenn wir diesen Ausdruck aus der populären in die wissenschaftliche Sprache übertragen, mit der natürlichen Wirkung des vernünftigen Lebens zusammenfallen, was aber die äusseren Güter betrifft, so behandelt er sie folgerichtig anderwärts als Sache des Zufalls; so gleich Eth. X, 10. 1099, b, 20 ff. VII, 14. 1173, b, 17. Polit. VII, 1. 1323, b, 27. c. 13. 1332, a, 29.

3) Eth. V, 2. 1129, b, 1 ff. vgl. c. 13, Schl.

4) S. 1. Abth. S. 506. 861, 3. Ob Aristoteles auch die Cyniker mitberücksichtigt, lässt sich nicht entscheiden; aus Eth. X, 1 könnte man es schliessen; vgl. 1. Abth. 262, 2.

5) M. s. die eingehende Erörterung Eth. X, 1—5. VII, 12—15. Ich begnüge mich, aus derselben das folgende anzuführen. X, 2. 1173, a, 15: *λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι*

gründet sich diess auf eine andere Ansicht von ihrem Wesen. Plato hatte die Lust dem Gebiete des Werdenden, des unbestimmten und begrifflosen Seins zugezählt; dem Aristoteles ist sie statt dessen vielmehr die naturgemässe Vollendung jeder Thätigkeit, das Resultat, welches mit der vollkommenen Thätigkeit ebenso unmittelbar gesetzt ist, als die Schönheit und Gesundheit mit der vollkommenen Beschaffenheit des Körpers, nicht ein Werden und eine Bewegung, sondern das Ziel, in dem jede Lebensbewegung zur Ruhe kommt [1]). Je edler | eine Thätigkeit

δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον (Plato Phileb. 27, E ff. 30, E f. u. a. St. s. 1. Abth. S. 506); das gleiche gilt aber auch von den Tugenden oder der Gesundheit. Weiter wird behauptet, die Lust sei eine Bewegung und ein Werden (vgl. 1. Abth. 506, 3); aber wenn sie eine Bewegung wäre, müsste sie in einem allmählichen zeitlichen Verlaufe bestehen, und desshalb, wie jede Bewegung, eine bestimmte Geschwindigkeit haben, wenn ein Werden, müsste sie ein bestimmtes Erzeugniss hervorbringen, was beides nicht der Fall ist: sie wird durch eine Bewegung erzeugt, aber sie selbst ist keine Bewegung (a. a. O. Z. 29 ff. c. 3. 1174, a, 19 ff.). Ferner: jede Lust sei mit einer Unlust verbunden, die Lust sei Sättigung, und diese setze einen Mangel voraus; aber es gibt auch Genüsse, die mit keiner Unlust verbunden sind und auf keiner Sättigung beruhen; welche letztere ohnedem immer nur Ursache der Lust, nicht die Lust selbst ist (a. a. O. 1173, b, 7 ff. VII, 15. 1154, b, 15). Es werden endlich die schlechten Lüste angeführt; aber aus ihrem Vorkommen folgt doch nicht, dass alle Lust schlecht ist (X, 2. 1173, b, 20 ff. c. 5. 1175, b, 24 ff. VII, 13 f. 1153, a, 17—35. b, 7—13).

1) Eth. X, 3, Anf.: Die Lust gleicht der Anschauung, welche in jedem Zeitpunkt vollendet ist: ὅλον γὰρ τί ἐστι καὶ κατ᾽ οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. c. 4. 1174, a, 20: κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονὴ, ὁμοίως δὲ διάνοιαν καὶ θεωρίαν . . . τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. 1174, b, 31: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα (als diese bestimmte Form der Thätigkeit selbst, wie etwa die Tugend), ἀλλ᾽ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. Sie dauert daher so lange, als die betreffende Thätigkeit sich gleich bleibt, wechselt aber ebenso auch und ermattet mit der Thätigkeit selbst, die beim Menschen nun einmal keine ununterbrochene sein kann (vgl. VII, 15. 1154, b, 20 ff.). c. 5. 1075, a, 20: ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονὴ, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή· ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν· τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ᾽ ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. Diess wird dann im folgenden weiter ausgeführt und namentlich hervorgehoben, dass jede Thätigkeit durch die aus ihr entspringende Lust an Kraft und Dauer gewinne, durch die aus einer

ist, um so höhere Lust ist mit ihr verknüpft: das Denken und das sittliche Handeln gewährt die reinste Lust [1]), und die Seligkeit Gottes ist nichts anderes, als die Lust, welche aus der vollkommensten Thätigkeit entspringt [2]). Das allgemeine Streben nach Lust ist desshalb nach Aristoteles ganz nothwendig und von dem Lebenstriebe nicht verschieden [3]). Das höchste Gut selbst soll die Lust allerdings nicht sein [4]); es wird ferner unter den verschiedenen Arten derselben ein Unterschied gemacht, und jeder Lust nur so viel Werth beigelegt, als der sie erzeugenden Thätigkeit zukommt; nur die Lust des tugendhaften Mannes wird für eine wahre und wahrhaft menschliche erklärt [5]). Aber doch ist Aristoteles weit entfernt, die Lust überhaupt aus dem Begriff der Glückseligkeit auszuschliessen, oder ihr nur den untergeordneten Werth einzuräumen, welchen Plato allein für sie übrig gelassen hatte.

In welchem Verhältniss stehen nun aber diese verschiedenen Bedingungen der Glückseligkeit? Dass der unentbehrlichste Bestandtheil derselben, und derjenige, worin ihr Wesen ursprünglich zu suchen ist, nur die wissenschaftliche und sittliche Thätigkeit sein könne, sagt Aristoteles selbst oft genug. Was namentlich das | Verhältniss der Thätigkeit zur Lust betrifft, so erklärt er sich über den unbedingten Vorzug der ersteren so bestimmt,

andern hervorgehende dagegen gestört werde. VII, 14. 1153, b, 14; s. u. 620, 4. Ungenauer heisst es Rhet. I, 11, Anf.: *ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον.* Denn theils betrachtet Aristoteles, wo er sich strenger ausdrückt, die Seele überhaupt nicht als bewegt, theils ist die Lust, nach dem eben angeführten, nicht eine Bewegung, sondern nur Folge einer Bewegung. Diese Definition hat dann wieder M. Mor. II, 7. 1205, b, 6 im Auge.

1) Metaph. XII, 7. 1072, b, 16. 24. Eth. X, 2. 1174, a, 4. c. 4. 1174, b, 20. c. 7. 1177, a, 22. b, 20. I, 9. 1099, a, 7—29. VII, 13. 1153, a, 20.

2) Metaph. a. a. O. Eth. VII, 15. 1154, b, 25; s. o. 367, 4.

3) VII, 14. 1153, b, 25—32. X, 2. 1172, b, 35 ff. c. 4 f. 1175, a, 10—21. IX, 9. 1170, a, 19.

4) S. o. S. 612.

5) X, 2. 1173, b, 20 ff. c. 4, Anf. c. 5. 1175, a, 21 ff. b, 24. 36 ff. 1176, a, 17. c. 7. 1177, a, 23. I, 9. 1099, a, 11. VII, 14. 1153, b, 29 ff. und oben, Anm. 1.

als man es nur wünschen mag. Ein dem Genusse gewidmetes Leben erscheint ihm des Menschen unwürdig, nur die praktische Thätigkeit will er für eine menschliche und die theoretische für eine mehr als menschliche gelten lassen [1]); die Lust soll nicht der Zweck und Beweggrund unseres Thuns sein, sondern nur eine nothwendige Folge der naturgemässen Thätigkeit; könnten beide getrennt werden, so würde ein tüchtiger Mensch die Thätigkeit ohne Lust der Lust ohne Thätigkeit unbedingt vorziehen [2]); in Wahrheit jedoch besteht die Tugend eben darin, dass man die Lust von der Tugend gar nicht zu trennen weiss, dass man sich in der tugendhaften Thätigkeit unmittelbar befriedigt fühlt, und keines weiteren, äusserlichen Zusatzes von Vergnügen bedarf [3]). Nach dieser Seite lässt sich also die Reinheit und Entschiedenheit der aristotelischen Ethik nicht in Anspruch nehmen. Mit mehr Schein liesse sich seinen Aeusserungen über die äusseren Güter der Vorwurf machen, dass er den Menschen hier zu sehr von blos natürlichen und zufälligen Vorzügen abhängig mache. Aber doch verlangt er auch jene nur darum und nur so weit, als sie unentbehrliche Bedingungen eines vollendeten Lebens und Werkzeuge der sittlichen Thätigkeit sind [4]), womit

1) S. o. 612 ff.

2) Eth. X, 2, Schl.: *οὐδείς τ᾿ ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ᾿ οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ᾿ ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾷν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ᾿ ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναὶ, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ᾿ ἀπ᾿ αὐτῶν ἡδονή.* c. 6, s. o. 613, 3.

3) Ebd. I, 9. 1099, a, 7: *ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ᾿ αὑτὸν ἡδύς . . . τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. τοιαῦτα δ᾿ αἱ κατ᾿ ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ᾿ αὑτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινὸς, ἀλλ᾿ ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ᾿ ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν . . . εἰ δ᾿ οὕτω, καθ᾿ αὑτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ᾿ ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι . . . ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα . . . ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις.* Polit. VII, 13. 1332, a, 22: *τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.*

4) Eth. VII, 14. 1153, b, 16: *οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ᾿ εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν*

er unstreitig Recht hat. | Dagegen ist er weit entfernt, den Menschen zum Spielball des Glückes machen zu wollen: er ist überzeugt, dass Glückseligkeit und Unseligkeit von seinem geistigen und sittlichen Zustand abhängen, dass in ihm allein eine Grundlage für dauernde Befriedigung zu finden ist, dass die Glückseligkeit des Tugendhaften durch äussere Schicksale nicht leicht erschüttert und auch durch die schwersten Erfahrungen nicht in Unseligkeit verwandelt wird [1]; er bezweifelt so wenig, wie Plato [2], dass die wesentlichen Güter die der Seele, die leiblichen und äusseren dagegen nur um ihretwillen von Werth sind [3], ja

σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς (Cyniker vgl. 1. Abth. 258, 3. 267, 4, vielleicht aber auch Plato, s. ebd. 743 f.), ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. 1154, b, 11: Inwiefern haben gewisse leibliche Genüsse einen Werth? ἢ οὕτως ἀγαθαὶ αἱ ἀναγκαῖαι, ὅτι καὶ τὸ μὴ κακὸν ἀγαθόν ἐστιν; ἢ μέχρι του ἀγαθαί; ebd. I, 9 f. 1099, a, 32: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου u. s. f. b, 27: τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν (ausser der Tugend) τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς. Polit. VII, 1. 1323, b, 40: βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων. Vgl. S. 615 f. Eth. Eud. I, 2, Schl.

1) Eth. I, 11. 1100, b, 7: τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν· οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προσδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἴπαμεν, κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντίαι τοῦ ἐναντίου . . . περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι. 1101, a, 5: ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. οὐδὲ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος: nur viele und schwere Unfälle können seine Glückseligkeit zerstören, aus solchen wird er sich dann aber auch nur schwer wieder erheben.

2) Gess. V, 743, E. Gorg. 508, D f. vgl. 1. Abth. S. 505 f.

3) Eth. I, 8. 1098, b, 12: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά. Polit. VII, 1. 1323, a, 24: der Glückselige muss die genannten drei Klassen von Gütern sämmtlich besitzen; es fragt sich nur, in welchem Mass und Verhältniss. Die meisten sind in Betreff der Tugend sehr genügsam (τῆς ἀρετῆς ἔχειν ἱκανὸν εἶναι

er erklärt ausdrücklich, da die wahre Selbstliebe nur in | dem Streben nach höheren Gütern bestehe, so trage sie auch kein Bedenken, für Freunde und Vaterland alle äusseren Vortheile und das Leben selbst zu opfern; in allen solchen Fällen bleibe ja doch der höchste Gewinn, der des sittlich schönen Handelns, dem Handelnden; denn Eine schöne und grosse That sei mehr werth und gewähre höheres Glück, als ein langes Leben, dem nie etwas Grosses gelungen ist[1]). So findet er es auch besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, weil wir in jenem Fall nur an Leib und Habe, in diesem an der Sittlichkeit Schaden nehmen[2]). Wir sehen den Philosophen so durchaus an dem Gesichtspunkt festhalten, von welchem er bei der Untersuchung über das höchste Gut ausgieng. Die Glückseligkeit besteht wesentlich und ursprünglich in der vernunftgemässen Thätigkeit, in der Ausübung einer vollendeten Tugend; alles übrige kommt

νομίζουσιν ὁποσονοῦν), mit Reichthümern, Macht und Ehre dagegen nicht zu sättigen. Ihnen ist aber zu entgegnen, *ὅτι κτῶνται καὶ φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς, ἀλλ᾽ ἐκεῖνα ταύταις, καὶ τὸ ζῆν εὐδαιμόνως ... ὅτι μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολὴν, ἢ τοῖς ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλείω τῶν χρησίμων, ἐν δὲ τούτοις ἐλλείπουσιν.* Der äussere Besitz hat, wie jedes Werkzeug, sein natürliches Mass am Gebrauch: über diese Grenze hinaus wird er nutzlos oder schädlich; geistige Güter dagegen sind um so mehr werth, je grösser sie sind. Ist die Seele mehr werth, als der Leib und das Aeussere, so müssen auch die Güter der Seele mehr werth sein, als leibliche und äussere. *ἔτι δὲ τῆς ψυχῆς ἕνεκεν ταῦτα πέφυκεν αἱρετὰ καὶ δεῖ πάντας αἱρεῖσθαι τοὺς εὖ φρονοῦντας, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκείνων ἕνεκεν τὴν ψυχήν.* Dass die Tugend und Einsicht es ist, von deren Grad derjenige der Glückseligkeit abhängt, beweist die Seligkeit Gottes, *ὃς εὐδαίμων μὲν ἐστι καὶ μακάριος, δι᾽ οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι᾽ αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*, und eben desshalb unterscheiden wir die *εὐδαιμονία* von der *εὐτυχία*.

1) Eth. IX, 8. 1169, a, 6 ff., wo u. a., ausser der S. 605 unt. angeführten Hauptstellle, Z. 9: *τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ᾽ ἂν πάντ᾽ εἴη τὰ δέοντα* [?] *καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν.* Z. 31: *εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἱρούμενος τὸ καλόν.*

2) Eth. V, 15. 1138, a, 28: sowohl das Unrechtleiden als das Unrechtthun ist ein Uebel, denn jenes ist ein *ἔλαττον*, dieses ein *πλέον ἔχειν τοῦ μέσου*, aber schlimmer ist das Unrechtthun, denn dieses, nicht aber jenes, ist *μετὰ κακίας*.

nur als eine Bedingung derselben in Betracht und ist nur insofern für ein Gut zu halten, wiefern es mit jener zusammenhängt, als ihre natürliche Folge, wie die Lust, oder als ihr Hülfsmittel, wie die leiblichen und äusseren Güter; muss aber vorkommenden Falls zwischen diesen verschiedenen Gütern gewählt werden, so müssen alle andern den geistigen und sittlichen, weil sie allein unbedingte Güter sind, nachstehen [1]). |

Ist nun hiemit die Tugend als die wesentliche Bedingung der Glückseligkeit erkannt, so ist ebendamit der Ethik die Aufgabe gestellt, den Begriff der Tugend zu untersuchen, und ihre Bestandtheile darzustellen [2]); wobei es sich aber natürlich nur um geistige Vollkommenheit handeln kann [3]). Diese ist nun, wie die geistige Thätigkeit selbst, von zweifacher Beschaffenheit: die dianoëtische und die ethische. Jene bezieht sich auf die Vernunftthätigkeit als solche, diese auf die Beherrschung des vernunftlosen Seelentheils durch den vernünftigen, jene hat ihren Sitz im Denken, diese im Willen [4]). Die letztere ist es, mit der es die Ethik zu thun hat [5]).

1) So sahen wir ja auch schon S. 620, und werden noch weiter in der Tugendlehre finden, dass Arist. als eine wahre Tugend immer nur die gelten lässt, welche ihren Zweck in der sittlichen Thätigkeit selbst sucht; vgl. Eth. IV, 2, Anf.: *αἱ δὲ κατ᾽ ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα . . . ὁ δὲ διδοὺς . . . μὴ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ἀλλὰ διά τιν᾽ ἄλλην αἴτιαν, οὐκ ἐλευθέριο; ἀλλ᾽ ἄλλος τις ῥηθήσεται.*

2) Eth. I, 13: *ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ᾽ ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον· τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν.*

3) Mit dem Wort *ἀρετὴ* bezeichnet der Grieche bekanntlich nicht blos sittliche Vorzüge, sondern jede einer Person oder Sache anhaftende Vollkommenheit. So auch Aristoteles, z. B. Metaph. V, 16. 1021, b, 20 ff. Eth. II, 5, Anf. u. ö. Hier jedoch, bei der Frage über die Glückseligkeit des Menschen, können nur Vorzüge der Seele in Betracht kommen; Eth. a. a. O. 1102, a, 13: *περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.*

4) Nachdem Arist. Eth. I, 13 den Unterschied des Vernünftigen und Vernunftlosen in der Seele besprochen, und ein zweifaches Vernünftiges unterschieden hat, dasjenige, welchem die Vernünftigkeit ursprünglich, und das, welchem sie abgeleiteterweise zukommt, das Denkvermögen und das

2. Die ethische Tugend. Um den Begriff der ethischen Tugend zu finden, bezeichnet Aristoteles zunächst den Ort, wo sie im allgemeinen zu suchen ist. Sie ist nicht ein Affekt oder ein | blosses Vermögen, sondern eine bestimmte Beschaffenheit unseres Innern, eine ἕξις [1]). Die Affekte als solche sind nicht Gegenstand des Lobes oder des Tadels, um ihretwillen werden wir weder gut noch schlecht genannt; sie sind etwas unwillkürliches, bei der Tugend dagegen handelt es sich um die Willensthätigkeit; sie bezeichnen gewisse Bewegungen, die Tugend und Schlechtigkeit dagegen dauernde Zustände. Ebenso ist das blosse Vermögen nicht Gegenstand der sittlichen Beurtheilung; das Vermögen ist uns angeboren, die Tugend und Schlechtigkeit nicht [2]). Auch dadurch endlich unterscheiden sich diese von einem blossen Vermögen, und ebenso von der Wissenschaft (und Kunst), dass die letzteren immer auf entgegengesetztes zugleich

Begehrungsvermögen (s. o. 587, 4), fährt er 1103, a, 3 fort: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. Auf diese Unterscheidung kommt er dann Eth. II, 1, Anf. VI, 2, Anf. u. ö. zurück. Die ethische Tugend ist mithin, wie diess auch im weiteren festgehalten wird, eine Sache des von der Vernunft beherrschten Begehrens, d. h. des Willens (s. o. S. 587).

5) Diess erhellt nicht blos aus dem Namen dieser Wissenschaft und aus einzelnen Erklärungen, welche die πρᾶξις als Zweck derselben bezeichnen, wie die S. 177, 3 angeführten, Eth. II, 2. 1104, a, 1 u. a., sondern es ergibt sich auch aus der ganzen Anlage der nikomachischen Ethik, welche eine andere sein müsste, wenn es darin auf eine gleichmässige Behandlung der dianoëtischen und der ethischen Tugend abgesehen wäre. Weiteres hierüber, und über die Besprechung der dianoëtischen Tugenden im 6. B., tiefer unten.

1) Ueber das Verhältniss dieser drei Begriffe erklärt sich Eth. II, 4, Anf. so: ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή· λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργὴν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαρὰν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη, δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι, ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς. Ueber die ἕξις vgl. m. S. 269, 2.

2) A. a. O. 1105, b, 28 ff., wo zum Schlusse: ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἡ ἀρετὴ, εἴρηται. Vgl. c. 1. 1103, b, 21 f.

gehen, sie nur auf Eines[1]): wer das Gute kann und weiss, der kann und weiss auch das Schlechte, wer das Gute will, der kann das Schlechte nicht zugleich wollen. Andererseits ist aber die Tugend ebensosehr von dem äusseren Verhalten als solchem zu unterscheiden. Wer sittlich handeln will, der muss nicht allein das Rechte thun, sondern er muss es auch in der rechten Gesinnung thun[2]); diese allein, nicht der äussere Erfolg, gibt der Handlung ihren sittlichen Werth[3]), und ebendesshalb ist | die Tugend und die sittliche Einsicht etwas schweres, weil es dabei nicht auf diese bestimmte That, sondern auf die Beschaffenheit des Handelnden ankommt[4]).

Näher bestimmt sich diese Beschaffenheit als eine Beschaffenheit des Willens; und eben diess ist es, wodurch sich das sittliche Gebiet nach unten und nach oben abgrenzt, die ethische, auf's Handeln gerichtete Tugend sich von dem unterscheidet, was blosse Naturanlage und darum nicht sittlich, und dem, was blosses Wissen und darum ohne Beziehung auf's Handeln ist. Die Grundlage und Voraussetzung der Sittlichkeit sind gewisse natürliche Eigenschaften: um sittlich handeln zu können muss

1) Eth. V, 1. 1129, a, 11: *οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπί τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεων. δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι* (s. o. S. 215 m.), *ἕξις δ᾽ ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγιείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον.*

2) Eth. II, 3. 1105, a, 28: *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ.* b, 5: *τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ᾖ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ οἱ σώφρονες πράττουσιν.* VI, 13. 1144, a, 13 ff. Aristoteles unterscheidet desshalb zwischen dem Gerechtsein und Gerechthandeln a. a. O. VI, 10, Anf. u. ö. (s. u.)

3) Ebd. IV, 2. 1120, b, 7: *οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ᾽ ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἕξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν.*

4) Ebd. V, 13, Anf.: *οἱ δ᾽ ἄνθρωποι ἐφ᾽ ἑαυτοῖς οἴονται εἶναι τὸ ἀδικεῖν, διὸ καὶ τὸ δίκαιον εἶναι ῥᾴδιον. τὸ δ᾽ οὐκ ἔστιν· συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥᾴδιον καὶ ἐπ᾽ αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ᾽ ἐπ᾽ αὐτοῖς. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ γνῶναι τὰ δίκαια καὶ τὰ*

man ein Mensch sein, an Seele und Leib so und so beschaffen[1]), mit einer natürlichen Empfänglichkeit für die Tugend[2]); denn jeder Tugend gehen bestimmte natürliche Beschaffenheiten (*φυσικαὶ ἕξεις*), bestimmte Triebe und Neigungen voran, in denen die sittlichen Eigenschaften schon gewissermassen angelegt sind[3]). Diese Naturanlage jedoch ist noch nichts sittliches, sie findet sich nicht allein bei Kindern, sondern sogar bei Thieren[4]); wenn daher Aristoteles auch von physischen | Tugenden redet, so unterscheidet er doch von diesen ausdrücklich die Tugend im eigentlichen Sinn[5]); diese entsteht nur dadurch, dass zum natürlichen Trieb die vernünftige Einsicht hinzukommt, und ihn leitet[6]). Die Naturanlage und die Wirkung der natürlichen Triebe hängt nicht von uns ab, die Tugend dagegen ist in unserer Gewalt; jene ist uns angeboren, diese entsteht allmählich durch Uebung[7]).

ἄδικα οὐδὲν οἴονται σοφὸν εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν οὐ χαλεπὸν ξυνιέναι. ἀλλ' οὐ ταῦτ' ἐστὶ τὰ δίκαια ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλὰ πῶς πραττόμενα καὶ πῶς νεμόμενα δίκαια. Diess zu wissen sei aber nicht leicht. Aus demselben Grunde, fügt A. bei, sei es falsch, wenn man meine, der Gerechte könne auch ungerecht handeln; denn diese bestimmten äusseren Handlungen könnte er allerdings verrichten, *ἀλλὰ τὸ δειλαίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν οὐ τὸ ταῦτα ποιεῖν ἐστὶ, πλὴν κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν.* Vgl. S. 589.

1) Polit. VII, 13. 1332, a, 38.

2) Eth. II, 1. 1103, a, 23: *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταὶ, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.* Polit. a. a. O.: *ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος.*

3) Eth. VI, 13. 1144, b, 4: *πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.* (M. Mor. I, 35. 1197, b, 38. II, 3. 1199, b, 38. c. 7. 1206, b, 9.) Vgl. Polit. VII, 7, über die ungleiche Vertheilung der sittlichen und geistigen Anlagen an die verschiedenen Völker.

4) H. an. I, 1. 488, b, 12. VIII, 1. IX, 1; s. o. 513, 2. Eth. a. a. O. s. Anm. 6.

5) *τὸ κυρίως ἀγαθὸν — ἡ κυρία ἀρετὴ* Eth. a. a. O.

6) A. a. O. 1144, b, 8: *καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι . . . ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή.*

7) Eth. II, 1. 1103, a, 17: *ἡ δ' ἠθικὴ ἀρετὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται,*

Aristoteles geht in diesem Grundsatz, alle unwillkürlichen Stimmungen und Neigungen aus dem sittlichen Gebiet auszuschliessen, so weit, dass er ihn sogar auf die Anfänge des Sittlichen selbst ausdehnt; er erklärt nicht blos Affekte, wie Furcht, Zorn, Mitleid u. s. f. für etwas, wegen dessen wir weder gelobt noch getadelt werden[1]), sondern er will auch die Mässigung der Begierden (die *ἐγκράτεια*) von der Tugend, die Unmässigkeit von der Schlechtigkeit im engeren Sinne noch unterscheiden[2]), und ebenso die Schamhaftigkeit mehr nur für einen Affekt, als für eine Tugend gelten lassen[3]). An allen diesen Zuständen vermisst er die Allgemeinheit des Bewusstseins, | das Handeln aus Grundsatz, sittlich ist ihm nur, was mit vernünftiger Einsicht, unsittlich, was dieser zuwider geschieht.

So wenig aber die Tugend der Einsicht entbehren kann, so wenig darf sie doch als ethische mit der Einsicht verwechselt werden. Wie der Wille überhaupt aus Vernunft und Begierde zusammengesetzt ist[4]), so gehört auch die sittliche Willensbeschaffenheit demselben Gebiet an. Alle ethische Tugend bezieht sich auf die Lust und die Unlust, denn sie hat es mit

ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται . . . ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν. Die Sehkraft z. B. erhalten wir nicht erst durch die Anschauungen, sondern sie geht ihnen voran. *τὰς δ᾽ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον*: man wird tugendhaft durch sittliches, lasterhaft durch unsittliches Handeln. X, 10. 1179, b, 20 (ohne Zweifel mit Rücksicht auf den platonischen Meno 70, A. 99, E, worauf sich auch I, 10, Anf. bezieht): *γίνεσθαι δ᾽ ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δ᾽ ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.* Ueber die Freiwilligkeit als Merkmal der ethischen Tugend ebd. II, 4. 1106, a, 2. III, 1, Anf. c. 4, Anf. und oben S. 588 f.

1) Eth. II, 4. 1105, b, 28. s. o. S. 624, 2.

2) A. a. O. VII, 1. 1145, a. 17. 35. Ebd. c. 9. 1150, b, 35. 1151, a, 27. Die Mässigung soll nach diesen Stellen zwar eine *σπουδαία ἕξις*, aber keine *ἀρετή* sein.

3) Ebd. IV, 15. II, 7. 1108, a, 30: sie sei zwar löblich, aber keine Tugend, sondern eine *μεσότης ἐν τοῖς πάθεσι*.

4) Ueber den Willen s. m. S. 587. 598 f.

Handlungen und Gemüthsbewegungen zu thun, aus denen diese Gefühle hervorgehen: Lust und Unlust sind die unmittelbarsten Triebfedern des Begehrens [1]), der Masstab für unsere Handlungen [2]), auf welchen sich auch die Beweggründe des Guten und des Nutzens in gewissem Sinne zurückführen lassen [3]). Aristoteles bestreitet daher den sokratischen Satz, | dass die Tugend im Wissen bestehe [4]). Was er dieser Ansicht entgegenhält, ist im allgemeinen, dass sie den unvernünftigen Theil der

1) Hierüber vgl. m. auch S. 581 f.

2) Eth. II, 2. 1104, b, 8: περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα . . . ἔτι δ᾽ εἰ ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ᾽ ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας. Verlangen nach Lust und Scheu vor der Unlust seien die Quellen aller sittlichen Fehler, denen ebendesshalb durch Strafen entgegengewirkt werde; ἰατρεῖαι γάρ τινές εἰσιν, αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι . . . ὑπόκειται ἄρα ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική, ἡ δὲ κακία τοὐναντίον . . . τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ πάντα μὲν ταῦτα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῴοις καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται . . . κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δ᾽ ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ . . . ὥστε . . . περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός. II, 5. 1106, b, 16: λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν [ἀρετήν]· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις. Ebd. Z. 24. III, 1, Anf.; s. o. 590, 1. VII, 12. 1152, b, 4. 1172, b, 21. X, 7; s. o. 614, 1. Phys. VII, 3. 247, a, 23: καὶ τὸ ὅλον τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις εἶναι συμβέβηκεν· ἢ γὰρ κατ᾽ ἐνέργειαν τὸ τῆς ἡδονῆς ἢ διὰ μνήμην ἢ ἀπὸ τῆς ἐλπίδος. Pol. VIII, 5. 1340, a, 14.

3) Dieser Eth. II, 2 (vor. Anm.) ausgesprochene Satz könnte auffallen, da ja Aristoteles selbst (s. S. 612) zwischen der Lust und dem Guten sehr bestimmt unterscheidet. Er ist aber nach Massgabe dessen zu verstehen, was S. 581 f. 620, 3 bemerkt wurde. Der Gedanke des Guten wirkt nur mittelst des Gefühls auf den Willen, indem das Gute als etwas begehrenswerthes, Lust und Befriedigung gewährendes vorgestellt wird.

4) Eth. VI, 13. 1144, b, 17 ff. VII, 5. 1146, b, 31 ff. vgl. c. 3, Anf. X, 10. 1179, b, 23. Eud. I, 5. 1216, b. VII, 13, Schl. M. Mor. I, 1. 1182, a, 15. c. 35. 1198, a, 10.

Seele, das pathologische Moment der Tugend vernachlässige [1]). Indem er sodann näher auf ihre Begründung eingeht, weist er nach, dass sie auf unrichtigen Voraussetzungen beruhe. Sokrates hatte für seine Behauptung geltend gemacht, dass es unmöglich sei, das Schlechte mit der Ueberzeugung von seiner Schlechtigkeit und Schädlichkeit zu thun [2]); Aristoteles zeigt dagegen, hiebei werde der Unterschied zwischen dem rein theoretischen und dem praktischen Wissen übersehen. Für's erste nämlich, bemerkt er, ist zu unterscheiden zwischen dem Besitz des Wissens als einer blossen Fertigkeit, und demselben als einer Thätigkeit; ich kann wissen, dass eine gewisse Handlung gut oder schlecht ist, aber dieses Wissen kann im einzelnen Fall in mir ruhen, so dass ich das Schlechte nicht mit dem gegenwärtigen Bewusstsein seiner Schlechtigkeit thue. Zweitens aber ist auch, den Inhalt dieses Wissens betreffend, zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Grundsatz und seiner praktischen Anwendung. Wenn nämlich jede Handlung in der Unterordnung bestimmter Verhältnisse unter eine allgemeine Regel besteht [3]), so lässt es sich wohl denken, dass der Handelnde zwar die sittliche Regel in ihrer Allgemeinheit kennt und sich vergegenwärtigt, aber die Anwendung auf den einzelnen Fall unterlässt, und sich hier statt des moralischen Grundsatzes von der sinnlichen Begierde bestimmen lässt [4]). Hatte daher Sokrates behauptet, niemand sei freiwillig böse, so kehrt dagegen Aristoteles seinen Satz, dass der Mensch Herr seiner Handlungen sei, und macht eben dieses, die Freiwilligkeit des Thuns, zum unterscheidenden Merkmal des | praktischen Verhaltens gegenüber vom theoretischen [5]). Und in ähnlicher Weise wird die praktische Thätigkeit auch von der künstlerischen unterschieden. Bei der Kunst ist die Hauptsache

1) Diess wird, nach den Andeutungen von Eth. VI, 13. c. 2. 1139, a, 31, besonders M. M. I, 1 ausgeführt. Vgl. S. 628, 2.

2) S. 1. Abth. S. 118 f.

3) Vgl. S. 583, 1.

4) Eth. VII, 5, wo es sich zunächst um die Erklärung der Unmässigkeit handelt. — Ein anderes Merkmal zur Unterscheidung des Handelns vom Wissen, dessen aber Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, ist uns schon S. 178, 3. 580, 3. vorgekommen.

5) S. o. S. 588 ff.

das Wissen oder die Fähigkeit bestimmte Werke hervorzubringen, beim Handeln das Wollen, dort handelt es sich darum, dass die Werke von einer bestimmten Beschaffenheit seien, hier zugleich wesentlich darum, dass es der Handelnde selbst sei[1]), dort ist daher der besser, welcher absichtlich, hier der, welcher unabsichtlich fehlt[2]).

Die sittliche Thätigkeit ist mithin dem Aristoteles zusammengesetzt aus der blos natürlichen des Triebs und der vernünftigen der Einsicht; oder genauer, sie besteht darin, dass der unvernünftige, aber für vernünftige Bestimmung empfängliche Theil der Seele, die Begierde, der Vernunft gehorche[3]): die letzte Quelle des sittlichen Handelns ist das vernunftmässige Begehren oder der Wille, und die wesentlichste Eigenschaft des Willens ist die Freiheit, mit der er sich zwischen den sinnlichen und den vernünftigen Antrieben entscheidet[4]). Die vollendete Sittlichkeit ist aber nur da, wo die Freiheit selbst zur Natur geworden ist. Die Tugend ist eine bleibende Willensbeschaffenheit, eine durch freie Thätigkeit erworbene Gewöhnung; die Sittlichkeit stammt aus der Sitte, das ἦθος aus dem ἔθος[5]). Fragt man daher, wie die Tugend entstehe, so ist zu antworten: weder von Natur noch durch Unterricht, sondern durch Uebung; denn so gewiss auch die natürliche Anlage die nothwendige Bedingung und das ethische Wissen die naturgemässe Frucht der Tugend ist, so kann doch das eigentliche Wesen derselben, diese bestimmte Willensrichtung, nur durch die fortgesetzte tugendhafte Thätigkeit zu Stande kommen[6]), durch welche das, was zuerst

1) Eth. II, 3 (s. A. 6). VI, 5. 1140, b, 22. Metaph. VI, 1. 1025, b, 22.

2) Eth. VI, 5. 1140, b, 22 vgl. V, 1. 1129, a, 13. Metaph. V, 29, Schl.

3) Eth. I, 13 g. E.

4) M. s. ausser dem eben bemerkten S. 588.

5) S. o. S. 624. 626, 7.

6) Nachdem Arist. Eth. II, 1 (s. o. 626, 7) gezeigt hat, dass man nur durch das Thun des Sittlichen sittlich werde, wirft er c. 3 die Frage auf, ob man sich mit dieser Behauptung nicht in einen Zirkel verwickle, denn um das Sittliche zu thun, müsse man, wie es scheine, schon sittlich sein; und er antwortet darauf: dem sei nicht so; bei einem Kunstwerk genüge es, dass es selbst von einer bestimmten Beschaffenheit sei, τὰ δὲ κατὰ τὰς

| Sache des freien Entschlusses war, zu einer unabänderlichen Bestimmtheit des Charakters wird [1]). Selbst das Verstehen der ethischen Lehren soll nach Aristoteles durch die Uebung im tugendhaften Handeln bedingt sein: wer solche Vorträge hören will, muss bereits zur Tugend gewöhnt sein, der sittlichen Erkenntniss muss der sittliche Wille vorangehen [2]). Die Tugend setzt desswegen immer schon eine gewisse geistige Reife voraus: Kinder und Sklaven haben keine Tugend im strengen Sinn, weil sie keinen oder erst einen unvollkommenen Willen haben, und auch zur Beschäftigung mit der Ethik sollen junge Leute nicht taugen, weil sie noch zu wenig moralische Festigkeit besitzen [3]).

ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδὼς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ . . . πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (sc. ἔχειν) τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. X, 10. 1179, b, 23 (nach dem S. 626, 7 angeführten): ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μήποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα· οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἷόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ· δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν. Etwas mehr wird Polit. VII, 13. 1338, a, 38 ff. der Belehrung eingeräumt. Auch hier werden als die drei Entstehungsgründe der Tugend φύσις ἔθος λόγος genannt, von dem letzteren aber bemerkt: πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. Erheblich ist aber diese Verschiedenheit nicht. — Dass die sittliche Uebung der Einsicht vorangehen müsse, hatte schon Plato gelehrt (s. 1. Abth. S. 532 f.), an welchen die eben angeführten aristotelischen Aeusserungen lebhaft erinnern. Aristoteles weicht nur dadurch von ihm ab, dass er die sittliche Tugend überhaupt auf diese Entstehungsweise beschränkt, während jener von dieser gewohnheitsmässigen die höhere Tugend des Philosophen unterchieden hatte.

1) A. a. O. II, 3 (s. vor. Anm.): zur Tugend gehört das βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχειν. Vgl. De mem. c. 2. 452, a, 27: ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος, und S. 589, 3.

2) Eth. I, 1. 2. 1094, b, 27 ff. 1095, a, 4. VI, 13. 1144, b, 30.

3) A. a. O. I, 1 mit dem Beisatz: διαφέρει δ' οὐθὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός. c. 10. 1100, a, 1. Polit. I, 13. 1260, a, 12 ff. 31.

Alles dieses betrifft indessen erst die Form des sittlichen Handelns, über seinen Inhalt wissen wir noch nichts: die Tugend ist die sittliche Beschaffenheit des Willens, aber welche Beschaffenheit des | Willens ist sittlich? Hierauf antwortet Aristoteles zunächst ganz im allgemeinen: diejenige, durch welche der Mensch nicht allein selbst gut wird, sondern auch seine eigenthümliche Thätigkeit recht verrichtet [1]; genauer jedoch bemerkt er, dass eine richtige Thätigkeit immer die sei, welche das Zuviel und Zuwenig vermeidet, und somit die richtige Mitte einhält [2]; fehlerhaft umgekehrt diejenige, welche von dieser Mittellinie nach der einen oder der anderen Seite hin abweicht [3]. Wo aber dieses Richtige liege, diess kann nicht blos aus dem Gegenstand unseres Handelns, sondern es muss vor allem nach unserer eigenen Natur bestimmt werden [4]; die Aufgabe unserer sittlichen Thätigkeit kann nur die sein, im Verhältniss zur menschlichen Eigenthümlichkeit die richtige Mitte zu treffen, in

1) A. a. O. II, 5: *ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ᾖ ἀρετὴ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν . . . εἰ δὴ τοῦτ᾽ ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῖ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ᾽ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ᾽ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.*

2) A. a. O. 1106, b, 8: *εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (. . . ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης) . . . ἡ δ᾽ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική.*

3) Ueber die sprachliche Bezeichnung dieses Richtigen und Verfehlten bemerkt Aristoteles, dass nicht selten für das eine oder das andere kein eigener Name üblich sei; Eth. II, 7. 1107, b, 1. 7. 30. 1108, a, 5. 16. III, 10. 1115, b, 25. c. 14. 1119, a, 10. IV, 1. 1119, b, 34. c. 10 f. 1125, b, 17. 26. c. 12. 1126, b, 19. c. 13. 1127, a, 14.

4) A. a. O. 1106, a, 26: *ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ᾽ ἔλαττον τὸ δ᾽ ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ᾽ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ᾽ ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ᾽ ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἓν καὶ ταὐτὸν πᾶσι, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὃ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει. τοῦτο δ᾽ οὐχ ἓν οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν.* Wenn z. B. in der Nahrung zwei Kotylen wenig und zehen viel seien, so seien sechs zwar das *μέσον κατὰ τὸ πρᾶγμα*, aber doch könne dieses Mass dem einen zu viel, dem andern zu wenig sein. *οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ᾽ αἱρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς.*

Gemüthsbewegungen und Handlungen dasjenige Mass nicht zu überschreiten und nicht hinter ihm zurückzubleiben, welches durch die Natur des Handelnden, des Gegenstandes und der Verhältnisse angezeigt ist [1]). | Dass sich aber auch diese Bestimmung noch sehr im allgemeinen halte, und dass wir uns nun weiter nach den Mitteln umsehen müssen, die richtige Mitte und ebendamit den richtigen Masstab für unsere Handlungen (den *ὀρθὸς λόγος*) zu finden, gibt Aristoteles selbst zu [2]); hier weiss er uns dann aber nur auf die praktische Einsicht zu verweisen, deren Geschäft eben darin besteht, im einzelnen gegebenen Fall das Richtige auszumitteln, und er definirt demnach die Tugend als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche die unserer Natur angemessene Mitte hält, gemäss einer vernünftigen Bestimmung, wie sie der Einsichtige geben wird [3]).

Aus diesem Gesichtspunkt behandelt nun Aristoteles die einzelnen Tugenden, ohne dass er es unternähme, sie von einem bestimmten Princip aus abzuleiten. Selbst diejenigen Anknüpfungspunkte für eine solche Ableitung, welche im bisherigen lagen, hat er nicht benützt. Nachdem er den Begriff der Glückseligkeit untersucht und in der Tugend das wesentliche Mittel zur Glückseligkeit erkannt hatte, konnte er den Versuch machen,

1) A. a. O. 1106, b, 16 (nach dem S. 632, 2 angeführten): *λέγω δὲ τὴν ἠθικήν [ἀρετήν]· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαῤῥῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου.* Vgl. folg. Anm.

2) Eth. VI, 1: Man soll, wie früher (II, 5) bemerkt, das *μέσον*, nicht die *ὑπερβολὴ* oder *ἔλλειψις* wählen, *τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει.* Bei allem *ἐστί τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καί τις ἐστὶν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἅς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές . . . διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθὲς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.*

3) Ebd. II, 6, Anf.: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

die verschiedenen Thätigkeiten zu bestimmen, die zur Erreichung jenes Ziels dienen, und so die Haupttugenden zu finden. Er hat diess jedoch nicht gethan, und wenn er auch eine Andeutung darüber gibt, nach welchen Gesichtspunkten sich die Reihenfolge der ethischen Tugenden in seiner Darstellung richtet, sind doch diese selbst nicht näher begründet[1]); und so bleibt auch

1) Nachdem Arist. die Tugend als *μεσότης* bestimmt hat, fährt er Eth. II, 7 fort: Diess dürfe aber nicht blos allgemein behauptet, sondern es müsse auch auf das Einzelne angewandt werden. *Περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάῤῥη ἀνδρεία μεσότης περὶ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας* (und zwar, wie hier nur angedeutet, III, 13. 1117, b, 27 ff. gesagt wird, die der *ἁφὴ* und *γεῦσις*) *σωφροσύνη περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν . . . ἐλευθεριότης;* auf dieselbe beziehe sich die *μεγαλοπρέπεια. περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν . . . μεγαλοψυχία,* nebst der entsprechenden anonymen Tugend, deren *ὑπερβολὴ* der Ehrgeiz ist. *ἔστι δὲ καὶ περὶ ὀργὴν . . . μεσότης,* die er *πρᾳότης* nennen wolle. Dazu kommen drei *μεσότητες,* welche sich auf die *κοινωνία λόγων καὶ πράξεων* beziehen, die eine auf das *ἀληθὲς* in denselben (*ἀλήθεια*), die zwei andern auf das *ἡδὺ*, die eine (unten 639, 7) auf das *ἐν παιδιᾷ*, die andere (639, 5) auf *τὸ ἐν πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν βίον.* Von der Tapferkeit und *σωφροσύνη* wird dann noch III, 13, Anf. bemerkt: *δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί.* Allein eine strengere, nach einem bestimmten Princip entworfene Eintheilung der Tugenden liegt hierin doch nicht, und wenn Häcker in einer beachtenswerthen Abhandlung (das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der nikomachischen Ethik. Berl. 1863) eine solche bei Arist. nachzuweisen versucht hat, musste er in die Darstellung des letzteren, wie mir scheint, mehr hineintragen, als zulässig ist. Seiner Ansicht nach wäre Arist. von dem Gedanken ausgegangen, zuerst die Tugenden darzustellen, welche in einer Versittlichung der niedrigsten, auf die Vertheidigung und Erhaltung des Lebens als solchen bezüglichen Triebe bestehen: die Tapferkeit als Tugend des *θυμὸς*, die Sophrosyne als Tugend der *ἐπιθυμία.* Die zweite Tugendgruppe (Freigebigkeit, Ehrliebe, Sanftmuth, und auch die Gerechtigkeit, die nur aus besondern Gründen zuletzt gestellt werde) habe zu ihrer Sphäre das politische Leben im Frieden und den Antheil des Einzelnen am Staat, so wie seine Stellung in demselben, die dritte die Annehmlichkeit des Lebens, das *εὖ ζῆν.* Aber womit lässt sich beweisen, dass Arist. wirklich für seine Anordnung der Tugenden dieses Schema zu Grunde legte? Was zunächst die Tapferkeit und Selbstbeherrschung betrifft, so begründet er selbst die Zusammenstellung derselben damit, dass sie für die Tugenden der vernunftlosen Theile gelten; womit aber doch (wenn auch die Worte nicht mit Ramsauer auszuwerfen sind), nicht mehr gesagt ist, als dass sich an die Besprechung der Tapferkeit die der Selbstbeherrschung um so passender anschliesse, da man diese beiden Tu-

uns nur übrig, auf einen strengeren Zusammenhang verzichtend zu berichten, wie er sich über die von ihm aufgezählten Tugenden äussert. |

genden als die des θυμὸς und des ἐπιθυμητικὸν zusammenzunennen von Plato her gewohnt sei. Wäre er dagegen von den Gesichtspunkten geleitet worden, die Häcker bei ihm vermuthet, so hätte er die πρᾳότης neben die Tapferkeit stellen müssen, denn wenn diese die Versittlichung des Triebes zur Selbstvertheidigung ist, so ist jene (IV, 11) die μεσότης περὶ ὀργάς; der Zorn aber entspringt aus dem Trieb nach Rache, welcher so gut, wie die Tapferkeit, im θυμὸς seinen Sitz hat (IV, 11. 1126, a, 19 ff. Rhet. II, 2, Anf. 12. 1389, a, 26: καὶ ἀνδρειότεροι [οἱ νέοι]· θυμώδεις γάρ . . . οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται vgl. S. 583, 2), und welchen wir gleichfalls (Eth. III, 11. 1116, b, 23 ff.) mit den Thieren gemein haben; Zorn und Tapferkeit sind sich daher so verwandt, dass sie oft schwer zu unterscheiden sind (Eth. II, 9. 1109, b, 16 ff. IV, 11. 1126, b, 1 vgl. Rhet. II, 5. 1383, b, 7): Rhet. II, 8. 1385, b, 30 wird der Zorn geradezu ein πάθος ἀνδρίας genannt. Soll aber trotz dieser Verwandtschaft die μεσότης περὶ τὰς ὀργὰς desshalb einer andern Tugendgruppe angehören, als die Tapferkeit, weil diese nur aus dem Trieb „nach der Erhaltung des vegetativen Lebens" hervorgehe, der Zorn sich vorzugsweise auf Beleidigungen der bürgerlichen Ehre beziehe (Häcker S. 15, 18), so ist diess schwerlich aristotelisch. Eth. IV, 11. 1125, b, 30 bemerkt über den Zorn ausdrücklich: τὰ δ' ἐμποιοῦντα πολλὰ καὶ διαφέροντα, und andererseits wird von der Tapferkeit gesagt, sie bestehe nicht darin, dass man den Tod überhaupt, sondern dass man den Tod ἐν τοῖς καλλίστοις, namentlich im Kriege, nicht fürchte (III, 9. 1115, a, 28), der doch viel unmittelbarer, als die persönliche Ehrenkränkung, sich auf das politische Leben bezieht; und weit entfernt, in der Tapferkeit nur die μεσότης eines animalischen Triebes, in dem richtig angebrachten und bemessenen Zorn die eines höheren, auf das bürgerliche Leben bezüglichen zu sehen, erklärt Arist. (Eth. III, 11. 1116, b, 23 — 1117, a, 9): so wenig ein Thier tapfer sei, wenn es in der Wuth (διὰ τὸν θυμὸν, was hier von ὀργὴ kaum verschieden ist) auf den Jäger, der es verwundet hat, losstürzt, ebensowenig seien es die Menschen, wenn sie aus Zorn und Rachbegierde (ὀργιζόμενοι, τιμωρούμενοι) die Gefahr verachten. Auch die Stelle der Tugenden, welche sich auf den Gebrauch des Geldes beziehen, lässt sich nicht daraus erklären, dass der Reichthum stets eine gewisse bürgerliche Stellung gewähre (Häcker S. 16), denn in der aristotelischen Darstellung wird dieser Gesichtspunkt nicht berührt, wenn auch bei der μεγαλοπρέπεια neben anderem selbstverständlich auch des Aufwands für öffentliche Zwecke erwähnt wird (bei der ἐλευθεριότης geschieht diess nicht); und wenn er massgebend gewesen wäre, hätte die Tapferkeit im Kriege ebenfalls hieher gehört. Dass es endlich die dritte Gruppe mehr als die beiden andern mit dem εὖ ζῆν zu thun habe, muss ich gleichfalls be-

Dass nun für's erste überhaupt mehrere Tugenden anzunehmen seien, zeigt Aristoteles im Gegensatz gegen Sokrates, welcher sie alle auf die Einsicht zurückgeführt hatte. Wiewohl nämlich die vollendete Tugend, wie auch er zugibt, ihrem Wesen und Grunde nach Eine ist, und mit der Einsicht alle andern Tugenden gegeben sind [1]), so ist doch die natürliche Voraussetzung der Tugend, die sittliche Anlage, in Verschiedenen verschieden; der Wille des Sklaven z. B. ist anderer Art, als der des Freien, der des Weibes und des Kindes anderer Art, als der des gereiften Mannes; ebendamit muss aber auch die sittliche Thätigkeit und die sittliche Aufgabe der Einzelnen verschieden sein, und es wird nicht blos jeder Einzelne die eine Tugend besitzen, die andere noch nicht, sondern es werden auch an jede Menschenklasse eigenthümliche Anforderungen gemacht werden müssen [2]). Aristoteles selbst jedoch spricht nur kurz, und nicht in der Ethik, sondern in der Lehre vom Hauswesen, über die Tugenden der einzelnen Menschenklassen; in der Ethik

zweifeln: für das *εὖ ζῆν* im aristotelischen Sinn ist die Selbstbeherrschung, die Freigebigkeit, die Gerechtigkeit gewiss wichtiger, als das *ἡδὺ ἐν παιδιᾷ*.

1) Eth. VI, 13. 1144, b, 31: *οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.* Nun scheine es freilich, die Tugenden können von einander getrennt sein; *οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται.* Dem sei jedoch nicht so: *τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθὸς, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.*

2) S. vor. Anm. und Polit. VI, 13. 1260, a, 10: *πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως . . . ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαῖον ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς· ὑποληπτέον δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὑτοῦ ἔργον. διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν, … τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός* u. s. w. Wird hier auch nicht gesagt, dass eine Tugend ohne die anderen vorhanden sein könne, und wird diess andererseits Eth. VI, 13 nur von den physischen Tugenden zugegeben, so wird doch die unvollkommene Tugend des Sklaven oder des Weibes immer auch eine unvollständige, ein theilweiser Besitz der Tugend, ohne die alle in sich fassende Einsicht, und mithin auch der Besitz gewisser Tugenden ohne die andern sein müssen.

betrachtet er die Tugend in der vollendeten Gestalt, die sie beim Manne hat, wie ihm ja dieser überhaupt allein der vollkommene Mensch ist, und sucht ihre einzelnen Bestandtheile zu beschreiben.

Die Reihe der Tugenden, welche er hiebei aufzählt, eröffnet die Tapferkeit [1]). Tapfer ist, wer einen rühmlichen Tod und nahe | Todesgefahr nicht fürchtet, oder allgemeiner, wer das, was er soll, um des rechten Zwecks willen in der rechten Weise und zur rechten Zeit aushält, wagt oder fürchtet [2]). Die Ausschreitungen, zwischen denen die Tapferkeit in der Mitte steht, sind: einerseits die Unempfindlichkeit und Tollkühnheit, andererseits die Feigheit [3]). Der Tapferkeit verwandt, aber nicht mit ihr zu verwechseln, ist der bürgerliche Muth, derjenige Muth, welcher aus Zwang, aus Zorn, oder aus dem Wunsche, einem Schmerz zu entgehen [4]), der, welcher aus Bekanntschaft mit dem anscheinend Furchtbaren oder aus Hoffnung auf einen günstigen Erfolg herrührt [5]). Als zweite Tugend folgt die Selbstbeherrschung [6]),

1) Eth. III, 9—12.

2) c. 9. 1115, a, 33: ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεὴς καὶ ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγυια ὄντα. c. 10. 1115, b, 17: ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαῤῥῶν, ἀνδρεῖος· κατ' ἀξίαν γὰρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος . . . καλοῦ δὴ ἕνεκα ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν. Vgl. Rhet. I, 9. 1366, b, 11.

3) C. 10. 1115, b, 24 ff.

4) Wie beim Selbstmord, welchen daher Arist. als ein Zeichen von Feigheit behandelt; III, 11. 1116, a, 12 vgl. IX, 4. 1166, b, 11.

5) C. 11 (wo aber 1117, a, 20 die Worte ἢ καὶ zu streichen sind). Der wahren Tapferkeit steht unter diesen die πολιτικὴ ἀνδρεία am nächsten (1116, a, 27), ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται· δι' αἰδῶ γὰρ καὶ διὰ καλοῦ ὄρεξιν (τιμῆς γὰρ) καὶ φυγὴν ὀνείδους αἰσχροῦ ὄντος. Aber doch unterscheidet Aristoteles beide, weil bei der πολιτικὴ ἀνδρεία immerhin die Heteronomie stattfindet, dass die tapfere That nicht um ihrer selbst willen gethan wird.

6) Σωφροσύνη, c. 13—15, im Gegensatz zur ἀκολασία und zu einer Unempfindlichkeit, die keinen besonderen Namen habe, weil sie unter Menschen nicht vorkomme (c. 14. 1119, a, 9 vgl. VII, 11, Anf. — bei den Asceten der späteren Zeit hätte Aristoteles vielleicht diesen Fehler gefunden, von dem er sagt: εἰ δέ τῳ μηθὲν ἐστιν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἑτέρου, πόῤῥω ἂν εἴη τοῦ ἄνθρωπος εἶναι); vgl. VII, 8. 1150, a, 19 ff. und was später aus B. VII über die ἐγκράτεια und ἀκρασία anzuführen sein wird;

deren Begriff aber Aristoteles auf die Einhaltung des richtigen Masses in den Genüssen des Tastsinns, in der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebs, beschränkt; hierauf die Freigebigkeit[1]), als die richtige Mitte zwischen Geiz und | Verschwendung[2]), das sittliche, des freien Mannes würdige Verhalten im Geben und Nehmen äusserer Güter[3]), nebst der verwandten Tugend der Grossartigkeit im Aufwand[4]). Ferner die Seelen-

Rhet. a. a. O. Z. 13. Wenn A. diese Erörterung mit den Worten eröffnet: *μετὰ δὲ ταύτην* (die Tapferkeit) *περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί*, so bezieht sich diess auf die platonische Tugendlehre; er selbst hat keinen Grund, die Tapferkeit in anderem Sinn, als die ethische Tugend überhaupt, dem vernunftlosen Seelentheil zuschreiben.

1) Oder richtiger: die Liberalität, die *ἐλευθεριότης*.

2) *Ἀνελευθερία* und *ἀσωτία*. Der schlimmere und unheilbarere unter diesen Fehlern ist der Geiz Eth. IV, 3. 1121, a, 19 ff.

3) Eth. IV, 1—3. In welchem edeln Geist Aristoteles diesen Gegenstand behandelt, zeigt u. a. c. 2, Anf.: *αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα. καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τοῦ καλοῦ ἕνεκα καὶ ὀρθῶς . . . καὶ ταῦτα ἡδέως ἢ ἀλύπως· τὸ γὰρ κατ' ἀρετὴν ἡδὺ ἢ ἄλυπον, ἥκιστα δὲ λυπηρόν. ὁ δὲ διδοὺς οἷς μὴ δεῖ, ἢ μὴ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ἀλλὰ διά τιν' ἄλλην αἰτίαν, οὐκ ἐλευθέριος ἀλλ' ἄλλος τις ῥηθήσεται. οὐδ' ὁ λυπηρῶς· μᾶλλον γὰρ ἕλοιτ' ἂν τὰ χρήματα τῆς καλῆς πράξεως, τοῦτο δ' οὐκ ἐλευθερίου.*

4) Die *μεγαλοπρέπεια*, a. a. O. c. 4—6, welche 1122, a, 23 mit den Worten *ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη* definirt wird; sie steht in der Mitte zwischen der *μικροπρέπεια* auf der einen, der *βαναυσία* und *ἀπειροκαλία* auf der andern Seite. Von der *ἐλευθεριότης* unterscheidet sie sich dadurch, dass es ihr nicht blos um gute und anständige, sondern zugleich um grossartige Verwendung des Geldes zu thun ist (IV, 4. 1122, b, 10 ff. wo aber Z. 18 mit Cod. L[b] M[b] zu lesen sein wird: *καὶ ἔστιν ἔργου μεγαλοπρέπεια ἀρετὴ ἐν μεγέθει* „die *μεγαλοπρέπεια* besteht in einer im grossen sich darstellenden Trefflichkeit des Werkes"; und Z. 12 entweder zu erklären ist: „das Grosse hierin ist Sache des *μεγαλοπρεπής*, gleichsam als eine Grösse der auf dasselbe gerichteten *ἐλευθεριότης*", oder: „das Grosse hierin ist es, was so zu sagen die Grösse in der Grossartigkeit bildet" u. s. w.; wenn man nicht die ansprechende Vermuthung Rassow's Forsch. üb. d. nikom. Ethik 92 vorzieht, welcher hinter *μέγεθος* „*λαβούσης*" einschiebt, das allerdings wegen des *οὔσης* im folgenden leicht ausgefallen sein kann, so dass der Sinn ist: „indem die auf dasselbe sich beziehende Freigebigkeit gleichsam zur Grösse gelangt ist"). Rhet. I, 9. 1366, b, 18.

grösse[1]), bei deren Schilderung dem Philosophen vielleicht sein grosser Zögling vorgeschwebt hat, die Ehrliebe[2]), die Sanftmuth[3]), die geselligen Tugenden[4]) der Liebenswürdigkeit[5]), | Schlichtheit[6]), Heiterkeit[7]) im Umgang; wozu noch die Temperamentstugenden[8]) der Schamhaftigkeit[9]) und der Nemesis[10]) hinzukommen[11]).

1) *Μεγαλοψυχία*, als mittleres zwischen Kleinmüthigkeit (*μικροψυχία*) und Aufgeblasenheit (*χαυνότης*) IV, 7—9. Rhet. a. a. O. *Μεγαλόψυχος* ist (1123, b, 2) *ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν*, diese Tugend setzt daher immer wirkliche Trefflichkeit voraus.

2) Diese Tugend wird Eth. IV, 10 als die Mitte zwischen *φιλοτιμία* und *ἀφιλοτιμία* beschrieben, welche sich zur *μεγαλοψυχία* verhalte, wie die *ἐλευθεριότης* zur *μεγαλοπρέπεια*, für die es aber keine eigene Bezeichnung gebe.

3) Die *μεσότης περὶ ὀργάς*, IV, 11. Arist. nennt diese Tugend *πρᾳότης*, die entsprechenden Fehler *ὀργιλότης* und *ἀοργησία*, bemerkt aber dabei, alle diese Bezeichnungen seien erst von ihm hiefür ausgeprägt. Ein *πρᾷος* ist demnach ihm zufolge *ὁ ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον*. Ebd. über den *ἀκρόχολος* und den *χαλεπός*.

4) Welche Arist. selbst IV, 14, Schl. als solche zusammenfasst.

5) Um mit diesem Wort die anonyme Tugend zu bezeichnen, welche Eth. IV, 12 einerseits der Gefallsucht und Schmeichelei, andererseits der Ungeselligkeit und Unverträglichkeit entgegengesetzt, und durch das *ὁμιλεῖν ὡς δεῖ* beschrieben wird, den geselligen Takt. Arist. bemerkt dort, sie gleiche am meisten der *φιλία*, unterscheide sich aber von ihr dadurch, dass sie nicht auf Neigung oder Abneigung gegen bestimmte Personen beruhe. Eud. III, 7. 1233, b, 29 wird sie ohne weiteres *φιλία* genannt.

6) Die gleichfalls anonyme Mitte zwischen der Aufschneiderei (*ἀλαζονεία*) und der Selbstverkleinerung (*εἰρωνεία*, deren Extrem beim *βαυκοπανοῦργος*), IV, 13.

7) *Εὐτραπελία* oder *ἐπιδεξιότης* (IV, 14); Gegensätze: *βωμολοχία* und *ἀγριότης*. Auch hier handelt es sich um den geselligen Takt (vgl. 1128, b, 31: *ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ*), aber in der bestimmten Beziehung auf Erheiterung der Gesellschaft.

8) *Μεσότητες ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη* (II, 7. 1108, a, 30), wofür Eud. III, 7, Anf. *μεσότητες παθητικαὶ* sagt.

9) Oder vielleicht besser: Verschämtheit, *αἰδώς*. M. s. darüber Eth. IV, 15. II, 7 (s. o. 627, 3). Der Schamhafte steht nach diesen Stellen in der Mitte zwischen dem Schamlosen und dem Blöden (*καταπλὴξ*); eine Tugend im eigentlichen Sinn soll aber die Schamhaftigkeit nicht sein, sondern mehr ein löblicher Affekt, der sich nur für's jugendliche Alter schicke, denn der gereifte Mann solle nichts thun, dessen er sich zu schämen hätte.

Am ausführlichsten handelt aber Aristoteles von der Gerechtigkeit, welcher er das ganze fünfte Buch seiner Ethik gewidmet hat [1]): bei der engen Verbindung, in welcher die Ethik mit der Politik steht, musste der Tugend besondere Beachtung geschenkt werden, auf welcher die Erhaltung des Gemeinwesens am unmittelbarsten beruht. Den Begriff der Gerechtigkeit fasst er aber hier nicht in dem weiteren Sinn, in welchem sie die gesammte auf's menschliche Gemeinleben bezügliche Tugend [2]) bezeichnet, sondern er versteht | darunter in engerer Bedeutung diejenige Tugend, welche sich auf die Vertheilung von Gütern bezieht, das Einhalten der richtigen Mitte [3]) oder des richtigen Verhältnisses in der Zutheilung von Vortheilen und Nachtheilen [4]). Dieses Verhältniss wird aber verschiedener Art sein, je

10) Diese aber nur II, 7. 1108, a, 35 ff., wo sie als *μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας* beschrieben wird; sie bezieht sich auf Freude und Schmerz über das, was anderen widerfährt, und besteht in dem *λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν*. Ebenso Rhet. II, 9, Anf.

11) Ebendahin rechnet Eud. III, 7 auch noch die *φιλία, σεμνότης, ἀλήθεια* und *ἁπλότης, εὐτραπελία*.

1) M. vgl. über dieselbe: H. Fechner Ueber den Gerechtigkeitsbegriff d. Arist. (Lpz. 1855) S. 27—56. Hildenbrand Gesch. u. System d. Rechts- und Staatsphilosophie I, 281—331, der auch weitere Literatur gibt. Prantl in Bluntschli's Staatswörterbuch I, 351 ff. Trendelenburg Hist. Beitr. III, 399 ff.

2) *Τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ* — die *ἀρετὴ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*, von der gesagt wird, sie sei *οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία . . . ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον, ἡ δὲ τῆς κακίας* (Eth. V, 3. 1129, b, 17. 25 ff. 1130, a, 8. c. 5. 1130, b, 18).

3) Denn diese ist auch hier, wie bei jeder Tugend, der höchste Masstab; vgl. Eth. V, 6, Anf.: *ἐπεὶ δ' ὅ τ' ἄδικος ἄνισος καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, δῆλον ὅτι καὶ μέσον τί ἐστι τοῦ ἀνίσου· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον . . . εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον*. c. 9, Anf.

4) Als das Unterscheidende der *ἀδικία* in diesem engeren Sinn wird c. 4 das *πλεονεκτεῖν*, und zwar *περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους* bezeichnet; sie besteht (c. 10. 1134, a, 33) in dem *πλέον αὑτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἁπλῶς κακῶν*. Von der Gerechtigkeit dagegen heisst es c. 9. 1134, a, 1: *καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου,*

nachdem es sich um die Vertheilung bürgerlicher Vortheile und gemeinsamen Besitzes an die Einzelnen handelt, mit welcher es die austheilende Gerechtigkeit, oder um die Aufhebung und Verhinderung von Rechtsverletzungen, mit welcher es die ausgleichende Gerechtigkeit zu thun hat[1]). In beiden Fällen hat die Vertheilung der Güter nach dem Gesetz der Gleichheit zu erfolgen[2]); aber dieses Gesetz selbst verlangt in dem ersten Falle, dass nicht jeder gleich viel erhalte, sondern jeder so viel als er verdient; die Vertheilung geschieht daher hier nach einer geometrischen Proportion: wie sich die Würdigkeit des A zu der des B verhält, so verhält sich das, was A an Ehre oder Vortheilen erhält, zu dem, was | B erhält[3]). In dem anderen Falle dagegen, bei der Ausgleichung der Störungen, welche eine Rechtsverletzung hervorgebracht hat, und bei Verträgen, kommt die persönliche Würdigkeit des Einzelnen nicht in Betracht: jeder, der Unrecht gethan hat, hat so viel Nachtheil zu erleiden, als er sich unrechtmässigen Vortheil angemasst hat, es wird

καὶ διανεμητικὸς καὶ αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ᾽ ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ᾽ ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. Sie ist (Rhet. I, 9. 1366, b, 9) *ἀρετὴ δι᾽ ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσιν.* Recht und Gerechtigkeit finden daher ihre Stelle nur unter solchen Wesen, für die es ein Zuviel und Zuwenig im Besitze der Güter gibt, wie für die Menschen, nicht bei denen, welche darin auf kein Mass beschränkt sind, wie die Götter, und nicht bei denen, welche keines Besitzes von Gütern fähig sind, wie die unheilbar Schlechten; Eth. V, 13. 1137, a, 26.

1) Wir würden genauer sagen: je nachdem es sich um das öffentliche oder das Privatrecht handelt.

2) Das *δίκαιον* in diesem Sinn wird dem *ἴσον*, das *ἄδικον* dem *ἄνισον* gleichgesetzt, wogegen im weiteren Sinn jenes mit dem *νόμιμον*, dieses mit dem *παράνομον* zusammenfällt (V, 5 wozu, den Text betreffend, Trendelenburg Hist. Beitr. II, 357 ff. Brandis S. 1421 f. Rassow Forsch. üb. d. nikom. Eth. 17. 93 z. vgl.).

3) Auf diese Bestimmungen weist Pol. III, 9. 1280, a, 16 zurück. Das gleiche liesse sich übrigens auch umgekehrt von der Vertheilung der öffentlichen Lasten sagen: auch hier hat jeder den seiner Leistungsfähigkeit entsprechenden Theil zu übernehmen. Indessen berührt Arist. diesen Punkt nicht, er müsste denn Eth. V, 7. 1131, b, 20 bei dem *ἔλαττον* und *μεῖζον κακὸν* daran denken.

ihm von seinem Gewinn so viel entzogen, als der Verlust dessen beträgt, der das Unrecht erlitten hat [1]). Ebenso fragt man bei Kauf und Verkauf, Anlehen, Vermiethung u. s. w. nur nach dem Werth der Sache. Hier gilt daher die Regel der arithmetischen Gleichheit: dem, welcher zu viel hat, wird so viel genommen, dass beide Theile sich gleich stehen [2]). Bei Tauschverträgen besteht diese | Gleichheit in der Gleichheit des Werthes [3]); der allgemeine Werthmesser ist eigentlich das Bedürfniss,

1) Unter dem Vortheil oder Gewinn (*κέρδος*) und dem Nachtheil oder Verlust (*ζημία*) will aber Arist. in diesem Zusammenhang, wie er Eth. V, 7. 1132, a, 10 bemerkt, nicht blos das verstanden wissen, was man gewöhnlich so nennt; weil er vielmehr unter dem Begriff der ausgleichenden Gerechtigkeit mit der Strafrechtspflege auch die bürgerliche und mit beiden das Vertragsrecht zusammenfasst, muss er, um so verschiedenartiges unter gemeinsame Ausdrücke zu bringen, die herkömmliche Bedeutung der Worte erweitern, und so stellt er denn alles Unrecht, was jemand zufügt, mit unter das *κέρδος*, alles, was jemand erleidet, unter die *ζημία*.

2) A. a. O. c. 5—7, wo u. a. c. 5. 1130, b, 30: *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ᾽ αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας, . . . ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἑκούσιά ἐστι τὰ δ᾽ ἀκούσια, ἑκούσια μὲν τὰ τοιάδε οἷον πρᾶσις, ὠνὴ, δανεισμὸς, ἐγγύη, χρῆσις, παρακαταθήκη, μίσθωσις· ἑκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἑκούσιος. τῶν δ᾽ ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπὴ, μοιχεία, φαρμακεία, προαγωγεία, δουλαπατία, δολοφονία, ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία, δεσμὸς, θάνατος, ἁρπαγὴ, πήρωσις, κακηγορία, προπηλακισμός.* c. 6. 1131, b, 27: *τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην· καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐὰν γίγνηται ἡ διανομὴ, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ εἰςενεχθέντα· καὶ τὸ ἄδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τούτῳ παρὰ τὸ ἀνάλογόν ἐστιν. τὸ δ᾽ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικήν. οὐθὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικὴς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ . . . ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος* u. s. w. Die *ἰσότης γεωμετρικὴ* hatte schon Plato (Gorg. 508, A) der *πλεονεξία* entgegengesetzt.

3) Nachdem Aristoteles a. a. O. in der angegebenen Weise sowohl über die austheilende als über die ausgleichende Gerechtigkeit gesprochen hat, kommt er c. 8 auf die Ansicht, dass die Gerechtigkeit in der Wiedervergeltung, dem *ἀντιπεπονθὸς* (worüber Th. I, 360, 2) bestehe. Er verwirft diese Bestimmung, sofern sie von der Gerechtigkeit überhaupt gelten soll, da sie

von dem aller Tausch ausgeht, das Zeichen, durch welches das

weder auf die austheilende noch auch strenggenommen auf die strafende Gerechtigkeit passe; nur die *κοινωνίαι ἀλλακτικαὶ* beruhen auf dem *ἀντιπεπονθὸς*, welches aber hier nicht *κατ' ἰσότητα*, sondern *κατ' ἀναλογίαν* eintrete; *τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει .ἡ πόλις* (1132, b, 31 ff.): nicht dieselben, sondern verschiedene aber dem Werth nach gleiche Gegenstände werden gegen einander umgetauscht, und die Norm für jedes solche Tauschgeschäft liegt in der Formel: wie sich die Waare des einen zu der des andern verhält, so hat sich das, was jener bekommt, zu dem, was dieser bekommt, zu verhalten. Vgl. IX, 1, Anf. Offenbar wird aber hiemit die frühere Behauptung, dass die ausgleichende Gerechtigkeit nach arithmetischer Proportion verfahre, für diese ganze Klasse von Rechtsgeschäften thatsächlich aufgegeben. Auch hinsichtlich der Strafgerechtigkeit passt sie aber nicht, denn auch hier findet eine geometrische Proportion statt: wie sich die That des A zu der des B verhält, so verhält sich die Behandlung, welche A erleidet, zu der, welche B erleidet. Nur der Schadensersatz wird einfach nach arithmetischer Gleichheit, ja auch dieser gewöhnlich nur nach der Werthgleichheit, also bereits nach einer blossen Analogie bestimmt; (wobei es aber ein unverkennbarer Mangel ist, dass Aristoteles zwischen Schadensersatz und Strafe nicht unterscheidet, und die Strafe, von der uns allerdings auch noch anderweitige Zwecke vorkommen werden, hier nur als einen den unrechtmässigen Gewinn des Verbrechers ausgleichenden Verlust behandelt). Wenn jedoch Trendelenburg (a. a. O. 405 ff.) desshalb die der Vertragsschliessung als ihr inneres Mass zu Grunde liegende Gerechtigkeit in Leistung und Gegenleistung von der ausgleichenden Gerechtigkeit unterscheiden und der austheilenden zuweisen will, so dass diese sowohl die austauschende Gerechtigkeit des Verkehrs als die vertheilende des Staats umfasste, während die ausgleichende sich auf die Thätigkeit des Richters, theils in Strafsachen theils bei Streitigkeiten um das Mein und Dein beschränken soll, so ist diess schwerlich im Sinn unseres Philosophen. Schon aus den vor. Anm. angeführten Stellen geht vielmehr hervor, dass Arist. bei der austheilenden Gerechtigkeit nur an die Vertheilung der *κοινὰ* denkt, bestehen nun diese in Ehre oder sonstigen Vortheilen, bei der ausgleichenden dagegen, so weit sie sich auf die *ἑκούσια συναλλάγματα* bezieht, in erster Reihe die Rechtsgeschäfte des Verkehrslebens selbst, nicht die Streitigkeiten darüber, im Auge hat, wie diess ja auch schon die Bezeichnung *ἑκούσια συναλλάγματα* anzeigt; denn so heissen sie nach c. 5. 1131, a, 4, weil sie auf freiwilliger Uebereinkunft beruhen. Auch in ihnen findet eine Ausgleichung statt: der Verlust, den z. B. der Verkäufer durch Hergabe seiner Waare erleidet, wird durch die Bezahlung derselben ausgeglichen, so dass keiner von beiden Theilen gewinnt oder verliert (c. 7. 1332, a, 18), und nur wenn man sich nicht einigen kann, wird der Richter angerufen, diese Ausgleichung vorzunehmen. Sie gehören daher nicht zum *διανεμητικὸν*, sondern zum *διορθωτικὸν δίκαιον*. Ueber einige andere

Bedürfniss dargestellt wird, ist das Geld [1]). Die Gerechtigkeit besteht nun eben darin, dass diese Verhältnisse richtig behandelt werden, die Ungerechtigkeit in dem entgegengesetzten Verfahren: die Gerechtigkeit fordert, dass man sich | selbst nicht mehr Vortheile und nicht weniger Nachtheile, dem andern nicht mehr Nachtheile und nicht weniger Vortheile zukommen lasse, als jedem von beiden gebühren, ungerecht ist es, wenn man das Gegentheil thut [2]); ein gerechter oder ungerechter Mensch ist derjenige, dessen Wollen auf die eine oder die andere Handlungsweise gerichtet ist. Dieses beides fällt nämlich nicht schlechthin zusammen: man kann das Ungerechte thun, ohne doch ungerecht zu handeln [3]), und man kann ungerecht handeln, ohne desshalb schon ungerecht zu sein [4]); wesshalb Aristoteles

Schwächen der aristotelischen Rechtsphilosophie, unter denen das obenansteht, dass es hier überhaupt an einer schärferen Fassung des Rechtsbegriffs und an einer wissenschaftlichen Ableitung der natürlichen Rechte fehlt, s. m. HILDENBRAND a. a. O. S. 293 ff.

1) A. a. O. 1133, a, 19: *πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγή· ἐφ᾽ ὃ τὸ νόμισμ᾽ ἐλήλυθε καὶ γίνεταί πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ . . . δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει . . . οἷον δ᾽ ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην*, daher auch der Name *νόμισμα* von *νόμος*. Vgl. b, 10 ff. IX, 1. 1164, a, 1. Weiter s. m. über das Geld Polit. I, 9. 1257, a, 31 ff.

2) S. o. 640, 4 und a. a. O. c. 9. 1134, a, 6. Weil die Gerechtigkeit so in der Wahrung des Rechts anderer besteht, wird sie ein *ἀλλότριον ἀγαθὸν* genannt c. 3. 1130, a, 3. c. 10. 1134, b, 2.

3) Eth. V, 10. 1135, a, 15: *ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ, ὅταν ἑκών τις αὐτὰ πράττῃ· ὅταν δ᾽ ἄκων, οὔτ᾽ ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ᾽ ἢ κατὰ συμβεβηκός . . . ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὥρισται τῷ ἑκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ ὥστ᾽ ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ᾽ οὔπω ἐὰν μὴ τὸ ἑκούσιον προσῇ.*

4) Schon c. 9 (s. o. 640, 4) war der *δίκαιος* als *πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου* definirt; c. 10 Anf. wird gefragt: *ἐπεὶ δ᾽ ἔστιν ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι, ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἤδη ἄδικός ἐστιν ἑκάστην ἀδικίαν, οἷον κλέπτης ἢ μοιχὸς ἢ λῃστής;* und es wird geantwortet, wenn jemand z. B. einen Ehebruch nur aus Leidenschaft, nicht *διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν* begehe, so sei zu sagen: *ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ᾽ οὐκ ἔστιν, οἷον οὐδὲ κλέπτης, ἔκλεψε δέ, οὐδὲ μοιχός, ἐμοίχευσε δέ.* Vgl. folg. Anm. und S. 589, 3.

zwischen Beschädigung, Unrecht und Ungerechtigkeit unterscheidet [1]).

Weiter kommt für die Beurtheilung dessen, was gerecht ist, der Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Rechtsverhältnisse, des natürlichen und des gesetzlichen Rechts in Betracht. | Ein Rechtsverhältniss im vollen Sinn findet nur unter Gleichen und Freien statt [2]); und ebendadurch unterscheidet sich das politische Recht von dem väterlichen, dem häuslichen und dem Herrenrecht [3]). Das politische Recht seinerseits hat zwei Bestandtheile: das natürliche Recht, welches für alle Menschen in gleicher Weise verbindlich ist, und das gesetzliche, auf willkürlicher Satzung beruhende, oder auf besondere Fälle und Ver-

1) A. a. O. 1135, b, 11, nachdem alle Handlungen in freiwillige und unfreiwillige und die ersteren wieder in vorsätzliche und unvorsätzliche getheilt sind (s. o. 590 f.): *τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις*, (die *βλάβη* hatte schon Plato in einer Stelle, die Aristoteles hier vielleicht vor Augen hat, Gess. IX, 861, E, vom *ἀδίκημα* unterschieden, vgl. 1. Abth. 719, 3 Schl.) *τὰ μὲν μετ᾽ ἀγνοίας ἁμαρτήματά ἐστιν* (oder genauer, Z. 16, theils *ἀτυχήματα* theils *ἁμαρτήματα, ἁμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ᾽ ὅταν ἔξωθεν*) . . . *ὅταν δὲ εἰδὼς μέν, μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα* (Rechtsverletzung aus Affekt, wie Zorn u. dgl.) . . . *ὅταν δ᾽ ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός* . . . *ὁμοίως δὲ καὶ δίκαιος, ὅταν προελόμενος δικαιοπραγῇ· δικαιοπραγεῖ δέ, ἂν μόνον ἑκὼν πράττῃ*. Auch die Unfreiwilligkeit soll aber nur solches entschuldigen, *ὅσα μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι᾽ ἄγνοιαν ἁμαρτάνουσι*, nicht das Unrecht, was in einer durch strafbaren Affekt bewirkten Besinnungslosigkeit begangen wird.

2) C. 10. 1134, a, 25: *τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δέ ἐστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ᾽ ἀναλογίαν ἢ κατ᾽ ἀριθμόν.* Wo diese Bedingungen fehlen, ist nicht das *πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλά τι δίκαιον* (eine besondere Art des Rechts, im Unterschied von dem *ἁπλῶς δίκαιον*) *καὶ καθ᾽ ὁμοιότητα.* Jenes ist (b, 13) immer *κατὰ νόμον καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος· οὗτοι δ᾽ ἦσαν ἐν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι.*

3) A. a. O. 1134, b, 8: *τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν τούτοις ἀλλ᾽ ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς· τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ μὴ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὑτοῦ . . . διὸ μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.*

hältnisse bezügliche [1]); denn wie ungleich und veränderlich auch alle menschlichen Einrichtungen sein mögen, so darf man doch darum ein natürliches Recht nicht läugnen, da die Möglichkeit einer Abweichung vom Naturgemässen dieses selbst nicht aufhebt [2]). Gerade im natürlichen Recht liegt vielmehr die einzige Abhülfe für die Mängel, welche auch dem besten Gesetz desshalb anhaften, weil das Gesetz mit seinen allgemeinen Bestimmungen nur die Regel, nicht aber die Ausnahmsfälle in's Auge fassen kann [3]). Tritt ein solcher Ausnahmsfall ein, so wird es nöthig, | zur Wahrung des natürlichen Rechts vom Gesetz abzugehen. Diese Berichtigung des positiven Rechts durch das Naturrecht ist die Billigkeit [4]). Einige andere Fragen, zu wel-

1) A. a. O. 1134, b, 18: *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικὸν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται διαφέρει . . . ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθέκαστα νομοθετοῦσιν.* Vgl. c. 12. 1136, b, 33. Das natürliche Recht ist ein allgemeines ungeschriebenes Gesetz (*νόμος κοινὸς, ἄγραφος*), das positive (*νόμος ἴδιος*) wird im Unterschied hievon als das geschriebene Gesetz bezeichnet (Rhet. I, 10. 1368, b, 7 vgl. c. 14. 1375, a, 16. c. 15. 1375, a, 27. 1376, b, 23. Eth. VIII, 15. 1162, b, 21), genauer jedoch werden auch in ihm geschriebene und ungeschriebene (der Sitte und Gewohnheit angehörige) Bestandtheile unterschieden Rhet. I, 13. 1373, b, 4 vgl. Eth. X, 10. 1180, a, 35.

2) Eth. V, 10. 1134, b, 24 ff. vgl. Rhet. I, 13. 1373, b, 6 ff., wo sich Arist. für das *φύσει κοινὸν δίκαιον* unter Anführung bekannter sophokleïscher und empedokleïscher Verse auf die allgemeine Uebereinstimmung beruft.

3) Aehnlich schon Plato; s. 1. Abth. 763, 1.

4) Eth. V, 14, wo u. a. 1137, b, 11: *τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.* Und nachdem das obige ausgeführt ist, Z. 24: *διὸ δίκαιον μέν ἐστι καὶ βέλτιον τοῦ τινὸς δικαίου* (hierüber S. 645, 2), *οὐ τοῦ ἁπλῶς δὲ* (was hier, wie Polit. III, 6. 1279, a, 18, und auch Eth. V, 10. 1134, a, 25 = *φυσικὸν δίκαιον*) *ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἁπλῶς* (hiefür könnte man *παρὰ τὸ ἁπλ.* vermuthen, doch lassen sich die Worte auch erklären, wenn man zu ihnen nicht *διὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον*, sondern *διὰ τὸ ἁπλῶς ὁρίσασθαι* oder ähnliches ergänzt) *ἁμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.* Der *ἐπιεικὴς* ist demnach (Z. 35) *ὁ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος* u. s. w., und die *ἐπιείκεια* ist *δικαιοσύνη τις καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις.*

chen die Untersuchung über die Gerechtigkeit unserem Philosophen Anlass gibt [1]), muss ich hier um so mehr übergehen, da bei denselben kein reines Ergebniss zu Tage kommt. |

Durch diese Erörterungen über die hauptsächlichsten Tugenden wird nun die frühere allgemeine Bestimmung über das Wesen der Tugend bestätigt. Bei ihnen allen handelt es sich um das Einhalten der richtigen Mitte zwischen zwei Fehlern. Aber worin besteht diese richtige Mitte? Dafür hat uns der

1) Ob es möglich sei, freiwillig Unrecht zu leiden und sich selbst Unrecht zu thun, und ob bei einer ungerechten Vertheilung der Vertheilende oder der Empfänger das Unrecht begehe. Arist. beschäftigt sich mit diesen Fragen Eth. V, c. 11. 12 und 15. Was ihn an ihrer befriedigenden Beantwortung verhindert, ist theils die Beschränkung der Ungerechtigkeit auf die πλεονεξία, theils der weitere damit zusammenhängende Mangel, dass er zwischen den veräusserlichen Rechten, hinsichtlich deren das *volenti non fit injuria* gilt, und den unveräusserlichen, und ebenso zwischen der civilrechtlichen und der strafrechtlichen Seite der Rechtsverletzungen nicht bestimmter unterscheidet. Von einem Theil dieser Erörterungen hat man übrigens bezweifelt, ob sie von Aristoteles herrühren. Kap. 15 ist nämlich der Untersuchung von der Gerechtigkeit in einer Art angehängt, wie diess von Aristoteles selbst unmöglich geschehen sein kann. Spengel (Abh. d. Bair. Akad. philos.-philol. Kl. III, 470) will desshalb c. 14 zu c. 10 versetzen; was aber theils an sich kaum angeht, theils auch nicht ausreichen würde, denn c. 13 stände dann immer noch störend zwischen c. 12 und 15. Fischer (De Eth. Nicom. u. s. w. S. 13 ff.) und Fritzsche (Ethica Eudemi 117. 120 ff.) halten c. 15 für ein Bruchstück aus dem 4. Buch der eudemischen Ethik. Brandis S. 1438 f. will uns zwischen dieser und anderen Möglichkeiten (dass es z. B. eine vorläufige aristotelische Aufzeichnung sei) die Wahl lassen. Mir scheinen alle Schwierigkeiten zu verschwinden, wenn wir c. 15, mit Ausnahme des letzten Sätzchens, zwischen c. 12 und 13 stellen. Dass die Frage, die es bespricht, schon vorher erledigt sei, ist nicht richtig: c. 11 war untersucht worden, ob das, was man freiwillig leidet, hier, ob das, was man sich selbst zufügt, ein Unrecht sein könne. Diese Untersuchung wird c. 12, Anf. ausdrücklich noch in Aussicht gestellt, und sie wird c. 15 zwar nicht besser, aber auch nicht schlechter geführt, als die verwandten c. 11. 12. Auch Trendelenburg a. a. O. 423 erklärt sich mit dieser Umstellung einverstanden, für die er sich auch auf M. Mor. I, 34. 1196, a, 28 vgl. mit Eth. N. V, 15. 1138, b, 8 beruft. Dagegen wird von Ramsauer die Frage über die Stellung von c. 15 mit keinem Worte berührt. Im Text des 15. Kap. ist aber allerdings nicht alles in Ordnung; vgl. Ramsauer zu demselben, Rassow Forsch. über die nikom. Eth. 42. 77. 96.

Philosoph weder in der vorangegangenen allgemeinen Untersuchung noch bei der Darstellung der einzelnen Tugenden einen sicheren Masstab an die Hand gegeben. Dort verweist er uns auf die Einsicht, die uns das Rechte finden lehre [1]), hier lässt er die richtige Mitte durch den Gegensatz gegen die fehlerhaften Einseitigkeiten an's Licht treten; aber welche Handlungsweise fehlerhaft sei, darüber wird schliesslich doch wieder nur der Einsichtige, und nur nach Massgabe der Vorstellung entscheiden können, welche er sich über die richtige Mitte gebildet hat. Alle ethische Massbestimmung, und mit ihr alle ethische Tugend, ist demnach durch die Einsicht bedingt. Auch für das Verständniss der ethischen Tugend lässt sich daher die Frage nach dem Wesen der Einsicht nicht umgehen; und so beschäftigt sich denn Aristoteles im sechsten Buch seiner Ethik mit demselben, indem er es durch Vergleichung mit verwandten Eigenschaften erläutert und die praktische Bedeutung der Einsicht auseinandersetzt [2]). Zu dem Ende | unterscheidet er zunächst, wie wir be-

1) S. o. 633, 3.

2) Gewöhnlich gibt man dem Abschnitt über die dianoëtischen Tugenden eine selbständigere Bedeutung. Die Ethik, glaubt man, solle alle Tugenden überhaupt darstellen; diese seien theils ethische, theils dianoëtische; von jenen handle B. II—V, von diesen B. VI. Mag aber auch vielleicht schon Eudemus (nach Eth. Eud. II, 1. 1220, a, 4—15) seinen Gegenstand so behandelt haben, so scheint doch die Absicht des Aristoteles eine andere zu sein. Die Ethik ist bei ihm nur ein Theil der Politik (s. o. 607 f. 182, 2), von der sie bei Eudemus (I, 8. 1218, b, 13) als eigene Wissenschaft unterschieden wird; ihr Endzweck soll (s. o. 177, 3) nicht in der γνῶσις, sondern in der πρᾶξις liegen (Eth. Eud. I, 1. 1214, a, 10 hat dafür: nicht blos im Erkennen, sondern auch im Handeln), und ebendesshalb ihr Verständniss durch Lebenserfahrung und Charakterbildung bedingt sein (Eth. N. I, 1. 1095, a, 2 ff. s. o. 631, 2. 3). Dieser praktischen Abzweckung der Ethik würde es (wie diess nach M. Mor. I, 35. 1197, b, 27 schon in der älteren peripatetischen Schule eingewendet worden zu sein scheint, hier aber ungenügend widerlegt wird) nicht entsprechen, sich mit der Erkenntnissthätigkeit um ihrer selbst willen, und abgesehen von ihrer Bedeutung für's menschliche Handeln, zu beschäftigen, was auch nach VI, 7. 1141, a, 28 nicht Sache der Politik sein kann. Die Darstellung unseres 6. Buchs wäre auch wirklich, wenn sie eine vollständige Beschreibung der dianoëtischen Tugend sein wollte, sehr ungenügend. Gerade über die höchsten Thätigkeiten des erkennenden Geistes äussert sie sich am kürzesten. Dagegen wird man ihre Haltung vollkommen begreifen, wenn man

reits wissen, eine doppelte Vernunftthätigkeit, die theoretische und die praktische, diejenige, welche sich auf das Nothwendige, und die, welche sich auf das willkürlich Bestimmbare bezieht[1]). Indem er sodann weiter das Verhältniss der Begriffe: Vernunft, Wissen, Weisheit, Einsicht und Kunst untersucht[2]), kommt er

annimmt, ihr eigentlicher Zweck liege in der Untersuchung über die *φρόνησις*, und der andern dianoëtischen Tugenden werde hier nur desshalb erwähnt, um das Gebiet der *φρόνησις* gegen das ihrige abzugrenzen, und das Eigenthümliche derselben an ihrem Gegensatz gegen jene klar zu machen. Von der *φρόνησις* aber hat Aristoteles, wie er c. 1 (s. o. 633, 3) selbst sagt, desswegen zu reden, weil er die ethische Tugend als ein dem *ὀρθὸς λόγος* entsprechendes, durch das Urtheil des *φρόνιμος* zu bestimmendes Verhalten definirt hat, weil mithin diese Erörterung zur vollständigen Darstellung der ethischen Tugend selbst gehörte. Vgl. in dieser Beziehung auch VI, 13 (oben 636, 1). X, 8. 1178, a, 16: *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.*

1) S. S. 586, 1.

2) Eth. VI, 3, Anf.: *ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις* (was hier in Ermangelung eines bezeichnenderen Wortes mit „Einsicht" übersetzt wird), *σοφία, νοῦς. ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.* Ob Aristoteles diese sämmtlichen fünf Stücke oder nur einige derselben als Tugenden betrachtet wissen will, ist bei unserer Ansicht über den Zweck der vorliegenden Erörterung ziemlich unerheblich. Indessen kann ich der Ansicht von Prantl (Ueber die dianoëtischen Tugenden d. nikom. Ethik. Münch. 1852) nicht beitreten, der nur die *σοφία* und die *φρόνησις* als dianoëtische Tugenden gelten lassen will, jene als Tugend des *λόγον ἔχον*, insofern es auf das *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* gerichtet sei, diese, nebst den ihr untergeordneten (der *εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη, δεινότης*), sofern es auf das *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* gehe; vom *νοῦς* dagegen sagt er, bei ihm, als dem Unmittelbaren, sei noch gar keine Rede von Tugend, von der *ἐπιστήμη* und *τέχνη*, sie seien keine Tugenden, aber es gebe eine *ἀρετὴ ἐπιστήμης*, die *σοφία*, und eine *ἀρετὴ τέχνης*, in höchster Instanz gleichfalls die *σοφία*. Und die letztere heisst allerdings c. 7. 1141, a, 12 *ἀρετὴ τέχνης*, aber nur um den unbestimmteren Sprachgebrauch, wornach *σοφία* für jede, auch die künstlerische Meisterschaft steht, von dem bestimmteren auszuscheiden, nach welchem sie eine besondere dianoëtische Vollkommenheit, die in der Erkenntniss des Nothwendigen sich bewährende, bezeichnet. In dieser engeren Bedeutung genommen ist die Weisheit nicht *ἀρετὴ τέχνης*, denn die *τέχνη* hat es ja gerade mit dem *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* zu thun. Auch abgesehen hievon scheint mir aber Prantl's An-

zu dem Ergebniss: alles Wissen beziehe | sich auf ein Nothwendiges, welches in demselben durch vermitteltes Denken, oder mit anderen Worten, durch Beweisführung erkannt werde[1]; demselben Gebiet gehöre die Vernunft (*νοῦς*) im engeren Sinn an, als das Vermögen, die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten, die Voraussetzungen alles Wissens, in unmittelbarem Erkennen zu ergreifen[2]; in der Vereinigung von Vernunft und

sicht nicht richtig; theils weil Aristoteles c. 2, Anf. ausdrücklich die dianoëtischen Tugenden als Gegenstand der folgenden Erörterung bezeichnet, und nirgends andeutet, dass in dieser Beziehung zwischen den fünf Stücken, die er c. 3 aufzählt, ein Unterschied sei; theils weil der aristotelische Begriff der Tugend auf alle fünf passt. Denn wenn jede löbliche Eigenschaft eine Tugend ist (Eth. I, 13, Schl.: *τῶν δὲ ἕξεων τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν*), so sind die *ἐπιστήμη* und die *τέχνη* unzweifelhaft *ἕξεις ἐπαινεταί* (als Beispiel der *ἕξις* wird gerade die *ἐπιστήμη* hervorgehoben Kateg. c. 8. 8, a, 29. 11, a, 24), und wenn anderswo (Top. V, 3. 131, b, 1) als das eigenthümliche Merkmal der *ἀρετὴ* angegeben wird: *ὃ τὸν ἔχοντα ποιεῖ σπουδαῖον*, so passt diess gleichfalls auf beide. Das gleiche gilt aber auch von dem *νοῦς*, sobald man nur unter demselben nicht diesen bestimmten Theil der Seele, sondern eine bestimmte Beschaffenheit dieses Seelentheils versteht, wie man diess muss, wo der *νοῦς* neben der *ἐπιστήμη* u. s. f. steht; c. 12, Anf. wird er auch wirklich ausdrücklich als *ἕξις* bezeichnet; ist er aber eine *ἕξις*, so muss er auch eine *ἕξις ἐπαινετὴ*, eine *ἀρετὴ* sein.

1) A. a. O. c. 3; vgl. S. 162. 232.

2) A. a. O. c. 6 u. ö. s. S. 190, 4. 234 ff. Von dem Nus in diesem Sinn wird nun der *νοῦς πρακτικὸς* noch unterschieden. Dieser Unterschied beruht nach De an. III, 10. Eth. VI, 2. 12 (oben S. 586, 2 vgl. 590, 3) darauf, dass den Gegenstand der praktischen Vernunft das bildet, was zu thun ist, mithin das *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, während es die theoretische Vernunft mit demjenigen zu thun hat, *ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*. Ueber die nähere Beschaffenheit der praktischen Vernunft erklärt sich nun aber der Philosoph nicht ganz übereinstimmend. In den Stellen, welche S. 586, 2 angeführt wurden, wird als die Thätigkeit der praktischen Vernunft das *βουλεύεσθαι* oder *λογίζεσθαι* bezeichnet, und sie selbst wird das *λογιστικὸν* genannt; weniger hat es (nach S. 579, 2) auf sich, dass statt *νοῦς πρακτικος* auch *διάνοια πρακτική*, *πρακτικὸν καὶ διανοητικὸν* steht. Andererseits lesen wir aber Eth. VI, 12. 1143, a, 35: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ᾽ ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ᾽ ἐν ταῖς πρακτικαῖς* (wozu man nicht mit Trendelenburg Hist. Beitr. II, 376. Walter Lehre v. d. prakt. Vern. 43. Ramsauer z. d. St. *ἀποδείξεσι*, sondern *ἐπιστήμαις* zu ergänzen haben wird, da dem Gattungsbegriff *ἀποδείξεις* der Artbegriff *πρακτικαὶ ἀποδεί-*

Wissen, in | der Erkenntniss des Höchsten und Werthvollsten

ξεις nicht entgegengestellt werden kann, der letztere Begriff aber auch an sich ein Widerspruch wäre; denn die ἀπόδειξις ist — nach S. 232 f. — ein Schluss aus nothwendigen Prämissen, die praktische Ueberlegung hat es mit dem ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν zu thun) τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ γὰρ τῶν καθ᾽ ἕκαστα τὸ καθόλου. (Diese Worte, von ἐκ γὰρ an, sind vielleicht zu streichen; bis jetzt wenigstens haben sie keine befriedigende Erklärung gefunden; indessen kommen sie für die vorliegende Frage nicht in Betracht.) τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ᾽ ἐστὶ νοῦς. Auch nach dieser Stelle gibt es neben demjenigen Nus, welcher das Unveränderliche, die Principien der Beweisführungen erkennt, noch einen zweiten, dessen Gegenstand das ἔσχατον, das ἐνδεχόμενον, die ἑτέρα πρότασις ist, und der desshalb als eine αἴσθησις derselben (denn das τούτων kann nur auf diese Stücke, die ἀρχαὶ τοῦ οὗ ἕνεκα gehen) bezeichnet wird. Mit dem ἔσχατον kann hiebei nur das gleiche gemeint sein, von dem III, 5. 1112, b, 23 (vgl. VI, 9. 1142, a, 24 u. oben S. 591, 2) gesagt war: τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει, dasjenige, was beim Aufsuchen der Mittel, durch welche der beabsichtigte Erfolg sich erreichen lässt, sich als die Bedingung zeigt, von der alle anderen abhängen (das πρῶτον αἴτιον 1112, b, 19), mit deren Auffindung daher die Ueberlegung abschliesst, und mit deren Verwirklichung die Handlung beginnt; wie sich diess aus III, 5. 1112, b, 11 ff. De an. III, 10 (s. o. 586, 2) klar ergibt. Dieses wird hier aus dem oben angegebenen Grunde, weil seine Verwirklichung in unserer Hand liegt, als ἐνδεχόμενον bezeichnet. Mit ihm fällt aber die ἑτέρα πρότασις, „die zweite Prämisse", nicht, wie noch Walter (a. a. O. 222) voraussetzt, zusammen. Die letztere geht auf den Untersatz des praktischen Schlusses, also z. B. in dem Eth. VI, 5. (s. o. 583, 1) angeführten Schlusse: „παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ" u. s. w. auf den Satz: „dieses ist süss"; das ἔσχατον dagegen, welches unmittelbar zur Handlung führt, ist der Schlussatz (also im angegebenen Fall: τούτου γεύεσθαι δεῖ), das, was De an. III, 10 (s. o. 586, 2). Eth. VI, 8. 1141, b, 12 ἀρχὴ τῆς πράξεως, πρακτὸν ἀγαθὸν heisst; wie denn auch VI, 8. 1141, b, 27. c. 9. 1142, a, 24 das πρακτὸν als das ἔσχατον bezeichnet wird, und nur dieses an unserer Stelle mit dem ἐνδεχόμενον gemeint sein kann: der Untersatz („diess ist süss", „diess ist schändlich") bezieht sich ja nicht auf etwas mögliches, sondern auf etwas wirkliches und nicht mehr zu änderndes. Dass nun dieses beides nicht durch einen λόγος, sondern durch den Nus erkannt werden soll, hat allerdings etwas auffallendes: denn der Untersatz des praktischen Schlusses ist, wie es scheint, Sache der Wahrnehmung, nicht des Nus, sein Schlussatz, das ἔσχατον, durch die Prämissen vermittelt, also nicht νοῦς, sondern λόγος, nicht unmittelbares, sondern mittelbares Erkennen. Aber wenn auch in manchen Fällen (wie in dem oben angeführten des τουτὶ γλυκὺ) der Untersatz des praktischen Schlusses in einer wirklichen Wahr-

bestehe die Weisheit[1]). Diese drei Begriffe bezeichnen daher das rein theoretische Verhalten, die Erkenntniss des Wirklichen

nehmung besteht, so gibt es doch andere, in denen er über die blosse Wahrnehmung hinausgeht, wie wenn etwa der Obersatz lautet: „das Gerechte ist zu thun", der Untersatz: „diese Handlung ist gerecht." In solchen Fällen kann von einer αἴσθησις nur in dem S. 238, 2 besprochenen uneigentlichen Sinn geredet werden (für den auch Eth. II, 9. 1109, b, 20 ein Beispiel bietet, wenn nach dieser Stelle die αἴσθησις darüber entscheiden soll, ob in einem gegebenen Fall der Unwille über ein Unrecht zu weit oder nicht weit genug geht); und Arist. selbst bemerkt (s. u. 654, 1), das, was er hier αἴσθησις nennt, sei eher φρόνησις zu nennen. Aber auch das ἔσχατον, d. h. das πρακτὸν, muss Sache der αἴσθησις sein, da es ein Einzelnes, alles Einzelne aber Gegenstand der Wahrnehmung ist. (Vgl. S. 654 unt.) Bedenklicher scheint es, dass unsere Stelle die Thätigkeit der praktischen Vernunft nicht in das βουλεύεσθαι (worüber S. 653, 4), sondern in das Erkennen der ἑτέρα πρότασις und des ἔσχατον setzt. Diesem Bedenken nun aber durch die Annahme zu begegnen, sie spreche gar nicht von der praktischen, sondern von der theoretischen Vernunft (Walter a. a. O. 76 ff.), halte ich für durchaus unzulässig. „Derjenige Nus, welcher sich auf die ἀποδείξεις bezieht, erkennt die obersten unveränderlichen Bestimmungen, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς, das ἔσχατον, ἐνδεχόμενον" u. s. w. Diess lässt sich doch unmöglich so verstehen, dass Ein und derselbe Nus beides erkenne. Vergleicht man vollends in unserem Buche c. 2 (s. o. 586, 2), wo in Uebereinstimmung mit anderen Stellen dem νοῦς πρακτικὸς ausdrücklich die Betrachtung der ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν vorbehalten, der θεωρητικὸς auf die des Nothwendigen beschränkt wird, und erwägt man, dass das letztere die ganz stehende Lehre des Philosophen ist (vgl. S. 190, 4. Anal. post. I, 33, Anf.: von dem ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gebe es weder eine ἐπιστήμη noch einen νοῦς), so wird man es mehr als unwahrscheinlich finden müssen, dass eben jenem Nus an unserer Stelle genau das zugesprochen werden sollte, was ihm an allen anderen auf's bestimmteste abgesprochen wird. Man hat diess aber auch nicht nöthig: von der φρόνησις, der Tugend der praktischen Vernunft, sagt ja Arist. gleichfalls beides, dass ihr die praktische Ueberlegung, und dass ihr die unmittelbare Erkenntniss des ἔσχατον, des πρακτὸν zukomme (s. S. 653, 7. 654, 1). Er rechnet also die Erkenntniss des Thatsächlichen, von dem die praktische Ueberlegung ausgeht, und des Auszuführenden, zu dem sie hinführt, mit zu dieser.

1) C. 7. 1141, a, 16 (nach Beseitigung des gewöhnlichen unbestimmteren Sprachgebrauchs von σοφία): ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Vgl. S. 162, 2. 273, 2.

und seiner Gesetze, dessen was nicht anders sein kann, und desshalb nicht Gegenstand der menschlichen Wirksamkeit ist, wogegen es die Kunst und die Einsicht gerade mit diesem zu thun habe [1]), jene, sofern es sich dabei um eine Hervorbringung, diese, sofern es sich um eine That handelt [2]). Für die Leitung des sittlichen Verhaltens bleibt mithin aus den sämmtlichen Erkenntnissthätigkeiten nur die Einsicht. Doch bestimmt sie dasselbe nicht in jeder Beziehung. Ueber die letzten Zwecke unseres Handelns entscheidet nach Aristoteles [3]) nicht die Ueberlegung, sondern die Willensbeschaffenheit [4]); oder wie wir diess in seinem Sinn erläutern können: wenn alle nach Glückseligkeit streben [5]), so hängt es von der sittlichen Beschaffenheit eines jeden ab, worin er sie sucht. Nur die praktische Ueberlegung ist es, worin die Einsicht sich bethätigt [6]); und da es nun diese nicht mit allgemeinen Sätzen, sondern mit ihrer Anwendung auf gegebene Fälle zu thun hat, so ist ihr die Kenntniss des Einzelnen noch unentbehrlicher, als die des Allgemeinen [7]). Diese

1) C. 7. 1141, a, 20 fährt Aristoteles fort: es wäre verkehrt, die φρόνησις und die πολιτικὴ für das höchste Erkennen zu halten, man müsste denn auch den Menschen für das edelste Wesen in der Welt halten. Jene habe es mit dem zu thun, was für den Menschen das beste sei, dagegen ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. c. 8, Anf.: ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι, βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. Weiteres S. 178, 3.

2) Hierüber s. m. S. 178. 580, 3.

3) Wie Walter Lehre v. d. prakt. Vern. 44. 78 mit Hartenstein gegen Trendelenburg (Hist. Beitr. II, 378) und die frühere Darstellung der vorliegenden Schrift richtig einwendet.

4) Eth. III, 5. 1112, b, 11: βουλευόμεθα δὲ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. So der Arzt, Redner, Gesetzgeber: θέμενοι τέλος τι πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι. VI, 13. 1144, a, 8: τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. Z. 20: τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως. Weiteres S. 657, 3. 5.

5) S. o. 610, 2.

6) C. 8, Anf. s. Anm. 2 und S. 591, 2.

7) Eth. VI, 8. 1141, b, 14 (mit Beziehung auf das Anm. 1 angeführte):

ihre Richtung auf die praktischen Zwecke und auf das Einzelne, in der Erfahrung Gegebene, ist es, was die Einsicht sowohl von der Wissenschaft als von der theoretischen Vernunft unterscheidet [1]). Dagegen erweist sie sich in beiden Beziehungen als eine

οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθέκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθέκαστα. Desshalb gewähre (wie auch Metaph. I, 1. 981, a, 12 ff. bemerkt wird) in der Regel die Erfahrung ohne Wissen (d. h. ohne Kenntniss des Allgemeinen) grösseres praktisches Geschick, als das Wissen ohne Erfahrung. *ἡ δὲ φρόνησις πρακτική· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν ἢ ταύτην* (die Kenntniss des Einzelnen) *μᾶλλον.* Aus demselben Grunde fehle (c. 9. 1142, a, 11) die *φρόνησις* jungen Leuten, die noch keine Erfahrung haben.

1) Eth. VI, 9. 1142, a, 23: *ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστὶν, ὥσπερ εἴρηται·* (nämlich in der S. 653, 1 angeführten Bestimmung, dass sie auf das *πρακτὸν ἀγαθὸν* gehe, vgl. c. 8. 1141, b, 27: *τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς ἔσχατον*) *τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον* (sc. *ἔσχατον*). *ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.* Diese Stelle ist in neuerer Zeit ausser den Erklärern der nikomachischen Ethik von Trendelenburg (Hist. Beitr. II, 380 f.), Teichmüller (Arist. Forsch. I, 253—262) und auf's ausführlichste von Walter (Lehre v. d. prakt. Vern. 361—433) besprochen worden. Auf eine Prüfung dieser Erörterungen im einzelnen kann ich hier nicht eintreten, sondern nur meine Auffassung der aristotelischen Worte und die Gründe derselben kurz angeben. Von der *ἐπιστήμη* wird nun die *φρόνησις* hier durch die gleichen Merkmale unterschieden, die uns an beiden längst bekannt sind. Wenn sie aber ebenso auch dem Nus, als der Erkenntniss der unbeweisbaren Principien, entgegengestellt wird, so kann unter diesem Nus offenbar nur der theoretische, nicht aber derjenige verstanden werden, den Arist. den praktischen nennt und von jenem, als einen von ihm verschiedenen Theil der Seele, gerade dadurch unterscheidet, dass er es (wie nach unserer Stelle die *φρόνησις*) mit dem *πρακτὸν*, dem *ἐνδεχόμενον*, dem *ἔσχατον* zu thun hat (s. o. 586, 2. 650, 2). Dass endlich das *ἔσχατον*, auf welches die Einsicht sich bezieht, nicht Gegenstand der *ἐπιστήμη*, sondern der *αἴσθησις* sein soll, kann nicht auffallen. Denn dieses *ἔσχατον*, das in dem Schlussatz des praktischen Schlusses gefundene, ist dasjenige, in dessen Ausführung die Handlung besteht, also immer ein bestimmter einzelner Erfolg; auf das *ἔσχατον* bezieht sich der Entschluss, diese Reise zu unternehmen, diesem Bedürftigen eine Unterstützung zu gewähren u. s. w. (Vgl. S. 650, 2). Das Einzelne ist aber nicht Gegenstand des Wissens, sondern der Wahrnehmung; vgl. S. 162 f. Nun handelt es sich aber in dem Schluss-

Aeusserung der praktischen Vernunft, deren eigenthümliches Wesen in ihr so vollständig zur Darstellung kommt, dass wir sie geradezu als die Tugend der praktischen Vernunft, oder die zur Tugend ausgebildete praktische Vernunft bezeichnen können [1]). Ihrem Gegenstand nach bezieht sie sich theils auf den

satz des praktischen Schlusses (und häufig auch, wie S. 651 f. gezeigt wurde, in seinem Untersatz) nicht blos um die Auffassung eines Thatsächlichen, sondern zugleich um seine Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff (wie etwa in dem Schlusse: „ich wünsche einen guten Lehrer — Sokrates ist ein solcher — Sokrates soll mein Lehrer sein"), also nicht um eine einfache Wahrnehmung, sondern um ein Wahrnehmungsurtheil. Die *αἴσθησις*, welche sich auf das *ἔσχατον* der praktischen Ueberlegung bezieht, ist daher nicht eine *αἴσθησις τῶν ἰδίων*, d. h. eine Auffassung der sinnlichen Eigenschaften gegenwärtiger Objekte, wie diese durch die einzelnen Sinne vermittelt wird (dass diese alle auf gewisse ihnen eigenthümliche Empfindungen beschränkt sind, wurde schon S. 542 bemerkt); sondern eine *αἴσθησις* anderer Art. Was für eine, wird nicht direkt gesagt, sondern nur durch ein Beispiel angedeutet: sie ist derjenigen ähnlich, welche uns darüber unterrichtet, *ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον*, dass dasjenige, was bei der Zerlegung einer Figur sich in keine einfachere mehr zerlegen liess, ein Dreieck sei. (Nur so nämlich können die Worte, wie fast allgemein anerkannt ist, verstanden werden; Ramsauer's Erklärung, der darin den allgemeinen Satz findet: *primam vel simplicissimam omnium figuram esse triangulum*, steht der von ihm selbst bemerkte Umstand entgegen, dass ein solcher Satz nicht durch *αἴσθησις* erkannt wird.) D. h. jene *αἴσθησις* schliesst das Urtheil über die Qualität des Gegebenen mit ein. Auch von dem hier angeführten Satz: „diess ist ein Dreieck", unterscheiden sich aber Sätze, wie: „diess ist zu thun" dadurch, dass sie sich auf etwas zukünftiges, nicht auf etwas den Sinnen gegenwärtiges beziehen; sie sind also von der Wahrnehmung im eigentlichen Sinn noch weiter entfernt, als jener; und daher der Beisatz: sie seien mehr *φρόνησις*, er mehr *αἴσθησις*. Unsere Worte geben daher einen ganz guten Sinn, und man hat keinen Grund, mit Ramsauer dieselben von *ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθ.* an auszuwerfen; wobei man zudem auch noch annehmen müsste, der wirkliche Schluss unsers Kapitels sei verloren gegangen.

1) Aristoteles sagt diess zwar nicht ausdrücklich, aber er legt dem *νοῦς πρακτικὸς* (nach S. 586, 2. 650, 2) genau die Thätigkeiten bei, in denen die *φρόνησις* sich äussert: das *βουλεύεσθαι*, die Beschäftigung mit dem *ἐνδεχόμενον*, dem *πρακτὸν ἀγαθόν*, dem *ἔσχατον*, und er bemerkt von jenem wie von dieser, dass sie es mit etwas zu thun haben, was nicht Sache des Wissens sondern der *αἴσθησις* ist (S. 650, 2 vgl. mit 654, 1). Diese Aussagen stimmen nur dann überein, wenn sie auf Ein und dasselbe Subjekt gehen, wenn die Einsicht nichts anderes ist, als die rechte Be-

Einzelnen und sein Wohl, theils auf das Gemeinwesen; jenes die Einsicht im engeren Sinn, dieses die Politik, welche sich dann wieder im besondern in die Oekonomik, die Gesetzgebungskunst und die Staatskunst theilt [1]). In dem sicheren Auffinden der richtigen Mittel für die Zwecke, welche die Einsicht bezeichnet, besteht die Klugheit [2]); in dem richtigen Urtheil über die Dinge, mit welchen es die praktische Einsicht zu thun hat, der Verstand [3]); sofern sich dieses Urtheil auf das bezieht, was andern gegenüber billig ist, nennen wir jemand wohlmeinend [4]). Wie sich daher alle | Vollkommenheit der theoretischen Vernunft in der Weisheit zusammenfasst, so führen alle der praktischen Vernunft angehörige Tugenden auf die Einsicht zurück [5]). Die

schaffenheit der praktischen Vernunft. PRANTL's Annahme (a. a. O. S. 15), dass sie die Tugend des *δοξαστικὸν* sei, wird auch durch die Stelle, worauf er sich beruft, c. 10. 1142, b, 8 ff., und schon durch c. 3. 1139, b, 15 ff. widerlegt.

1) C. 8 f. 1141, b, 23 — 1142, a, 10; vgl. S. 181, 6. 608 m.

2) Die *εὐβουλία* a. a. O. c. 10 vgl. oben S. 591, 2. Die *εὐβουλία* darf nach dieser Darstellung weder mit dem Wissen verwechselt werden, da bei diesem kein Suchen und Ueberlegen mehr stattfindet, noch mit der *εὐστοχία* und *ἀγχίνοια*, die ohne viele Ueberlegung das Richtige finden, noch mit der *δόξα*, die gleichfalls kein Suchen ist, sondern sie ist eine bestimmte Beschaffenheit des Verstandes (*διάνοια* — vgl. über dieselbe S. 579, 2) nämlich die *ὀρθότης βουλῆς ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὥς καὶ ὅτε.* Hiebei ist aber noch das *ἁπλῶς εὖ βεβουλεῦσθαι* von dem *πρός τι τέλος εὖ βεβουλεῦσθαι* zu unterscheiden. Nur jenes verdient unbedingt *εὐβουλία* zu heissen, welche daher als *ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν* definirt wird.

3) *Σύνεσις* a. a. O. c. 11. Ihr Verhältniss zur *φρόνησις* wird S. 1143, a, 6 so angegeben: *περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστὶν, οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸν σύνεσις καὶ φρόνησις· ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.* Sie besteht *ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς.*

4) Die *γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην*, ist nach c. 11. 1143, a, 19 ff. *ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς κρίσις ὀρθὴ*, ebenso ist die *συγγνώμη = γνώμη κριτικὴ τοῦ ἐπιεκοῦς ὀρθή.* Auch jedes andere richtige Verhalten zu andern hat es aber (c. 12. 1143, a, 31) mit dem Billigen zu thun.

5) Aristoteles schliesst desshalb c. 12. 1143, b, 14 die Erörterung über die dianoëtischen Tugenden mit den Worten: *τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία . . . εἴρηται*, so dass er selbst die zwei Hauptklassen der dia-

natürliche Grundlage der Einsicht bildet jene Geistesschärfe, die uns befähigt, für einen gegebenen Zweck die geeigneten Mittel zu finden und durchzuführen [1]). Dient diese Fähigkeit guten Zwecken, so wird sie zur Tugend, im entgegengesetzten Fall zum Fehler; so dass es demnach Eine und dieselbe Wurzel ist, aus welcher die Einsicht des Tugendhaften und die Verschlagenheit des Schurken hervorgehen [2]). Wie aber unsere Zwecke beschaffen sind, diess hängt zunächst von unserem Willen ab, und wie unser Wille beschaffen ist, von unserer Tugend; und insofern ist die Einsicht durch die Tugend bedingt [3]). Ebenso aber umgekehrt die Tugend durch die Einsicht [4]); denn wie die | Tugend den Willen auf gute Ziele lenkt, so lehrt ihn die Einsicht diese Ziele mit den richtigen Mitteln verfolgen [5]). Die

noëtischen Tugenden in ihnen repräsentirt zu sehen scheint. Von der Mehrzahl der übrigen unterscheiden sie sich (c. 12. 1143, b, 6 vgl. c. 9. 1142, a, 11 ff.) auch dadurch, dass der *νοῦς*, die *σύνεσις* und die *γνώμη* auch gewissermassen Naturgaben sind, die *σοφία* und *φρόνησις* nicht.

1) A. a. O. c. 13. 1144, a, 23: *ἔστι δή τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν.*

2) A. a. O. Z. 26: *ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλὸς, ἐπαινετή ἐστιν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία.* VII, 11. 1152, a, 11: *διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον . . . καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν.* Vgl. Anm. 4. Dass die gleiche Begabung recht geleitet grosse Tugend, irregeführt grosse Fehler erzeuge, bemerkt schon Plato Rep. VI, 491, E.

3) Eth. VI, 13. 1144, a, 8. 20 (s. S. 653, 4). Ebd. Z. 28 (nach dem Anm. 1. 2 angeführten): *ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις* (was hier, wie S. 269, 2. 624, 1, eine dauernde Beschaffenheit bezeichnet) *τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς* (dem Auge wird die Einsicht auch b, 10 verglichen) *οὐκ ἄνευ ἀρετῆς . . . διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.* Vgl. c. 5. 1140, b, 17: *τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν καὶ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχὴ, οὐδὲ* (sc. *φαίνεται αὐτῷ*) *δεῖν τούτου ἕνεκεν καὶ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν.* VII, 9. 1151, a, 14 ff.

4) Eth. VI, 13. 1144, b, 1—32. Vgl. vor. Anm. und S. 626, 6. 636, 1.

5) S. o. 653, 4. Eth. VI, 13. 1145, a, 4: *οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.*

ethische Tugend und die Einsicht bedingen sich mithin gegenseitig: jene gibt dem Willen die Richtung auf's Gute, diese sagt uns, welche Handlungen gut sind [1]). Der Zirkel, welcher hierin zu liegen scheint, wird durch die Bemerkung [2]) nicht beseitigt: die Tugend und die Einsicht werden und wachsen mit einander, beide allmählich, durch Uebung; jede einzelne tugendhafte Handlung fördere zugleich die Einsicht und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend [3]); frage man aber nach dem letzten Keim ihrer Entwicklung, so sei auf die Erziehung zu verweisen, in welcher die Einsicht des älteren Geschlechts die Tugend des jüngeren hervorbringe. Diese Lösung könnte genügen, wenn es sich nur um die sittliche Entwicklung der Einzelnen, nur um die Frage handelte, ob in dieser die Tugend der Einsicht oder die Einsicht der Tugend der Zeit nach vorangehe. Allein die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass beide auch ihrem Wesen nach durch einander bedingt sind. Die Tugend soll ja im Einhalten der richtigen Mitte bestehen, und diese nur von dem Einsichtigen bestimmt werden können [4]). Wenn aber dieses, so ist die Aufgabe der Einsicht nicht auf das Aufsuchen der Mittel für die Erreichung der sittlichen Zwecke beschränkt, sondern die richtigen Zweckbestimmungen selbst sind ohne sie nicht möglich; während doch andererseits die Klugheit den Namen der Einsicht nur dann verdient, wenn sie sich der Verwirklichung sittlicher Zwecke widmet.

Wie nun die Einsicht die obere Grenze der ethischen Tugend bildet, so stehen an ihrer unteren Grenze diejenigen Thätigkeiten, welche nicht aus dem Willen, sondern aus einem Naturtrieb hervorgehen, ohne doch darum der Herrschaft des Willens gänzlich entnommen zu sein. Solcher Art sind aber die Affekte. Auf die Erörterung über die Einsicht folgt daher in der aristo-

1) 1144, b, 30: *δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.* X, 8; s. o. S. 648, 2, Schl.

2) Trendelenburg Hist. Beitr. II, 385 f.

3) Trendelenburg verweist hiefür auf M. Mor. II, 3. 1200, a, 8; *οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ᾽ ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ᾽ ἀλλήλων.*

4) Vgl. S. 633.

telischen Ethik ein Abschnitt, welcher das richtige und fehlerhafte Verhalten zu den Gemüthsbewegungen bespricht. Aristoteles nennt jenes die Mässigkeit, dieses die Unmässigkeit; und er unterscheidet beide von den sittlichen Eigenschaften der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Zügellosigkeit[1]) durch das Merkmal, dass die Beherrschung oder Herrschaft der Begierden bei diesen auf einer grundsätzlichen Willensrichtung, bei jenen nur auf der Stärke oder Schwäche des Willens beruht. Wenn sich nämlich alle sittliche Thätigkeit um das | Verhältniss der Vernunft und der Begierde, um Lust und Unlust dreht[2]), und wenn in dieser Beziehung durchaus dem Richtigen ein Verfehltes, dem Guten ein Schlechtes gegenübersteht, so stellt sich dieser Gegensatz in einem dreifachen Art- und Gradunterschied dar. Denken wir uns einerseits eine vollendete Tugend, der keine Schwäche und kein Fehler mehr anklebt, andererseits einen gänzlichen Mangel an sittlichem Bewusstsein, so haben wir dort eine göttliche und heroïsche Vollkommenheit, wie sie unter Menschen kaum vorkommt, hier eine thierische Rohheit, wie sie gleichfalls selten ist[3]). Ist der Wille als solcher gut oder fehlerhaft beschaffen, ohne dass doch diese Beschaffenheit eine so unwandelbare und vollständige wäre, wie in dem eben angenommenen Fall, so erhalten wir die sittliche Tugend und Schlechtigkeit[4]). Lässt man sich endlich vom Affekt hinreissen, ohne doch das Schlechte wirklich zu wollen, so ist diess als Unmässigkeit und

1) Oben 637, 6.

2) S. o. S. 627 f.

3) Eth. VII, 1, Anf.: τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἴδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ᾽ ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ᾽ ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ᾽ ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν . . . καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ᾽ ἀρετὴ, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ᾽ ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, ἡ δ᾽ ἕτερόν τι γένος κακίας u. s. w. Auf die θηριότης kommt A. dann noch c. 6. 1148, b, 19. 1149, a, 20. c. 7. 1149, b, 27 ff. zu sprechen. Zu den thierischen Begierden rechnet er 1148, b, 29 die ἀφροδίσια τοῖς ἄῤῥεσι, womit aber nach dem Zusammenhang doch nur die passive, nicht die aktive Päderastie gemeint ist.

4) S. vor. Anm. und was sogleich über das Verhältniss der σωφροσύνη und ἀκολασία zur ἐγκράτεια und ἀκρασία bemerkt werden wird, nebst S. 630 f.

Weichlichkeit, widersteht man solchen Affekten, so ist es als Mässigkeit und Ausdauer zu bezeichnen. Die Mässigkeit und Unmässigkeit beziehen sich auf dieselben Gegenstände, wie die Selbstbeherrschung und die Zügellosigkeit, auf die körperliche Lust und Unlust, aber sie unterscheiden sich dadurch von jenen, dass das Verfehlte in der Behandlung dieser Dinge hier nur aus dem Affekt, dort aus der Willensbeschaffenheit hervorgeht. Unmässig ist, wer im Streben nach körperlichem Genuss, weichlich, wer im Fliehen der körperlichen Unlust, nicht aus üblem Willen, sondern aus Schwäche, das rechte Mass überschreitet, mässig und ausdauernd, wer es einhält[1]); von dem Tugend-

1) A. a. O. c. 6: *ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἰσὶν οἵ τ᾽ ἐγκρατεῖς καὶ καρτερικοὶ καὶ οἱ ἀκρατεῖς καὶ μαλακοί, φανερόν.* Näher jedoch beziehen sich diese Eigenschaften, ebenso wie die *σωφροσύνη* und *ἀκολασία*, auf körperliche Lust und Unlust; nur uneigentlich, und daher immer mit einem bestimmten Beisatz, sagt man *χρημάτων ἀκρατεῖς καὶ κέρδους καὶ τιμῆς καὶ θυμοῦ. τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν ἡδονῶν διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων . . . ἀλλὰ παρὰ προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ᾽ ἁπλῶς μόνον.* Auf die gleichen Gegenstände bezieht sich die *μαλακία*. Der *ἀκρατὴς* daher und der *ἀκόλαστος*, der *ἐγκρατὴς* und der *σώφρων*, *εἰσὶ μὲν περὶ ταὐτά, ἀλλ᾽ οὐχ ὡσαύτως εἰσὶν, ἀλλ᾽ οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ δ᾽ οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἂν εἴποιμεν, ὅστις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα διώκει τὰς ὑπερβολὰς καὶ φεύγει μετρίας λύπας, ἢ τοῦτον ὅστις διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν σφόδρα.* c. 8, Anf.: In Betreff der genannten Gegenstände *ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἥττους· τούτων δ᾽ ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατὴς ὁ δ᾽ ἐγκρατής, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικός , . . ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ᾽ ὑπερβολὰς ἢ διὰ προαίρεσιν, δι᾽ αὐτὰς καὶ μηδὲν δι᾽ ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος . . . ὁ δ᾽ ἐλλείπων ὁ ἀντικείμενος, ὁ δὲ μέσος σώφρων. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας μὴ δι᾽ ἧτταν ἀλλὰ διὰ προαίρεσιν.* Der *μαλακὸς* dagegen (welcher 1150, b, 1 als *ἐλλείπων πρὸς ἃ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται* definirt wird) flieht den Schmerz unvorsätzlich. *ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός.* c. 9. 1151, a, 11: Der *ἀκόλαστος* begehrt übermässige körperliche Genüsse aus Grundsatz (*διὰ τὸ πεπεῖσθαι*), indem diese Begierde in seiner ganzen sittlichen Beschaffenheit begründet ist (*διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἷος διώκειν αὐτάς*) . . . *ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ᾽ εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς*

haften im eigentlichen Sinn | (dem σώφρον) unterscheidet sich aber der letztere dadurch, dass er mit den fehlerhaften Begierden noch zu kämpfen hat, von | denen jener frei ist[1]). Inwiefern aber überhaupt ein Handeln aus Unmässigkeit und eine Ueberwältigung des besseren Wissens durch die Begierde möglich sei, ist schon früher erörtert worden[2]).

3. Die Freundschaft. Auf die Darstellung dessen, was zur Tugend des Einzelnen gehört, folgt, wie schon früher bemerkt wurde, eine Abhandlung über die Freundschaft, in welcher eine so sittlich schöne Auffassung dieses Verhältnisses, ein so tiefes Gefühl seiner Unentbehrlichkeit, eine so reine und uneigennützige Denkweise, ein so liebenswürdiges Gemüth, ein solcher Reichthum an feinen und treffenden Urtheilen sich ausspricht, dass der Philosoph seiner eigenen Gesinnung kein herr-

οὐ κρατεῖ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατὴς, βελτίων τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς· σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. ἄλλος δ' ἐναντίος, ὁ ἐμμενετικὸς καὶ οὐκ ἐκστατικὸς διά γε τὸ πάθος. (Aehnlich schon c. 4. 1146, b, 22.) c. 11. 1152, a, 15: der Unmässige handelt zwar ἑκὼν, πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥσθ' ἡμιπόνηρος. Er gleicht einem Staat, der gute Gesetze hat, der sie aber nicht hält, der πονηρὸς einem solchen, in dem die Gesetze gehalten werden, aber schlecht sind. Er unterscheidet sich daher von dem ἀκόλαστος durch das Merkmal, dass er über sein Thun Reue empfindet (vgl. Eth. III, 2, oben 590 m.), und desswegen auch nicht so unverbesserlich ist, wie jener, wesshalb Aristoteles die Unmässigkeit mit der Epilepsie, die ἀκολασία mit der Wassersucht und Schwindsucht vergleicht (c. 8. 1150, a, 21. c. 9, Anf.). Von der Unmässigkeit werden wieder zwei Arten unterschieden, die ἀσθένεια und die προπέτεια, die mit Ueberlegung verbundene und die unüberlegte, aus heftigem Temperament entsprungene, und letztere wird als heilbarer bezeichnet (c. 8. 1150, b, 19 ff. c. 11. 1152, a, 18. 27). Zu der Unbeständigkeit des Unmässigen bildet das andere Extrem der Hartnäckige und Eigensinnige (ἰσχυρογνώμων, ἰδιογνώμων c. 10. 1151, b, 4). Den Ausschreitungen der Unmässigkeit stehen als minder tadelnswerth die des Zorns (c. 7. c. 8. 1150, a, 25 ff. vgl. V, 10. 1135, b, 20—29 und S. 586, 1), und als noch entschuldbarer die Uebertreibungen edler Triebe (c. 6. 1148, a, 22 ff.) gegenüber. Ueber Zorn, Furcht, Mitleid, Neid u. s. f. vgl. m. auch Rhet. II, 2. 5—11.

1) C. 11. 1151, b, 34: ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.

2) S. 629 nach Eth. VII, 5.

licheres Denkmal setzen konnte. Die Aufnahme dieses Gegenstands in die Ethik begründet Aristoteles theils mit der Bemerkung, dass auch die Freundschaft zur Darstellung der Tugend gehöre [1]), theils und vor allem mit ihrer Bedeutung für das menschliche Leben. Der Freunde bedarf jeder [2]): der Glückliche, um sein Glück zu erhalten und sich desselben durch Mittheilung zu erfreuen [3]), der Bedrängte zu Trost und Unterstützung; der Jüngling zur Berathung, der Greis zur Hülfleistung, der Mann zu gemeinsamem Wirken. Die Freundschaft ist ein Gebot der Natur: sie verknüpft durch ein natürliches Band die Eltern mit den Kindern, den Bürger mit dem Bürger, den Menschen mit dem Menschen [4]). | Was die Gerechtigkeit fordert, das leistet im höchsten Masse die Freundschaft; denn sie bewirkt eine Eintracht, in der eine Verletzung der gegenseitigen Rechte nicht mehr vorkommt [5]). Sie ist daher nicht blos äusserlich, sondern sittlich nothwendig [6]), sie ist die unmittelbarste Aeusserung und Befriedigung des menschlichen Geselligkeitstriebs, und eben desshalb bildet sie nach aristotelischer Auffassung einen wesentlichen Gegenstand der Ethik; denn wie die Ethik von ihm überhaupt als Politik, das sittliche Leben als ein Leben in der Gemeinschaft gefasst wird [7]), so lässt sich die sittliche Thätigkeit auch nicht vollständig zur

1) *ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ᾽ ἀρετῆς*; VIII, 1, Anf.

2) Das folgende nach Eth. VIII, 1. 1155, a, 4—16.

3) A. a. O. *ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἕλοιτ᾽ ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα ... τί γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης εὐεργεσίας, ἣ γίγνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη πρὸς φίλους.*

4) A. a. O. Z. 16—26, wo u. a.: *ἴδοι δ᾽ ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις* (Irrfahrten), *ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον.* Vgl. IX, 9. 1169, b, 17: *ἄτοπον δ᾽ ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐθεὶς γὰρ ἕλοιτ᾽ ἂν καθ᾽ αὑτὸν τὰ πάντ᾽ ἔχειν ἀγαθά· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός.* Hierüber auch noch tiefer unten.

5) A. a. O. Z. 24 ff.; daher: *φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ᾽ ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ* (das höchste Recht ist das Freundesrecht).

6) Z. 28: *οὐ μόνον δ᾽ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν.*

7) M. vgl. hierüber ausser S. 182, 2. Eth. X, 7. 1177, a, 30: *ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ᾽ ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος*, nur die theoretische Tugend genügt sich allein. c. 8. 1178, b, 5: *ᾗ δ᾽ ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ αἱρεῖται τὰ κατ᾽ ἀρετὴν πράττειν.* Vgl. S. 615, 1.

Darstellung bringen, wenn sie nicht als gemeinschaftbildende dargestellt wird. Wir haben so an der Untersuchung über die Freundschaft theils die Vollendung der Ethik, theils zugleich das Zwischenglied, welches von ihr zu der Lehre vom Staatswesen überführt [1]).

Unter der Freundschaft versteht nun Aristoteles im allgemeinen jedes Verhältniss eines gegenseitigen beiden Theilen bewussten Wohlwollens [2]). Dieses Verhältniss wird aber je nach der Beschaffenheit dessen, worauf es sich gründet, einen verschiedenen Charakter annehmen. Wir lieben im allgemeinen dreierlei: das Gute, | das Angenehme und das Nützliche [3]). Auch an unsern Freunden wird es bald das eine bald das andere von diesen Stücken sein, was uns anzieht: wir suchen ihre Freundschaft entweder wegen der Vortheile, die wir von ihnen erwarten, oder wegen des Vergnügens, das sie uns gewähren, oder wegen des Guten, das wir in ihnen finden. Eine wahre Freundschaft lässt sich aber nur auf den letzten unter diesen drei Beweggründen aufbauen. Wer den Freund nur um des Nutzens oder um des Vergnügens willen liebt, das er ihm zu verdanken hat, der liebt in Wahrheit nicht jenen, sondern nur seinen eigenen Vortheil und Genuss; und aus diesem Grunde wechselt dann auch seine Freundschaft mit diesen [4]). Die ächte Freundschaft

1) Aristoteles selbst freilich schiebt zwischen beide im 10. Buch noch die zwei Abschnitte über die Lust und die Glückseligkeit ein, und kehrt so mit dem Schluss der Ethik zu dem Anfang zurück, welcher die Glückseligkeit als das Ziel aller menschlichen Thätigkeit dargestellt hatte.

2) VIII, 2. 1155, b, 31 ff. (wo aber Z. 33 das *μὴ* hinter *ἐὰν* zu streichen sein wird). Die Freundschaft wird hier definirt als *εὔνοια ἐν ἀντιπεπονθόσι μὴ λανθάνουσα*, letzteres, weil das gegenseitige Wohlwollen erst dann zur Freundschaft wird, wenn jeder weiss, dass ihm der andere wohl will. Mehr nur nach der äusseren Erscheinung und für den rhetorischen Zweck definirt Rhet. I, 5. 1361, b, 36 den *φίλος* als denjenigen, *ὅστις ἃ οἴεται ἀγαθὰ εἶναι ἐκείνῳ, πρακτικός ἐστιν αὐτῶν δι᾽ ἐκεῖνον.*

3) A. a. O. 1155, b, 18: *δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητὸν, τοῦτο δ᾽ εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον.*

4) A. a. O. c. 3. 5 mit dem Beisatz, dass die Freundschaft um des Vortheils willen besonders bei älteren, die um des Vergnügens willen bei jungen Leuten vorkomme, dass nur diese, nicht aber jene, des Zusammenlebens bedürfe, und dass sie dann am wenigsten Aussicht auf Dauer habe, wenn beide Theile sich unähnlich seien, und bei ihrer Verbindung verschie-

findet sich nur zwischen solchen, die sich an inneren Vorzügen ähnlich sind, sie gründet sich auf Tugend und Achtung. In einer solchen Freundschaft liebt jeder an dem anderen das, was dieser an sich selbst ist, er sucht seinen persönlichen Vortheil und Genuss in demjenigen, was an sich und schlechthin gut ist. Eine solche Freundschaft kann sich nicht rasch bilden, denn erst muss der Freund durch längeren Umgang erprobt sein, ehe man ihm vertraut [1]; sie kann sich nicht auf viele ausdehnen, denn ein inniges Verhältniss und eine genaue Bekanntschaft ist nur mit wenigen zugleich möglich [2]; sie ist auch nicht blos Sache des Gefühls und der | Neigung, so wenig sie auch diese entbehren kann, sondern des Charakters [3]; dafür ist sie aber auch ebenso dauerhaft, als die Tugend, der sie gilt. Jede andere dagegen, statt des Wesentlichen an Aeusserliches sich haltend, ist nur ein unvollkommenes Abbild dieser wahren Freundschaft [4]. Diese

dene Zwecke verfolgen, der eine z. B. (wie bei den gewöhnlichen Liebesverhältnissen) seinen Genuss, der andere seinen Vortheil. Vgl. c. 10. 1159, b, 15. IX, 1. 1164, a, 3 ff.

1) VIII, 4, Anf.: *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα, μάλιστα φίλοι· δι' αὑτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός* (sie sind Freunde um ihrer selbst, nicht um eines Accidentellen willen)· *διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ὦσιν, ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον.* Ebd. das weitere c. 6, Anf.: *οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δι' ἡδονὴν ἢ τὸ χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες, οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὑτοὺς φίλοι· ᾗ γὰρ ἀγαθοί* (denn sie sind es, wiefern sie gut sind)· *οὗτοι μὲν οὖν ἁπλῶς φίλοι, ἐκεῖνοι δὲ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ ὡμοιῶσθαι τούτοις.* Vgl. S. 665, 1.

2) VIII, 7. 1158, a, 10 ff. und noch eingehender IX, 10.

3) VIII, 7. 1157, b, 28: *ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει* (über die *ἕξις* s. m. S. 269, 2. 624, 1)· *ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἧττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως. καὶ τἀγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἕνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξιν.* Andererseits gehört aber zur Freundschaft, wie weiter bemerkt wird, doch gegenseitiges Wohlgefallen und erfreuender Verkehr: von mürrischen Leuten heisst es a. a. O. 1158, a, 7: *οἱ τοιοῦτοι εὖνοι μέν εἰσιν ἀλλήλοις· βούλονται γὰρ τἀγαθὰ καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας· φίλοι δ' οὐ πάνυ εἰσὶ διὰ τὸ μὴ συνημερεύειν μηδὲ χαίρειν ἀλλήλοις, ἃ δὴ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ φιλικά.*

4) S. Anm. 1 und VIII, 8. 1158, b, 4 ff. c. 10. 1159, b, 2 ff.

verlangt, dass die Freunde nur das Gute als solches in einander lieben, von einander empfangen, und einander zurückgeben [1]; etwas schlechtes dagegen werden Tugendhafte einander weder zumuthen, noch zuliebethun, oder auch nur gestatten [2]. Wie aber die wahre Freundschaft auf der Gleichheit des Charakters und der geistigen Vorzüge beruht, so beruht alle Freundschaft überhaupt auf Gleichheit [3]. Eine vollständige ist diese jedoch | nur in dem Fall, wenn beide Theile nicht blos das gleiche bei einander suchen, sondern auch an Werth sich gleichstehen. Ist es dagegen bei einer derartigen Verbindung dem einen um

1) C. 4. 1156, b, 12: ἔστιν ἑκάτερος ἁπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ (jeder ist sowohl an sich gut als ein Gut für den Freund)· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἁπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς· καὶ γὰρ ἁπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις· ἑκάστῳ γὰρ καθ' ἡδονήν εἰσιν αἱ οἰκεῖαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοιαι. c. 7. 1157, b, 33: φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γενόμενος ἀγαθὸν γίνεται ᾧ φίλος. ἑκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ· λέγεται γὰρ φιλότης ἡ ἰσότης (besser wird aber wohl mit Cod. K[b] ἡ gestrichen, so dass hier das gleiche Sprichwort angeführt wird, wie IX, 8. 1168, b, 8: λέγεται γάρ· φιλότης ἰσότης)· μάλιστα δὴ τῇ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπάρχει.

2) C. 10. 1159, b, 4.

3) S. Anm. 3 und VIII, 10. 1159, a, 34: μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὔσης ἐν τῷ φιλεῖν καὶ τῶν φιλοφίλων ἐπαινουμένων, φίλων ἀρετῇ τὸ φιλεῖν ἔοικεν (was aber nicht mit Brandis S. 1476 erklärt werden kann: „das Lieben der Freunde gleicht dem Lieben ihrer Tugend," denn diese Uebersetzung verbieten schon die Worte; sondern die Meinung ist: „da das Lieben etwas Löbliches ist, so ist es eine Art Vollkommenheit auf Seiten der Freunde, ist in einer solchen begründet; wie daher überhaupt die auf wirklichen Vorzügen beruhende Freundschaft dauerhaft ist, so auch die auf wahrer Liebe beruhende") ὥστ' ἐν οἷς τοῦτο γίνεται κατ' ἀξίαν, οὗτοι μόνιμοι φίλοι καὶ ἡ τούτων φιλία. οὕτω δ' ἂν καὶ οἱ ἄνισοι μάλιστ' εἶεν φίλοι· ἰσάζοιντο γὰρ ἄν. ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης . . . ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίγνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὴς εἰδότι· οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὴς ὤν, τούτου ἐφιέμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλῳ. Auch das Verhältniss des Liebhabers und Geliebten gehöre hieher. ἴσως δὲ οὐδ' ἐφίεται τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου καθ' αὑτὸ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. ἡ δ' ὄρεξις τοῦ μέσου ἐστίν. τοῦτο γὰρ ἀγαθόν. Vgl. Anm. 1.

etwas anderes zu thun, als dem andern[1]), oder steht der eine über dem andern[2]), so tritt an die Stelle der vollkommenen Gleichheit die verhältnissmässige, die Analogie: jeder Theil hat von dem andern an Liebe und Freundschaftsdiensten so viel anzusprechen, als er ihm werth ist[3]). Die Freundschaft ist insofern dem Rechtsverhältniss verwandt, bei dem es sich ja ebenfalls um Herstellung der Gleichheit | im menschlichen Gemeinleben handelt[4]); aber während sich das Recht in erster Reihe

1) Wie bei dem Verhältniss des Liebhabers zum Geliebten, des darstellenden Künstlers zum Zuhörer, in dem der eine Theil Genuss, der andere Vortheil sucht, oder bei der Verbindung des Sophisten mit seinem Schüler, bei der es diesem um Belehrung, jenem um Bezahlung zu thun ist; IX, 1. 1164, a, 2—32 vgl. S. 663, 4.

2) Beispiele: das Verhältniss von Eltern und Kindern, Aelteren und Jüngeren, Mann und Weib, Regierenden und Regierten VIII, 8. 1158, a, 8 u. a. St.

3) VIII, 8, Anf.: *εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι· τὰ γὰρ αὐτὰ γίγνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται ἀλλήλοις, ἢ ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἀντικαταλλάττονται, οἷον ἡδονὴν ἀντ' ὠφελείας.* c. 15, Anf.: *τριττῶν δ' οὐσῶν φιλιῶν . . . καὶ καθ' ἑκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων τῶν δὲ καθ' ὑπεροχὴν (καὶ γὰρ ὁμοίως ἀγαθοὶ φίλοι γίνονται καὶ ἀμείνων χείρονι, ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς, καὶ διὰ τὸ χρήσιμον ἰσάζοντες ταῖς ὠφελείαις καὶ διαφέροντες) τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς ἰσάζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι.* c. 8. 1158, b, 17 (nachdem Beispiele der Freundschaft in ungleichem Verhältniss angeführt sind): *ἑτέρα γὰρ ἑκάστου τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν· ἕτεραι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι.* Die Eltern leisten den Kindern anderes, als die Kinder den Eltern; wenn nur jeder Theil thut, was ihm zukommt, sind sie in einem richtigen und dauernden Verhältniss. *ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως· ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἡ φίλησις γίγνηται, τότε γίγνεταί πως ἰσότης ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ.* Vgl. c. 13. 1161, a, 21. c. 16. 1163, b, 11: *τὸ κατ' ἀξίαν γὰρ ἐπανισοῖ καὶ σώζει τὴν φιλίαν.* IX, 1, Anf.: *ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοειδέσι φιλίαις* (solche, in denen die beiden Theile verschiedene Zwecke verfolgen) *τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ' ἀξίαν* u. s. w.

4) VIII, 11, Anf.: *ἔοικε δὲ . . . περὶ ταὐτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἥ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον· ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι*

auf ein ungleiches Verhältniss bezieht, in welchem die Einzelnen nach Massgabe ihres Werthes behandelt werden sollen, und erst in zweiter auf ein Verhältniss der Gleichheit, findet bei der Freundschaft das umgekehrte statt: das ursprüngliche und vollkommene ist die Freundschaft zwischen Gleichen, erst ein abgeleitetes die zwischen Ungleichen [1]).

Nächstdem bespricht nun Aristoteles hier diejenigen Verbindungen, welche der Freundschaft im engeren Sinn analog sind. Er bemerkt, dass jede Gemeinschaft, wenn sie auch nur einem besonderen Zweck gilt, eine Art von Freundschaftsverbindung mit sich führe, und er zeigt insbesondere von der alle andern umfassenden Gemeinschaft, der politischen, welche persönlichen Verhältnisse ihren Hauptformen, den verschiedenen Verfassungsformen, entsprechen [2]). Von diesen mehr blos vertragsmässigen Verhältnissen sondert er sodann die verwandtschaftliche und die reine Freundschaftsverbindung aus [3]); | nach demselben Gesichts-

καὶ φιλία δέ . . . καθ᾽ ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ δίκαιον. Vgl. S. 662, 5.

1) VIII, 9, Anf.: *οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἔν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρώτως τὸ κατ᾽ ἀξίαν* (das *διανεμητικὸν δίκαιον*, dessen Masstab die Analogie ist; s. S. 641 ff.), *τὸ δὲ κατὰ ποσὸν* (das *διορθωτικὸν*, welches nach arithmetischer Gleichheit verfährt) *δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρώτως* (denn die vollkommene Freundschaft, deren theilweise Nachbildung alle andern Arten sind, ist die um der Tüchtigkeit willen und zwischen gleich Tüchtigen geschlossene s. o. 664, 1. 665, 1), *τὸ δὲ κατ᾽ ἀξίαν δευτέρως.* Arist. beruft sich für diesen Satz darauf, dass zwischen allzu Ungleichen, wie zwischen Menschen und Göttern, oder (können wir aus c. 13. 1161, a, 32 ff. beifügen) Herren und Sklaven, kein Freundschaftsverhältniss möglich sei; aber zwischen solchen findet auch kein Rechtsverhältniss statt (c. 13. a. a. O. vgl. X, 8. 1178, b, 10). Ueberhaupt ist die ganze Unterscheidung ziemlich spielend; dass indessen Aristoteles selbst die Sache damit nicht erschöpft glaubte, erhellt aus dem, was S. 666, 4. 662, 5 angeführt ist. Einer schärferen Bestimmung stand freilich die Unklarheit im Wege, dass im Begriff des *δίκαιον* das Rechtliche und das Sittliche nicht gehörig gesondert sind.

2) Ueber die besonderen Verbindungen, von Reisegefährten, Kriegskameraden, Stammes- und Zunftgenossen u. s. w. vgl. m. VIII, 11, über den Staat und die Verfassungsformen c. 12 f. und dazu S. 666, 4.

3) VIII, 14, Anf.: *ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστὶν, καθάπερ εἴρηται· ἀφορίσειε δ᾽ ἄν τις τήν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἑταιρικήν. αἱ δὲ*

punkt werden später[1]) von der auf den gegenseitigen Vortheil berechneten Freundschaft zwei Arten unterschieden, welche sich zu einander verhalten, wie das geschriebene Recht zum ungeschriebenen: die gesetzliche, in welcher Leistung und Gegenleistung fest bestimmt sind, welche demnach nichts anderes als ein Vertragsverhältniss ist, und die ethische, bei welcher die beiderseitigen Leistungen dem guten Willen überlassen sind. Weiter untersucht Aristoteles die Veranlassungen, welche Zerwürfnisse und Trennung zwischen Freunden herbeiführen; er bemerkt, dass es hauptsächlich nur die Freundschaft um des Vortheils willen sei, die zu gegenseitigen Anschuldigungen Anlass gebe, denn wo die Freundschaft um der Tugend willen gepflegt werde, da führe sie einen Wetteifer gegenseitiger Dienstleistung mit sich, der jedes Gefühl der Uebervortheilung ausschliesse, wo sie nur dem Vergnügen dienen solle, könne sich gleichfalls kein Theil über Unrecht beschweren, wenn er nicht findet, was er gesucht hat; wer dagegen einen Freundschaftsdienst in der Hoffnung auf Gegendienste leiste, der sehe sich nur zu oft in seinen Erwartungen getäuscht[2]). Aehnlich verhalte es sich mit der Freundschaft zwischen Ungleichen; hier werden oft unbillige Ansprüche gemacht, während das Richtige sei, dass dem Höherstehenden für das, was man ihm nicht in derselben Weise erwidern kann, die entsprechende Verehrung gezollt werde[3]). Auch da endlich entstehen leicht Misshelligkeiten, wo beide Theile mit ihrer Verbindung verschiedenartiges bezwecken[4]). Der Philosoph bespricht ferner die Fälle, in welchen die Freundespflicht gegen den einen mit der gegen andere in Collision kommt, und er

πολιτικαὶ καὶ φυλετικαὶ καὶ συμπλοϊκαὶ, καὶ ὅσαι τοιαῦται, κοινωνικαῖς ἐοίκασι μᾶλλον· οἷον γὰρ καθ' ὁμολογίαν τινὰ φαίνονται εἶναι. εἰς ταύτας δὲ τάξειεν ἄν τις καὶ τὴν ξενικήν. Von der verwandtschaftlichen Verbindung handelt c. 14 und theilweise schon c. 12 f. Ich werde in dem Abschnitt über die Familie hierauf zurückkommen.

1) VIII, 15. 1162, b, 21 ff.

2) M. s. die anziehende Ausführung VIII, 15, aus der ich mehr mitzutheilen mir nur ungern versage. Ebendahin gehört, was aus IX, 1. 1164, a, 32 ff. (das Verhältniss des Lehrers und Schülers) schon Th. I, 971 angeführt wurde.

3) VIII, 16.

4) Das nähere hierüber IX, 1 vgl. S. 663, 4.

schlichtet dieselben dem Grundsatz nach ganz verständig mit der Unterscheidung der eigenthümlichen Verbindlichkeiten, welche jedes Verhältniss mit sich bringt[1]). Er fragt, ob eine freundschaftliche | Verbindung aufzulösen sei, wenn der eine von beiden Theilen sich ändert, und er antwortet: in dem Fall lasse sich diess nicht umgehen, wenn diese Aenderung die wesentlichen Bedingungen jener Verbindung betreffe[2]). Er fasst das Verhältniss der Freundesliebe zur Selbstliebe in's Auge, indem er in jener eine Nachbildung des Verhaltens erkennt, welches der Tugendhafte gegen sich selbst beobachtet[3]); und er verbindet hiemit die Frage, ob man sich selbst mehr lieben solle oder den Freund, welche er dahin entscheidet: ein wirklicher Widerstreit zwischen beiden Anforderungen könne gar nicht vorkommen, denn die wahre Selbstliebe bestehe darin, dass man das Beste, das sittlich Schöne und Grosse für sich begehre; diess aber werde jedem um so reichlicher zutheilwerden, je grösser

1) IX, 2, wo u. a. 1165, a, 16. 30: *ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἑταίροις καὶ εὐεργέταις, ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἁρμόττοντα ἀπονεμητέον . . . καὶ συγγενέσι δὴ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἑκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα καὶ ἀρετὴν ἢ χρῆσιν.* Bei gleichartigen Verhältnissen sei diese Vergleichung leichter, bei ungleichartigen schwerer, aber doch dürfe man auch bei ihnen nicht darauf verzichten.

2) IX, 3: wo die Freundschaft nur dem Vergnügen oder Vortheil dient, versteht sich diess von selbst; ebenso, wenn man sich in dem Freunde getäuscht hat, und sich von ihm uneigennützig (*διὰ τὸ ἦθος*) geliebt glaubte, während es ihm nur um Genuss oder Gewinn zu thun war. Sollte ein Freund in sittlicher Beziehung sich verschlimmern, so ist die nächste Pflicht, ihm zu seiner Besserung behülflich zu sein; ist er aber unverbesserlich, so muss man sich von ihm trennen, denn nicht als Schlechten kann man und wollte man ihn lieben. Tritt endlich der Fall ein, der bei Jugendgesellschaften nicht selten ist, dass der eine den andern im Verlauf seiner geistigen und sittlichen Entwicklung zu sehr überholt, so hört die Möglichkeit einer wahren Lebensgemeinschaft von selbst auf, doch ist das frühere Verhältniss so viel als möglich zu ehren.

3) IX, 4. Ebd. 1166, b, 6—29 eine durch Naturwahrheit ausgezeichnete Schilderung des Zwiespalts in der Seele des Schlechten, mit der Nutzanwendung, welche der praktischen Abzweckung der Ethik entspricht: *εἰ δὴ τὸ οὕτως ἔχειν λίαν ἐστὶν ἄθλιον, φευκτέον τὴν μοχθηρίαν διατεταμένως* u. s. w.

seine Opfer für den Freund seien [1]). In demselben Geist äussert sich Aristoteles (um einiges andere [2]) zu übergehen) über die Meinung, | dass der Glückliche der Freunde entbehren könne. Er verneint diess aus vielen Gründen [3]): weil gerade der Glückliche Freunde brauche, denen er wohlthun könne; weil die Anschauung ihrer Trefflichkeit einen hohen, dem Bewusstsein der eigenen verwandten Genuss gewähre; weil es leichter sei, mit andern zusammen thätig zu sein, als allein; weil man aus dem Verkehr mit Guten für sich selbst sittliche Kräftigung schöpfe; vor allem aber desshalb, weil der Mensch von der Natur auf die Gemeinschaft mit andern angewiesen sei, und der Glückselige am wenigsten ein einsames Leben führen könne [4]), weil ebenso, wie für jeden sein eigenes Leben und seine Thätigkeit ein Gut, sein Lebens- und Thätigkeitsgefühl eine Lust ist, so auch das Dasein des Freundes, in dem das eigene sich verdoppelt, und das Gefühl dieses Daseins, welches im Zusammenleben mit ihm gewonnen wird, eine Freude und ein Gut sein müsse [5]). Fragt man aber weiter, ob wir der Freunde mehr im

1) IX, 8 s. o. 605, 1 g. E. 622, 1.

2) Ueber das Verhältniss der *εὔνοια* (IX, 5) und *ὁμόνοια* (c. 6) zur *φιλία*; über die Erscheinung, dass der Wohlthäter den Empfänger der Wohlthat mehr zu lieben pflege, als dieser jenen, weil nämlich jeder sein eigenes Werk liebe, wie die Mütter ihre Kinder (c. 8); über die Zahl der Freunde (c. 10), welche weder zu klein noch zu gross sein soll, sondern so viele umfassen, *ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί*, denn ein nahes Verhältniss sei nur zu wenigen, die höchste Innigkeit desselben (der *ἔρως* als *ὑπερβολὴ φιλίας*) nur Einem gegenüber möglich; nur politische Freunde (Parteigenossen) könne man in grosser Anzahl haben.

3) IX, 9 vgl. VIII, 1. 1155, a, 5.

4) IX, 9. 1169, b, 17; s. o. 662, 4.

5) A. a. O. 1170, a, 13 ff., wo u. a., nachdem erst als Inhalt des menschlichen Lebens das *αἰσθάνεσθαι* und das *νοεῖν* nachgewiesen war, Z. 19: *τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ᾽ αὑτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων . . . διόπερ ἔοικε πᾶσιν ἡδὺ εἶναι.* b, 1: *τὸ δ᾽ αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῇ τῶν ἡδέων καθ᾽ αὑτό· φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζωὴ, τὸ δ᾽ ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἡδύ.* (Das Lebensgefühl aber ist Gefühl des Wahrnehmens und Denkens: *τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι καὶ νοεῖν*, a, 32.) . . . *ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον· ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν. καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἱρετόν ἐστιν ἑκάστῳ, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον ἢ παραπλησίως. τὸ δ᾽ εἶναι ἦν αἱρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὑτοῦ ἀγαθοῦ ὄν-*

Glück oder im Unglück bedürfen, so ist die Antwort [1]: nöthiger sei ihr Besitz im Unglück, aber schöner im Glück [2]; ihrer Hülfe sei man im ersten, ihrer Theilnahme seien männliche Naturen, welche den Schmerz allein zu tragen wissen, im andern Fall bedürftiger; zu erfreulichem solle man seine Freunde bereitwillig, zu traurigem nur ungern herbeiziehen, | seinerseits dagegen zu ihrer Unterstützung zuvorkommender herbeieilen, als zu ihren Genüssen. Zur wahren Freundschaft gehört aber beides [3]. Die Freundschaft ist Gemeinschaft, Zusammenleben, Ausdehnung der Selbstliebe auf den andern. Wie jeder seines eigenen Daseins und seiner Thätigkeit froh werden will, so auch der des Freundes, und worauf jeder für sich selbst den grössten Werth legt, das theilt er mit dem Freunde [4]. In der Freundschaft kommt daher die natürliche Zusammengehörigkeit der Menschen und der natürliche Geselligkeitstrieb zur unmittelbarsten Erscheinung, sie ist das Band, welches den Menschen mit dem Menschen nicht blos äusserlich, wie die Rechtsgemeinschaft, sondern im Innersten seines Wesens verknüpft, in ihr erweitert sich die Sittlichkeit des Einzelnen zur sittlichen Lebensgemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft ist hier noch eine beschränkte, an das Zufällige der persönlichen Verhältnisse gebundene. Erst im Staate umfasst sie einen grösseren Kreis, erst hier erbaut sie sich auf

τος. ἡ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεῖα καθ᾽ ἑαυτήν. συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ᾽ ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

1) IX, 11.

2) Eine ähnliche Unterscheidung des *ἀναγκαῖον* und *ἀγαθὸν* oder *καλὸν* ist uns schon S. 163, 3 (aus Metaph. I, 2). 662, 6 vorgekommen. Vgl. Polit. VII, 14. 1333, a, 36: *τὰ δ᾽ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν.*

3) *ἡ παρουσία δὴ τῶν φίλων*, schliesst c. 11, *ἐν ἅπασιν αἱρετὴ φαίνεται.*

4) S. o. 670, 5 und IX, 12 (Schluss des Abschnitts über die Freundschaft): *ἆρ᾽ οὖν, ὥσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὁρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι, . . . οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἱρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν; κοινωνία γὰρ ἡ φιλία. καὶ ὡς πρὸς ἑαυτον ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον. περὶ αὑτὸν δ᾽ ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἱρετή· καὶ περὶ τὸν φίλον δή· ἡ δ᾽ ἐνέργεια γίνεται αὐτοῖς ἐν τῷ συζῆν* u. s. w.

der gesicherten Grundlage dauernder Einrichtungen und fester Gesetze.

13. Fortsetzung. B. Die Politik [1]).

1. Nothwendigkeit, Begriff und Aufgabe des Staats.

Was von manchen andern Theilen des aristotelischen Systems gilt, findet auch auf seine Staatslehre Anwendung: die Sicherheit und Vollständigkeit unserer Auffassung derselben wird bei manchen Punkten durch den Zustand des Werkes erschwert, in dem er sie niedergelegt hat. Die acht Bücher der aristotelischen Politik sind zwar eines von den bewunderungswürdigsten Werken, welche das Alterthum uns hinterlassen hat; in so seltener Vereinigung, so gleichmässig abgewogener Stärke treten uns in denselben die Eigenschaften entgegen, welche sich sonst in der Regel nur ungleich vertheilt finden: die umfassendste Kenntniss des geschichtlichen Thatbestands, die Beherrschung dieses Materials durch ein tiefdringendes wissenschaftliches Denken, und das einsichtsvollste Verständniss für die realen Bedingungen des Staatslebens. Aber die Vollendung dieses Werkes wurde aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Tod seines Verfassers unterbrochen [2]); und als seine hinterlassenen Entwürfe zusammen-

1) Ueber die neueren Bearbeitungen der aristotelischen Staatslehre und ihrer einzelnen Theile vgl. m. Hildenbrand Geschichte u. Syst. der Rechts- und Staatsphilosophie (Leipz. 1860) I, 342 ff. Ueberweg Grundriss I, 203 f. (5. Aufl. 1876). Susemihl Jahrb. f. Philol. Bd. XCIX, 593. CIII, 119 und in Bursian's Jahresbericht 1874, S. 592 f. 1877, S. 372 ff.

2) Die aristotelische Politik, deren schon S. 104 gedacht wurde, hat in ihrer gegenwärtigen Gestalt manches auffallende. Nach einer kurzen Einleitung bespricht B. I. das Hauswesen als Element des Staates, hauptsächlich nach der ökonomischen Seite; dagegen wird die Betrachtung des Familienlebens und der Erziehung einem späteren Orte vorbehalten, weil sich ihr Charakter nach dem des ganzen Staatslebens zu richten habe (c. 13. 1260, b, 8). Mit dem zweiten Buch zur eigentlichen Staatslehre übergehend kündigt Arist. zunächst eine Untersuchung über den besten Staat an (I, 13, Schl. II, 1, Anf.), und gibt zur Einleitung in dieselbe eine Kritik der berühmtesten unter den theils wirklich vorhandenen, theils von Theoretikern vorgeschlagenen staatlichen Einrichtungen. Nachdem sofort III, 1—5 der Begriff des Staats und des Staatsbürgers untersucht ist, werden III, 6—13 die verschiedenen Verfassungsformen unterschieden und die Gesichtspunkte für ihre Würdigung besprochen. III, 14 wendet sich Aristoteles

zum Königthum, als der ersten unter den richtigen Verfassungen, und er handelt von demselben bis c. 17. C. 18 bemerkt, dass jetzt vom besten Staat gesprochen werden solle, bricht jedoch in einem unvollendeten Satz ab, welcher erst VII, 1, Anf. wieder aufgenommen wird. Auch das angekündigte Thema wird erst hier ausgeführt, B. IV dagegen handelt von den Verfassungen, welche nach Abzug des Königthums und der Aristokratie noch übrig sind, der Oligarchie, Demokratie, Politie und Tyrannis, es untersucht, welche Verfassung für die meisten Staaten die geeignetste, und unter welchen Bedingungen jede naturgemäss sei, es bespricht endlich (c. 14—16) die verschiedenen möglichen Bestimmungen über die mit der gesetzgebenden, regierenden und richterlichen Gewalt betrauten Behörden. B. V ist der Frage über die Veränderung der verschiedenen Staatsformen, ihren Untergang und die Mittel zu ihrer Erhaltung gewidmet. B. VI bringt zuerst c. 2—7 einen Nachtrag über die Unterarten der Demokratie und der Oligarchie, und dann noch c. 8 eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Aemter. B. VII wird die III, 18 versprochene Untersuchung über die beste Staatsform mit einer Erörterung über die Glückseligkeit des Einzelnen und des Staats (c. 1—3) eingeleitet, und sodann der beste Staat selbst geschildert (c. 4—VIII, Schl.), und es wird dabei besonders eingehend (VII, 15. 1134, b, 5—VIII, 7) von der Erziehung und den hiemit zusammenhängenden Fragen gehandelt. Ohne förmlichen Schluss endigt das Werk mit der Erörterung über die Musik. — Dass nun diese Ausführung dem ursprünglichen Plane des Aristoteles weder dem Umfang noch der Anordnung nach durchaus entspreche, diess ist theilweise schon von älteren, vollständiger von neueren Gelehrten erkannt worden. Nachdem nämlich schon Nicol. Oresme (1489) und Segni (1559) bemerkt hatten, dass B. VII und VIII der Sache nach an B. III sich anschliessen, verlangte zuerst Scaino da Salo (1577), dass sie auch wirklich zwischen B. III und IV gestellt werden; und 60 Jahre später (1637) wiederholte Conring, mit Scaino's Ansicht kaum vom Hörensagen bekannt, nicht allein diese Behauptung, sondern er dehnte seine Angriffe auch auf die Integrität unseres Textes aus, und bezeichnete in seiner Ausgabe (1656) eine Menge kleinerer und grösserer Lücken, welche er in demselben vermuthete. Diese Untersuchungen nahm in der neueren Zeit Barthélemy St. Hilaire (Politique d'Aristote I, cxli—clxxii) wieder auf; er widersprach zwar der Behauptung, dass unser Werk unvollständig oder verstümmelt sei, dagegen hielt er nicht blos die Einschiebung des siebenten und achten Buchs hinter dem dritten aufrecht, sondern er fügte auch die weitere Bemerkung hinzu, dass B. V und VI gleichfalls umzustellen seien, und das letztere zwischen IV und V einzuschalten sei; und in dieser Ordnung stellt er selbst sie in seiner Uebersetzung, worin ihm Bekker in der kleineren Ausgabe und Congreve gefolgt sind. In beiden Annahmen schliessen sich Spengel (Ueb. d. Politik d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. philos.-philol. Kl. V, 1—49), Nickes (De Arist. Polit. libr. Bonn 1851, S. 67 ff. 112 ff.), Brandis (gr.-röm. Phil. II,

b, 1666 ff. 1679 f.) u. a. an Barthélemy St. Hilaire an; wogegen Woltmann (Ueb. d. Ordnung d. Bücher in d. arist. Politik. Rhein. Mus. 1842, 321 ff.) zwar die Umstellung von B. V und VI gutheisst, die Versetzung von B. VII und VIII dagegen verwirft, Hildenbrand (Gesch. u. Syst. d. Rechts- und Staatsphilosophie I, 345—385 vgl. Fechner Gerechtigkeitsbegr. d. Arist. S. 65. S. 87, 6) umgekehrt die herkömmliche Aufeinanderfolge von B. V und VI vertheidigt, aber B. VII und VIII zwischen III und IV einreiht. Sowohl für diese als für jene haben Göttling (im Vorwort zu seiner, schon 1824 erschienenen Ausgabe S. XX ff.), Forchhammer Verhandl. d. Philologenvers. in Kassel S. 81 ff. Philologus XV, 1, 50 ff. — gegen die erstere Abhandlung mit ihrem seltsamen Einfall, dass die Politik nach dem Unterschied der vier Ursachen geordnet sei, vgl. m. Spengel a. a. O. 48 f. Hildenbrand a. a. O. 390 f.), Rose (De Arist. libr. ord. 125 ff.), Bendixen (Zur Politik d. Arist. Philol. XIII, 264—301; gegen ihn Hildenbrand S. 496) u. a. die überlieferte Stellung in Schutz genommen. Die Integrität des Werkes betreffend ist Conring's Kritik zwar von keinem der neueren Gelehrten unbedingt vertheidigt, von mehreren, wie Göttling a. a. O, namentlich aber Nickes (S. 90. 92 ff. 109. 123. 130 ff.), bekämpft worden; aber doch geben Spengel (S. 8 f. 11 f. 41 f.), Brandis (S. 1669 f. 1673 f.) und auch Nickes (98 ff.) einzelne nicht unerhebliche Lücken, besonders am Schlusse des achten Buchs, zu, van Schwinderen (De Arist. Polit. libr. S. 12, angef. von Hildenbrand S. 449), glaubte, zwei Bücher, Schneider (Arist. Polit. I, viii. II, 232), der grössere Theil der Lehre vom besten Staat sei verloren; Hildenbrand endlich (S. 387 f. 449 ff.) vermisst am Schluss des achten Buchs mindestens drei Bücher, am Schluss des Ganzen den letzten Abschnitt von B. VI, und dann noch die Lehre von den Gesetzen in etwa vier Büchern. Fragen wir schliesslich, wie wir uns diesen Zustand des Werks zu erklären haben, so ist die gewöhnliche Annahme die, dass es von Aristoteles selbst vollendet und erst in der Folge verstümmelt und verwirrt worden sei. Brandis jedoch (S. 1669 f.) ist geneigt, B. VIII nicht für verstümmelt, sondern für unvollendet zu halten, und bestimmter vertritt Hildenbrand (S. 355 ff. 379 ff.) diese Ansicht, indem er annimmt, Arist. habe die Darstellung des Musterstaats, deren Anfang uns in B. VII. VIII vorliege, zwar zwischen III und IV einschieben wollen, habe sie aber erst nach B. IV und V ausgearbeitet; ehe er mit dieser Darstellung und mit dem an B. V anschliessenden B. VI fertig war, habe ihn der Tod überrascht. (Einige weitere literarische Nachweisungen bei Barthélemy St. Hilaire S. 146 f. Nickes S. 67. Bendixen S. 265 f. Hildenbrand S. 345 f., denen auch die vorstehenden theilweise entnommen sind.)

Meine Ansicht, deren Gründe hier freilich nur kurz angezeigt werden können, ist diese. 1) Was zuerst die Anordnung unseres Werkes betrifft, so kann ich mich mit der Mehrzahl der neueren Gelehrten nur dafür erklären, dass B. VII und VIII sich nach der Absicht des Aristoteles un-

mittelbar an B. III anschliessen sollten. Schon B. II gibt sich durch seinen ganzen Inhalt, wie auch durch seine Anfangsworte und die Schlussworte von B. I, zunächst als Vorbereitung einer Untersuchung über den besten Staat; zu dieser Untersuchung wird am Schlusse des dritten Buchs mit ausdrücklichen Worten übergegangen, und diese hier abgebrochenen Worte werden am Anfang des siebenten in einer Weise wieder aufgenommen, welche sich kaum anders, als durch die Voraussetzung erklären lässt, es sei hier solches, was ursprünglich zusammenhieng, in der Folge getrennt worden. Ganz bestimmt endlich setzen die Stellen IV, 2. 1289, a, 30. b, 14. c. 3. 1290, a, 1. (vgl. m. VII, 8. 9) c. 7. 1293, b, 1, auch c. 4. 1290, b, 38 (vgl. IV, 3. VII, 3) und schon c. 1 (worüber Spengel S. 20 f. z. vgl.) den Abschnitt über die beste Verfassung als vorhergegangen voraus; und wenn umgekehrt VII, 4, Anf. mit den Worten: *καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον* auf den Inhalt von B. IV—VI verwiesen zu werden scheint, so liesse sich diese Verweisung auch (mit Hildenbrand 363 ff.) auf die im zweiten Buch kritisirten Musterverfassungen (*τὰς ἄλλας πολιτείας* II, 1. 1260, b, 29) beziehen; indessen passen die betreffenden Worte so wenig in den Zusammenhang, dass ich darin nur (mit Spengel S. 26 und den meisten) ein späteres Einschiebsel zu sehen weiss. — 2) Dagegen kann ich mich von der Nothwendigkeit und Zulässigkeit einer Umstellung des fünften und sechsten Buchs so wenig, als Hildenbrand, überzeugen. Der einzige wesentliche Grund für dieselbe ist der, dass die unmittelbare Verbindung des sechsten Buchs mit dem vierten theils durch ihren Inhalt, theils durch die vorläufige Uebersicht IV, 2. 1289, b, 12 ff. gefordert werde; denn was man (um einiges ganz unerhebliche zu übergehen) weiter anführt: dass VI, 2. 1317, b, 34 mit den Worten *ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ πρὸ ταύτης* auf B. IV (c. 15) als das unmittelbar vorhergehende verwiesen werde, und dass V, 9. 1309, b, 16 *τὸ πολλάκις εἰρημένον* neben IV, 12 auch auf VI, 6 hindeute, diess hat beides wenig auf sich: die *μέθοδος πρὸ ταύτης* kann nicht blos das nächstvorhergehende Buch (die Büchereintheilung stammt schwerlich von Arist. her), sondern ebensogut den ganzen aus B. IV und V bestehenden Abschnitt bezeichnen; das *πολλάκις* aber würde uns (vgl. Hildenbrand S. 378) mit mehr Recht an V, 3. 6, als an VI, 6 erinnern, wenn es überhaupt nöthig wäre, dabei an eine andere Stelle, als IV, 12 zu denken, wo der Grundsatz, dass die Anhänger des Bestehenden seinen Gegnern überlegen sein müssen, allein in dieser allgemeinen Fassung ausgesprochen, zugleich aber auch so in's einzelne ausgeführt ist, dass recht wohl gesagt werden konnte, er sei hier wiederholt (ausser 1296, b, 15 nämlich auch Z. 24. 31. 37) eingeschärft worden. Was aber jenen Hauptgrund betrifft, so beruht derselbe auf einer unerweislichen Voraussetzung über den Plan unseres Werkes. Sind auch B. IV und VI ihrem Inhalt nach verwandt, so brauchen sie darum doch nicht unmittelbar aufeinanderzufolgen, sondern es ist auch möglich, dass Arist. die Lehre von den unvollkommenen Verfassungen zuerst (B. IV. V) ihren allgemeinen Grundlagen nach voll-

ständig bespricht, und nachher (B. VI) auf den ersten Abschnitt der früheren Untersuchung desshalb wieder zurückkommt, weil er von dem dort ausgeführten jetzt eine speciellere Anwendung machen will. Und die Stelle IV, 2. 1289, b, 12 ff. widerspricht dieser Annahme so wenig, dass sie sich vielmehr unter der Voraussetzung, es solle hier nur für B. IV und V der Plan entworfen werden, ganz befriedigend erklärt. Von den fünf hier aufgezählten Punkten werden die drei ersten IV, 3—13, der fünfte (die φθοραὶ und σωτηρίαι τῶν πολιτειῶν) B. V abgehandelt; für den vierten (τίνα τρόπον δεῖ καθιστάναι ταύτας τὰς πολιτείας) wird der Abschnitt IV, 14—16 um so eher genügen, da Arist. 1289, b, 22 ausdrücklich sagt, er wolle alle diese Gegenstände hier nur übersichtlich berühren (πάντων τούτων ὅταν ποιησώμεθα συντόμως τὴν ἐνδεχομένην μνείαν. Daher auch das νῦν IV, 15. 1300, a, 8), und da die für diese Abhandlung IV, 14, Anf. gegebene Disposition mit dem 16. Kapitel wirklich erschöpft ist. Wenn daher V, 1 beginnt: περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ὧν προειλόμεθα σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων, so ist diess ganz richtig, und wir sind nicht genöthigt, diese Worte mit auf B. VI zu beziehen. Dass wir aber auch nicht dazu berechtigt sind, erhellt aus den Stellen des sechsten Buchs, welche anerkanntermassen auf das fünfte zurückweisen: c. 1, Anf. und Schl. c. 4. 1319, b, 4. c. 5. 1319, b, 37; denn in allen diesen Stellen die betreffenden Worte aus dem Text zu werfen, oder aus einem τεθεώρηται πρότερον ein θεωρηθήσεται ὕστερον zu machen, ist eine Massregel, welche sich nur dann rechtfertigen liesse, wenn schlechterdings kein anderer Ausweg übrig bliebe. Auch die Unvollständigkeit dessen, was im sechsten Buch ausgeführt ist, erklärt sich weit leichter, wenn dasselbe erst nach dem fünften verfasst wurde. — 3) Fragen wir weiter nach der Integrität unseres Textes, so sind nicht allein viele Verderbnisse im einzelnen unverkennbar, zu deren Heilung unsere handschriftlichen Hülfsmittel nicht ausreichen; es haben auch nicht blos an einzelnen Stellen, wie in dem von Göttling (z. d. St. S. 345 f.) und Brandis (1590, A. 586) angezweifelten, von Spengel S. 11 und Nickes S. 55 f. vertheidigten, von Susemihl von 1274, a, 22 an verworfenen zwölften Kapitel des zweiten Buchs, Einschaltungen von fremder Hand stattgefunden (von Krohn's Urtheil freilich, der in dem Brandenburger Programm: „Zur Kritik arist. Schriften 1872“ S. 29 ff. fast die Hälfte unserer Politik Aristoteles abspricht, wird das wenigste vor einer unbefangenen Prüfung bestehen können); sondern wir haben auch allen Grund, bedeutende Theile des Werks als unausgeführt oder verloren zu beklagen. Die Abhandlung über den besten Staat ist sichtbar unvollendet: Arist. selbst verweist uns für den Abschnitt über die musikalische Erziehung, mit dem sie abbricht, auf Erörterungen über die Rhythmen (VIII, 7, Anf.) und über die Komödie (VII, 13. 1336, b, 20), neben denen aber überhaupt eine eingehende Besprechung der Frage über die richtige Behandlung der Poësie zu erwarten war; die wissenschaftliche Bildung der Staatsbürger konnte er nach seinen Grundsätzen nicht wohl unberührt lassen (vgl. VII, 14. 1333,

b, 16 ff. c. 15. 1334, b, 8. VIII, 4. 1339, a, 4 — genaueres über diesen und andere Punkte in dem Abschnitt vom besten Staat); das Familienleben und die Erziehung des weiblichen Geschlechts, welche I, 13. 1260, b, 8, die Behandlung der Kinder (παιδονομία), welche VII, 16. 1335, b, 2, die Bestimmungen über das Vermögen, über die Behandlung der Sklaven, über die Trinkgelage, welche VII, 5. 1326, b, 32 ff. VII, 10, Schl. VII, 17. 1336, b, 24 einer späteren Stelle aufgespart werden, sind in unserer Schrift mit Stillschweigen übergangen; von der Verfassung des Musterstaats wird VII, 15 nur die allgemeinste Grundlage erörtert; ebenso sind hier die Gesetze zu vermissen, durch welche das Leben der Erwachsenen geordnet werden soll, so unentbehrlich sie auch nach Eth. X, 10. 1180, a, 1 für den Staat sind, und das gleiche gilt überhaupt von der Gesetzgebung im engeren Sinn (im Unterschied von der Verfassung), während doch an den Früheren die Vernachlässigung dieses Punkts ausdrücklich getadelt (Eth. a. a. O. 1181, b, 12), und (Pol. IV, 1. 1289, a, 11) verlangt wird, dass nach den Verfassungen auch von den Gesetzen (über deren Unterschied von jenen auch II, 6. 1265, a, 1 z. vgl.) gehandelt werde, sowohl den besten, als den für jede Verfassung passenden; während auch in anderen Abschnitten auf den über die Gesetzgebung verwiesen wird (V, 9. 1309, b, 14: ἁπλῶς δὲ, ὅσα ἐν τοῖς νόμοις ὡς συμφέροντα λέγομεν ταῖς πολιτείαις, ἅπαντα ταῦτα σώζει τὰς πολιτείας. III, 15. 1286, a, 2: τὸ μὲν οὖν περὶ τῆς τοιαύτης στρατηγίας ἐπισκοπεῖν νόμων ἔχει μᾶλλον εἶδος ἢ πολιτείας ὥστ' ἀφείσθω τὴν πρώτην). Vgl. HILDENBRAND 351 ff. 449 ff. Erwägen wir, wie vielen Raum alle diese Erörterungen erfordert hätten, so werden wir nicht bezweifeln, dass uns von der Ausführung über den besten Staat, welche Aristoteles beabsichtigt hatte, ein bedeutender Theil fehle. Die zuletzt angeführten Stellen beweisen aber auch, dass zu der Abhandlung über die unvollkommenen Staaten gleichfalls ein Abschnitt über die Gesetzgebung hinzukommen sollte, zu welchem B. VI, wie es scheint, den Uebergang zu bilden bestimmt war. Da ferner VI, 8 die Erörterungen von IV, 15 über die ἀρχαὶ wieder aufgenommen werden, sollte man ähnliche über die gesetzgebenden Versammlungen und Gerichte (IV, 14. 16) erwarten, und da VI, 1. 1316, b, 39 ff. die aus der Verbindung ungleichartiger Elemente (z. B. einer oligarchischen Rathsversammlung mit aristokratischen Gerichten) sich ergebenden Verfassungsformen in den bisherigen Theorieen ausdrücklich vermisst, und für die vorliegende in Aussicht gestellt werden, muss auch dieser Abschnitt den verlorenen oder unausgeführten beigezählt werden. — 4) Welcher von diesen beiden Fällen nun aber anzunehmen ist, und wie wir uns demnach die jetzige Gestalt unseres Werkes zu erklären haben, diess mit Sicherheit festzustellen, reichen unsere Data allerdings nicht aus; der Umstand jedoch, dass sich alle wesentlichen Lücken am Schluss des zweiten und dritten Haupttheils finden, lässt nach HILDENBRAND's richtiger Bemerkung (S. 356) vermuthen, dass beide von Aristoteles selbst nicht zu Ende geführt wurden; wobei man dann aber freilich anneh-

gestellt wurden [1]), waren Lücken nicht zu vermeiden, die für

men muss, er habe die zwei Abhandlungen über den besten Staat und über die unvollkommenen Staaten neben einander ausgearbeitet, wiewohl er nach Vollendung des Ganzen die eine derselben der andern voranzustellen beabsichtigte. Zu einiger Unterstützung dient dieser Vermuthung der Umstand, dass jede Spur davon fehlt, dass unser Werk jemals vollständiger vorhanden war, dass ihm namentlich schon Diog. V, 24 (Hermippus) nur acht Bücher gibt, und der Auszug des Stobäus Ecl. II, 326 ff. (d. h. des Arius Didymus; vgl. Bd. III, a, 546 f.) in keinem Punkt über den Inhalt unserer Politik hinausgeht. — Der hier entwickelten Ansicht hat sich Schnitzer (Zu Arist. Politik. Eos I, 499 f.), weniger entschieden Ueberweg (Grundr. I, 178 5. Aufl.) angeschlossen, während Susemihl (Jahrbb. f. Philol. XCIX, 593 ff. CI, 343 ff. 349 f. Arist. Polit. LI f.) und Oncken (Staatsl. d. Ar I, 95 ff.) auch in der Umstellung des 5. und 6. Buchs Barthélemy St. Hilaire folgen. Ueber Oncken's Vermuthung, dass uns die Politik und andere aristotelische Werke nur in den Nachschriften von Zuhörern des Philosophen erhalten seien, habe ich mich schon S. 135 ff. ausgesprochen, und ich freue mich, in meinen dortigen Bemerkungen mit dem zusammenzutreffen, was Susemihl schon früher (Jahrbb. f. Philol. Bd. CXIV. 1876. S. 122 f.) in gleichem Sinn ausgeführt hat. Auch die S. 119, 2 besprochene Stelle Pol. VII, 1 widerstreitet jener Vermuthung. Aehnliche Gründe stehen aber auch der Annahme (Bernays Arist. Politik 212) entgegen, dass unser Werk aus einer Zusammenstellung von Aufzeichnungen bestehe, die zum Gebrauch bei der mündlichen Lehrthätigkeit ihres Verfassers bestimmt waren. In diesem Fall würde seine Darstellung, wie mir scheint, weit knapper und gedrungener, und von jenen Uebergängen, auf die schon S. 135, 1 und von Oncken I, 58 aufmerksam gemacht wurde (weitere Beispiele I, 3. 1253, b, 14. I, 8, Anf. I, 9. 1257, b, 14. VII, 1. 1323, b, 36. VII, 2. 1325, a, 15 u. ö.), von Anführungsformeln wie III, 12. 1282, b, 20 (οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν). VIII, 7. 1341, b, 40 (πάλιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον). VII, 1. 1323, a, 21. III, 6. 1278, b, 30 (s. o. 119, 2) freier sein. Gerade die Politik gehört neben der Ethik und Rhetorik zu den Werken, in deren Darstellung die Rücksicht auf Leser am stärksten hervortritt, für eine Aufzeichnung zu eigenem Gebrauche hat sie zu viele Fülle. Man nehme z. B. Partieen, wie I, 2. 1252, a, 34 — b, 27. c. 4. 1253, b, 33—39. c. 9. 1257, b, 14—17. I, 11. 1258, b, 39 — 1259, a, 36. VII, 1. 1323, a, 21 — 1324, a, 4. VII, 2. 1324, a, 25 — 1325, a, 15. IV, 1, Anf., und frage sich, ob wohl jemand für sich selbst so schreiben wird.

1) Bei dieser Zusammenstellung scheinen ähnlich, wie bei der der Metaphysik (s. o. S. 80 f.), die hinterlassenen Aufzeichnungen des Arist. ohne Ueberarbeitung und Zuthaten einfach aneinandergereiht worden zu sein. Wer sich diesem Geschäft unterzog, ist nicht überliefert; aber wie Eudemus als Herausgeber der Metaphysik genannt wird (S. 83, 1 Schl.), so könnte

unsere Kenntniss der aristotelischen Politik immerhin in Betracht kommen, wenn auch die leitenden Gedanken und die Grundzüge derselben kaum davon berührt werden.

So viel auch die Tugend der Einzelnen und die Wissenschaft | werth ist, welche dazu anleitet, so findet doch Aristoteles, wie sich | diess von dem Griechen nicht anders erwarten liess,

man hier an Theophrast denken und es daraus erklären, dass die Politik auch unter seinem Namen im Umlauf gewesen zu sein scheint. Diog. V, 24 wird sie nämlich mit dem auffallenden Beisatz: *πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου α΄—η΄* aufgeführt. So wie diess lautet, gibt es keinen annehmbaren Sinn, denn die Beschaffenheit der aristotelischen Politik konnte doch nicht wohl durch eine Vergleichung mit der theophrastischen als der bekannteren erläutert werden. Es fragt sich daher, ob nicht der Verfasser des Verzeichnisses nur *πολ. ἀκροάσεως α΄—η΄* geschrieben hatte, ein anderer *ἢ Θεοφράστου* an den Rand setzte, und diese Worte dann, in den Text aufgenommen und *ἡ Θεοφρ.* gelesen, durch ein aus *ἀκροάσεως* genommenes *ὡς* mit dem vorangehenden verbunden wurden. Krohn (a. a. O. 51) glaubt, die Vereinigung der theophrastischen und aristotelischen Werke in dem Keller zu Skepsis möge dazu beigetragen haben, dass in die Politik des Arist. viel theophrastisches gekommen und schliesslich die Vermuthung ihres theophrastischen Ursprungs entstanden sei; was sich aber nach den S. 151 gegebenen Nachweisen über die Benützung unseres Werks bis auf Cicero auch dann nicht annehmen liesse, wenn der Zusatz: *ὡς ἡ Θεοφρ.* erst nach Apelliko's Bücherfund in den Text des Hermippischen Verzeichnisses gekommen sein sollte, und Krohn's Ausscheidung der angeblich theophrastischen Stücke aus unserem Werk weniger willkürlich wäre, als sie ist. Die gleichen Nachweise gelten auch gegen Hildenbrand's (Gesch. d. Rechts- u. Staatsphil. I, 360) und Oncken's (Staatsl. d. Arist. I, 65 f.) Vermuthung, dass die Politik, beim Tod ihres Verfassers nur in der Urschrift vorhanden, zwischen Theophrast's Tod und Apelliko's Bücherfund verschollen gewesen sei; und so auffallend es uns erscheinen mag, dass wir in dieser Zeit nur so wenigen Spuren derselben begegnen, so erklärt sich doch auch diess zur Genüge, wenn wir erwägen, wie schwach in derselben der Sinn für politische Untersuchungen war, und wie wenig uns von ihrer philosophischen Literatur übrig ist. Wird doch auch in der Folge die Haupturkunde der aristotelischen Staatslehre nur selten erwähnt (m. s. die Stellen, welche Susemihl S. XLV nach Spengel Ueb. d. Pol. d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. V, 44 und Heitz Verl. Schr. d. Ar. 242 anführt — kaum ein Dutzend in 15 Jahrhunderten), und eingehender ausser dem Auszug bei Stobäus (s. o. S. 678) nur von dem Platoniker Eubulus (Bd. III, a, 719. b, 408, 1. Porph. v. Plot. 15. 20) besprochen, von dessen *Ἐπίσκεψις τῶν ὑπ' Ἀριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν Πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων* Mai Collect. Vatic. II, 671 ff. einen Theil veröffentlicht hat.

beide, so lange | sie sich auf die Einzelnen als solche beschränken, nicht genügend; | die vollständige Verwirklichung der Sittlichkeit ist ihm erst der | Staat. An sich schon ist die sittliche Thätigkeit eines Gemeinwesens | grösser und vollendeter, schöner und göttlicher als die des | Einzelnen [1]). Auch die Erzeugung und Erhaltung der Tugend gelingt aber nachhaltig nur im Staate. Mit der blossen Belehrung ist bei den wenigsten etwas auszurichten: wer seinen Begierden lebt, der hört weder auf die Ermahnung, noch versteht er sie; nicht die Scheu vor dem Schlechten, sondern die Furcht vor der Strafe ist sein Beweggrund, die Freude am Schönen um seiner selbst willen kennt er nicht; wie könnte man da hoffen, eingewurzelte Neigungen durch einfachen Zuspruch zu verbessern? Nur Gewöhnung und Erziehung können hier helfen, nicht allein bei der Jugend, sondern auch bei den Erwachsenen; denn auch von diesen bedürfen die meisten gesetzlichen Zwanges; eine gute Erziehung und zwingende Gesetze sind aber nur im Staat möglich [2]). Im Staat allein verwirklicht sich das eigenthümlich menschliche Gut [3]), das Leben im Staate ist der natürliche Beruf des Menschen: er ist vermöge seiner Natur zur Gemeinschaft bestimmt [4]), wie sich diess schon darin zeigt, dass ihm allein die Sprache verliehen ist [5]); der Staat ist die Bedingung und | Vollendung der sitt-

1) Eth. I, 1. 1094, b, 7: *εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν* [*τὸ τέλος*] *ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελεώτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.*

2) Ebd. X, 10.

3) Polit. I, 1, Anf. Jede Gemeinschaft bezweckt irgend ein Gut, *μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων* (sc. *στοχάζεται*) *ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική.* Eth. I, 1. 1094, b, 6: *τὸ ταύτης* [*τῆς πολιτικῆς*] *τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν.* Inwiefern sich damit der höhere Werth der Theorie verträgt, ist schon S. 614 f. nachgewiesen.

4) Polit. I, 2. 1253, a, 2: *ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.* Im Hinblick auf diese Stelle III, 6. 1278, b, 19: *φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικὸν, διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ' ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν.* Eth. IX, 9; s. o. 662, 4. Vgl. vor. Anm.

5) Polit. I, 2. 1253, a, 7 ff.

lichen Thätigkeit, das sittliche Ganze, und ebendesshalb sagt Aristoteles von ihm, er sei an sich früher als der Einzelne und die Familie [1]), nur der zeitlichen Entstehung und dem nächsten Bedürfniss nach sei er später [2]). Nur ein über- oder ein untermenschliches Wesen kann ausser der Staatsgemeinschaft leben, der Menschheit ist sie unentbehrlich; denn wie der Mensch bei sittlicher Bildung das edelste aller Geschöpfe ist, so ist er ohne Recht und Gesetz das schlimmste; die Rechtsordnung aber ist Sache des Gemeinwesens [3]). Die Sittlichkeit der Einzelnen hat daher am Staate, die Ethik an der Politik ihre wesentliche und unentbehrliche Ergänzung.

Schon hieraus folgt nun, dass Aristoteles die Aufgabe des Staatslebens nicht auf jene Zwecke beschränken kann, welche schon damals, wie es scheint, von Einzelnen, weit häufiger aber in der neueren Zeit für die einzigen gehalten wurden: den Schutz

1) Polit. I, 2. 1253, a, 19: *πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. . . . εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον.* 1252, b, 30: *διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστὶν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕται ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.*

2) Nur in diesem Sinn heisst es Eth. VIII, 14. 1162, a, 17: *ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικὸν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως.* Das *ἀναγκαῖον* ist das dem physischen Bedürfniss dienende, welches ebendesshalb von dem *καλὸν* bestimmt unterschieden wird; s. o. 671, 2. Der Unterordnung jeder andern Gemeinschaft unter die politische thut diess keinen Eintrag. Dagegen scheinen Eud. VII, 10. 1242, a, 22 (*ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον*) Staat und Hauswesen mehr auf gleiche Linie gestellt zu werden, wie ja Eudemus auch die Oekonomik von der Politik trennt; s. o. 181, 6.

3) Polit. I, 2. 1253, a, 27: *ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.* (So schon Z. 3: *ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.*) *φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς . . . ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.*

und die Förderung des äusseren Daseins. Der Staat entsteht allerdings, wie er zugibt, ursprünglich aus dem Bedürfniss: die Familien treten zunächst für die Zwecke des Verkehrs zu Gemeinden, die Gemeinden | zu Staaten zusammen. Aber der Begriff des Staats ist damit nicht erschöpft. Beim Staat handelt es sich nicht blos um die Fürsorge für das physische Dasein seiner Angehörigen, denn diese wird den Sklaven und Hausthieren so gut wie den Staatsbürgern zutheil; auch nicht blos um die gemeinsame Abwehr äusserer Feinde und gesicherten Verkehr, denn eine solche Verbindung ist erst eine Bundesgenossenschaft, nicht ein Staatswesen, und sie würde auch dann nicht mehr sein, wenn die Verbündeten in demselben Raume beisammen wohnten. So unerlässlich vielmehr alle diese Stücke für die staatliche Gemeinschaft sind, so ist sie selbst doch erst da vorhanden, wo ein vollkommenes und sich selbst genügendes Gemeinleben angestrebt wird [1]). Der Zweck des Staats liegt mit

1) Polit. I, 2. 1252, b, 12: ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν. . . . ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι. Durch die Ausbreitung der Familien entstanden Gemeinden, welche daher in der frühesten Zeit von dem Familienhaupte regiert wurden . . . ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστὶν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. III, 9. 1280, a, 25: der Staatsverein wird nicht blos um des Besitzes willen geschlossen, auch nicht τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν), μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους. Denn solche blosse Verbündete stehen weder unter einer gemeinsamen Obrigkeit, οὔτε τοῦ ποίους τινὰς εἶναι δεῖ φροντίζουσιν ἅτεροι τοὺς ἑτέρους, οὐδ' ὅπως μηδεὶς ἄδικος ἔσται τῶν ὑπὸ τὰς συνθήκας μηδ' ἄλλην μοχθηρίαν ἕξει μηδεμίαν, ἀλλὰ μόνον ὅπως μηδὲν ἀδικήσουσιν ἀλλήλους. περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ᾗ καὶ φανερὸν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένῃ πόλει, μὴ λόγου χάριν. Jede andere Vereinigung ist kein Staat, sondern eine Symmachie, jede Gesetzgebung, welche nicht darauf ausgeht, die Bürger gut und gerecht zu machen, eine συνθήκη, kein νόμος. Und darin würde nichts verändert, wenn die Betreffenden auch an demselben Ort wohnten. φανερὸν τοίνυν,

Einem Worte in der Glückseligkeit der Staatsbürger [1]). Die Glückseligkeit | besteht aber in der ungehemmten Bethätigung der Tugend [2]). Auch die Glückseligkeit eines ganzen Volkes wird in nichts anderem bestehen können. Diess also ist die höchste Aufgabe des Staats und der Staatskunst: die Staatsbürger zu bilden und zu erziehen, alle geistige und sittliche Tüchtigkeit in ihnen zu pflegen, ihnen zu einer schönen, durch ihren inneren Werth befriedigenden Thätigkeit die Antriebe zu geben [3]); und es sind aus diesem Grunde die gleichen Eigenschaften, welche den guten Bürger und den wackeren Mann machen: die vollendete Bürgertugend ist nicht eine Tugend, sondern die Tugend in ihrer Anwendung auf's Staatsleben [4]).

ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.

1) Polit. III, 9. 1280, b, 39: τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν . . . πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστὶν, ὡς φαμὲν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. VII, 8. 1328, a, 35: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος u. s. w.

2) S. o. S. 609 ff.

3) Vgl. Anm. 1. S. 682, 1. Eth. I, 13. 1102, a, 7. II, 1. 1103, b, 3. Polit. VII, 2, Anf. c. 15, Anf.

4) Polit. III, 4: Ist die Tugend des ἀνὴρ ἀγαθὸς mit der des πολίτης σπουδαῖος identisch oder nicht? Schlechthin identisch sind sie allerdings nicht (wie schon Eth. V, 5. 1130, b, 28 bemerkt war); denn theils macht jede Staatsform eigenthümliche Ansprüche an das Verhalten der Staatsangehörigen, die Bürgertugend wird mithin in verschiedenen Verfassungszuständen einen verschiedenen Charakter haben, theils ist der Staat aus ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, und er kann nicht aus lauter Männern von gereifter Tugend bestehen. Aber sofern es sich um ein freies Gemeinwesen, die Beherrschung von Freien und Gleichen (die πολιτικὴ ἀρχὴ, ἀρχὴ τῶν ὁμοίων καὶ ἐλευθέρων 1277, b, 7 ff.) handelt, fallen beide zusammen; denn hiefür eignet sich nur, wer sowohl zu befehlen als zu gehorchen weiss, und ein solcher ist nur der ἀνὴρ ἀγαθός. Daher c. 18. 1288, a, 37 mit Beziehung auf c. 4: ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης. VII, 1. 1323, b, 33: ἀνδρία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρό-

Die | Tugend ist aber eine doppelte, die theoretische und die praktische. Welche von beiden vorzüglicher sei, kommt auch bei der Lehre vom Staat zur Sprache, in der Frage, ob der Friede oder der Krieg den letzten Zweck des Staatslebens bilden solle; denn die eigenthümliche Beschäftigung des Friedens ist nach Aristoteles die Wissenschaft, wogegen es beim Krieg hauptsächlich um Erwerbung der möglichsten Macht zum Handeln zu thun ist [1]). Dass nun Aristoteles das theoretische Leben weit höher stellt, als das praktische, wissen wir bereits, und so

νησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφὴν, ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων. c. 9. 1328, b, 37: ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν (mit Beziehung auf ein gegebenes Staatswesen; ein solcher blos πρὸς τὴν ὑπόθεσιν δίκαιος ist, wer für die bestehenden Einrichtungen und Gesetze ehrlich Partei nimmt, aber auch ihre Härten und Ungerechtigkeiten vertritt). c. 13. 1332, a, 36: καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν (wenn es auch möglich ist, dass die Tugend nicht allen Einzelnen, sondern nur der Gesammtheit zukomme, indem sich nämlich in dieser die unvollkommenen Eigenschaften der Einzelnen zu einem vollkommenen Gesammtergebniss ergänzen; es wird hievon, nach Pol. III, 11. 13. 15, noch später zu sprechen sein), οὕτως αἱρετώτερον (so ist doch der zweite Fall, dass nämlich alle Einzelnen tugendhaft sind, der wünschenswerthere); ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντας. c. 14. 1332, a, 11: Da die Tugend des ἄρχων und des besten Mannes Eine und dieselbe ist, im besten Staat aber alle zum Herrschen befähigt sein sollen, muss die Gesetzgebung darauf hinarbeiten, dass hier alle Bürger wackere Männer seien. c. 15, Anf.: ἐπεὶ δὲ . . . τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ. Nach diesen Erklärungen sind die Worte (III, 4. 1277, a, 4): εἰ μὴ πάντας ἀναγκαῖον ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῇ σπουδαίᾳ πόλει πολίτας, die ja auch nur in einer dialektischen Erörterung (einer Aporie) vorkommen, nicht so zu verstehen, als ob Aristoteles selbst jene Nothwendigkeit verneinen wollte, sondern nur so, dass er vorläufig die Bedingung festsetzt, unter der allein die Bürger- und Mannestugend schlechthin zusammenfallen; ob aber und wo diese Bedingung eintrete, wird sofort im folgenden untersucht.

1) Diese Parallele ist übrigens nur theilweise zutreffend. Aristoteles selbst sagt uns (Polit. VII, 15. 1334, a, 22 ff.), dass auch ethische Tugenden, wie die Gerechtigkeit und die Selbstbeherrschung, im Frieden vorzugsweise Bedürfniss seien, und wenn die wissenschaftliche Thätigkeit allerdings des Friedens am meisten bedarf, so kann sie doch immer nur von dem kleinsten Theile der Staatsbürger geübt werden.

werden wir es ganz natürlich finden, wenn er auch hier über die Verfassungen, welche mehr den Krieg, als den Frieden im Auge haben, wie die lakonische und die kretensische, einen scharfen Tadel ergehen lässt. Solche Staaten, sagt er, seien nur auf Eroberung berechnet, als ob jede Herrschaft über andere, wem sie auch aufgezwungen und mit welchen Mitteln sie begründet werde, erlaubt wäre; ebendesshalb aber nähren sie auch in den Einzelnen den Geist der Gewaltthätigkeit und Herrschsucht und entwöhnen sie der Künste des Friedens, und so gerathen sie denn sofort in Verfall, wenn ihre Herrschaft gesichert sei, und die kriegerische Thätigkeit der friedlichen Platz machen sollte. Aristoteles seinerseits weiss den Zweck des Staatslebens nur in den Geschäften des Friedens zu suchen; den Krieg will er nur um des Friedens willen und daher nur so weit gestatten, als derselbe zur Selbstvertheidigung | oder zur Unterwerfung derer nothwendig ist, welche die Natur zum Dienen bestimmt hat. Er verlangt daher, dass im Staate neben der Tapferkeit und der Ausdauer, ohne welche er seine Unabhängigkeit nicht behaupten kann, auch die Tugenden des Friedens, die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung und die wissenschaftliche Bildung (φιλοσοφία) gepflegt werden [1]). Man wird nicht läugnen können, dass dem Staatsleben sein Ziel hiemit hoch genug gesteckt ist. Das schlechthin höchste, was es dem Griechen der älteren Zeit war, ist es Aristoteles allerdings nicht; dafür gilt ihm, wie seinem Lehrer, die wissenschaftliche Thätigkeit, welche für sich genommen der Gemeinschaft mit andern entbehren kann; sie allein ist es, worin der Mensch das vollkommenste erreicht, was seiner Natur vergönnt ist, worin er sich über die Schranken des Menschlichen erhebt, um dem Göttlichen zu leben. Nur als Mensch bedarf er der praktischen Tugend und der Gemeinschaft, in der sie sich äussert [2]). Aber in dieser Beziehung bedarf er derselben auch ganz unbedingt. Die höchste Gemein-

1) Polit. VII, 2. 3. c. 14. 15. Eth. X, 7. 1177, b, 4. Vgl. auch S. 614, 1 und über den Krieg zur Gewinnung von Sklaven Polit. I, 8. 1256, b, 23.

2) M. vgl. hierüber, was S. 614, 1 aus Eth. X, 8 und andern Stellen angeführt ist.

schaft aber, welche alle andern umfasst und vollendet, ist der Staat. Sein Zweck begreift alle sittlichen Zwecke in sich; seine Einrichtungen sichern das sittliche Leben durch Gesetz und Erziehung und breiten es über ein ganzes Volk aus; und hierin gerade besteht seine höchste Aufgabe: die Staatsbürger durch Tugend glückselig zu machen ist seine Bestimmung. Es ist diess im wesentlichen die gleiche Ansicht vom Staatsleben, der wir schon bei Plato begegnet sind. Nur durch Einen Zug unterscheiden sich die beiden Philosophen in dieser Hinsicht; einen solchen freilich, der aus dem Innersten ihrer Systeme hervorgeht. Bei Plato hat der Staat, wie alles Irdische, eine durchgreifende Beziehung auf die jenseitige Welt, aus der alle Wahrheit und Wirklichkeit stammt; und eben diess ist die letzte Quelle seines politischen Idealismus. Wie die Ideen jener übersinnlichen Welt angehören, so haben auch die philosophischen Herrscher, welchen die Verwirklichung dieser Ideen im Staat anvertraut ist, in ihr ihre Heimath, und nur ungern steigen sie aus derselben zur Behandlung der irdischen | Dinge herunter. Der Staat dient daher nicht blos der sittlichen Erziehung, sondern zugleich der Vorbereitung für das höhere Dasein der körperfreien Seele, auf welches sich am Schluss der platonischen Republik ein grossartiger Ausblick eröffnet. Von *dieser* Auffassung des Staates, wie des menschlichen Lebens überhaupt, findet sich bei Aristoteles keine Spur; für ihn handelt es sich bei demselben einzig und allein um unsere diesseitige Bestimmung, um die Glückseligkeit, welche mit der sittlichen und geistigen Vollkommenheit unmittelbar gegeben ist; der Staat soll nicht eine jenseitige Ideenwelt nachbilden, und nicht für ein jenseitiges Leben vorbereiten, sondern den Bedürfnissen der Gegenwart genügen; und so wenig Aristoteles, wie wir sogleich finden werden, eine Beherrschung des Staatslebens durch die Philosophie fordert, ebensowenig sieht er andererseits zwischen beiden jenen Gegensatz, welcher die politische Wirksamkeit des Philosophen nur als ein schmerzliches Opfer erscheinen lässt; es sind vielmehr zwei gleich wesentliche Seiten der menschlichen Natur, denen die praktische Thätigkeit des Staatsmanns und die theoretische des Philosophen Befriedigung verschaffen soll: die Gottheit allein lebt nur in der Betrachtung, der Mensch kann als

solcher auf die praktische Thätigkeit im Gemeinwesen nicht verzichten, es ist nicht blos ein Zwang, sondern ein sittliches Bedürfniss, was den Staat und das Wirken im Staate für ihn zur Nothwendigkeit macht.

Es ist nun die Sache der Politik, die Mittel, durch welche der Staat seine Aufgabe erfüllt, die verschiedenen, mehr oder weniger vollkommenen Auffassungen derselben und die ihnen entsprechenden Einrichtungen zu untersuchen. Ehe sich jedoch Aristoteles dieser Untersuchung zuwendet, bespricht er im ersten Buch seines staatswissenschaftlichen Werkes die Familie und das Hauswesen; denn um das Wesen des Staats vollständig zu verstehen, sagt er, sei es nöthig, dass man ihn in seine einfachsten Bestandtheile auflöse [1]). |

2. Das Hauswesen als Bestandtheil des Staates.

Der Staat ist die vollkommene menschliche Gemeinschaft, und insofern dem Begriffe nach das erste. Wie aber überhaupt nach Aristoteles das, was an sich das frühere ist, der Entstehung nach das spätere, das Princip Resultat ist, so muss auch der politischen Gemeinschaft als Bedingung ihres Entstehens die erste natürliche Gemeinschaft, die Familie, vorangehen [2]).

Näher ist es ein dreifaches Verhältniss, durch welches die Familie besteht: das Verhältniss von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, von Herr und Knecht [3]).

1) Polit. I, 1. 1252, a, 17 (nachdem der Unterschied der Staats- und Haushaltungskunst berührt ist): *δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον* (bei welcher aber weniger an die Methode als an den ganzen Plan der Untersuchung zu denken sein wird, so dass der Sinn ist: „es wird sich diess im Verlauf unserer oben — am Schluss der Ethik — angekündigten Untersuchung herausstellen"). *ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντὸς), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.* Vgl. c. 3, Anf.

2) Polit. I, 2.

3) Ebd. c. 2. c. 3. c. 12, Anf. Als die zwei Grundverhältnisse bezeichnet Arist. c. 2 das von Mann und Weib, Sklaven und Freien, und er bespricht zunächst c. 3 ff. das letztere und daran anschliessend die verschiedenen Arten des Erwerbs, während er das genauere über die zwei

Das Verhältniss von Mann und Weib betrachtet Aristoteles wesentlich als ein sittliches; der natürliche Trieb führt sie zwar zusammen, aber ihre Verbindung soll den höheren Charakter der Freundschaft, des Wohlwollens und der gegenseitigen Dienstleistung annehmen [1]). Diese Forderung gründet sich darauf, dass die sittliche Anlage in beiden theils gleichartig, theils verschieden, dass daher ein freies Verhältniss beider nicht blos möglich, sondern auch durch das Bedürfniss gegenseitiger Ergänzung gefordert ist. Einerseits stehen sie auf gleicher Stufe, auch die Frau hat einen eigenen Willen und eine eigenthümliche Tugend, auch sie muss als freie Person behandelt werden; wo die Weiber Sklavinnen sind, da ist diess dem Aristoteles nur ein Beweis davon, dass auch die Männer ihrer Natur nach Sklaven seien, denn der Freie könne sich nur mit einer Freien verbinden [2]). Andererseits ist doch die sittliche Anlage des Weibes der Art und dem Grade nach von der des Mannes | verschieden: ihr Wille ist nur schwach (*ἄκυρος*), ihre Tugend weniger vollkommen und selbständig, ihr ganzer Beruf nicht das selbstthätige Erwerben und Schaffen, sondern stille Zurückgezogenheit und Häuslichkeit [3]). Demgemäss kann auch das richtige Verhältniss

übrigen Verhältnisse c. 13. 1260, b, 8 einem späteren Orte aufspart, weil sich die Erziehung der Frauen und Kinder und die Einrichtung des Hauswesens überhaupt nach dem Charakter und den Zwecken des Staats richten müsse; diese Erörterung fehlt aber in unserer Politik, denn was B. VII. VIII von der Erziehung gesagt ist, bezieht sich nicht speciell auf das Familienleben. Ich lasse hier, wie uns diess natürlicher ist, die Untersuchung über die Familie der über die Sklaverei und den Erwerb vorangehen.

1) Polit. I, 2, Anf. Eth. VIII, 14. 1162, a, 16 ff. vgl. Oek. I, 3 f.

2) Polit. I, 2. 1252, a, 1 ff. c. 13. 1260, a, 12 ff. Eth. a. a. O.

3) Polit. I, 5. 1254, b, 13. c. 13. 1260, a, 12. 20 ff. III, 4. 1277, b, 20 ff. Oek. I, 3, g. E. Vgl. Hist. an. IX, 1, wo der Unterschied der Geschlechter hinsichtlich ihrer Gemüthsart besprochen wird. Dabei u. a. 608, a, 35: *τὰ θήλεα μαλακώτερα καὶ κακουργότερα καὶ ἧττον ἁπλᾶ καὶ προπετέστερα καὶ περὶ τὴν τῶν τέκνων τροφὴν φροντιστικώτερα, τὰ δ' ἄῤῥενα ἐναντίως θυμωδέστερα, καὶ ἀγριώτερα καὶ ἁπλούστερα καὶ ἧττον ἐπίβουλα . . . γυνὴ ἀνδρὸς ἐλεημονέστερον καὶ ἀρίδακρυ μᾶλλον, ἔτι δὲ φθονερώτερον καὶ μεμψιμοιρότερον, καὶ φιλολοίδορον μᾶλλον καὶ πληκτικώτερον. ἔστι δὲ καὶ δύσθυμον μᾶλλον τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος καὶ δύσελπι, καὶ ἀναιδέστερον καὶ ψευδέστερον, εὐαπατητότερον δὲ καὶ μνημο-*

der Frau zum Manne nur das sein, dass zwar der Mann, als der überlegene Theil, die Herrschaft führt, dass aber auch die Frau als eine freie Genossin des Hauswesens behandelt wird, und als solche nicht blos vor Unbill jeder Art geschützt ist, sondern auch ihren eigenthümlichen Wirkungskreis hat, in den der Mann nicht eingreift, eine Gemeinschaft Freier mit ungleichen Befugnissen, eine Aristokratie, wie dieses Verhältniss öfters bezeichnet wird [1]).

Ein weniger freies Verhältniss ist das der Eltern zum Kinde, bei dem aber der Philosoph, bezeichnend genug, fast nur vom Verhältniss des Vaters zum Sohn spricht [2]): die Mutter und die Tochter werden trotz den eben angeführten freisinnigeren Aeusserungen hier nicht weiter berücksichtigt. Wie Aristoteles das eheliche Verhältniss mit der aristokratischen Verfassung verglichen hatte, so vergleicht er dieses mit der monarchischen [3]): das Kind hat dem Vater | gegenüber strenggenommen kein Recht, da es noch ein Theil des Vaters ist [4]), aber der Vater hat dem Kinde gegenüber eine Pflicht, die Pflicht, für sein Bestes zu sorgen [5]). Der Grund davon ist aber der, dass auch das Kind einen eigenthümlichen Willen und eine eigenthümliche Tugend hat, nur beide unvollendet; vollendet sind beide im Vater, und eben dieses ist das richtige Verhältniss zwischen Vater und Sohn,

νικώτερον, ἔτι δὲ ἀγρυπνότερον καὶ ὀκνηρότερον καὶ ὅλως ἀκινητότερον τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος, καὶ τροφῆς ἐλάττονός ἐστιν. βοηθητικώτερον δὲ, ὥσπερ ἐλέχθη, καὶ ἀνδρειότερον τὸ ἄῤῥεν τοῦ θήλεός ἐστιν. Wie sticht nicht diese sorgsame naturwissenschaftliche Beobachtung gegen die Leichtigkeit ab, mit der Plato (Rep. V, 452, E ff. vgl. 1. Abth. S. 775), abgesehen von den eigentlichen Geschlechts-Verrichtungen, jeden qualitativen Unterschied der Geschlechter geläugnet hatte!

1) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 32 ff. c. 13. 1161, a, 22. Vgl. V, 10. 1134, b, 15. Eud. VII, 9. 1241, b, 29. Polit. I, 13. 1260, a, 9. Oek. I, 4, wo in dieser Beziehung im einzelnen treffende Vorschriften gegeben werden. Weiter vgl. m. S. 696 f.

2) Stellen wie Eth. VIII, 14. 1161, b, 26. IX, 7. 1168, a, 24 können in dieser Beziehung kaum in Betracht kommen.

3) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 26. c. 13, Anf. (Eud. VII, 9. 1241, b, 28.)

4) Ebd. V, 10. 1134, b, 8 vgl. VIII, 16. 1163, b, 18.

5) Polit. III, 6. 1278, b, 37.

dass jener diesem seine vollkommenere Tugend mittheilt, dieser sich die des Vaters in Gehorsam aneignet [1]).

In gänzlicher Abhängigkeit steht erst der Sklave. Der Sklaverei hat Aristoteles besondere Aufmerksamkeit gewidmet, um theils ihre Nothwendigkeit und Rechtmässigkeit zu untersuchen, theils über die Behandlung der Sklaven das Richtige festzusetzen. Was nun für's erste die Nothwendigkeit der Sklaverei betrifft, so liegt ihm diese schon in der Natur des Hauswesens, dessen Bedürfnisse nicht blos leblose, sondern auch lebendige und vernünftige Werkzeuge fordern; das Werkzeug aber ist Eigenthum dessen, der es gebraucht; zur Vollständigkeit der häuslichen Einrichtung gehören daher auch Menschen, die Eigenthum des Hausherrn sind [2]), Sklaven [3]). Dass aber dieser Besitz auch gerecht, dass die Sklaverei nicht blos in der positiven Gesetzgebung, wie schon damals manche behaupteten [4]), sondern auch in der Natur begründet sei, diess sucht unser Philosoph aus der Verschiedenheit der natürlichen Anlage bei den Menschen darzuthun. Solche, die von Natur nur für körperliche Verrichtungen geeignet sind, werden billig von denen be-

1) Polit. I, 13. 1260, a, 12. 31 vgl. III, 5. 1278, a, 4. Zur vollständigen Darstellung der Familie würde auch noch eine Untersuchung des geschwisterlichen Verhältnisses gehören; indessen geht Aristoteles in der Politik auf dieses nicht ein, und nur in der Ethik berührt er, von der Freundschaft handelnd, die zwischen Brüdern stattfindende Verbindung. Er bemerkt, dass die brüderliche Liebe theils auf der gemeinsamen Abstammung, welche an und für sich schon eine Einheit und Zusammengehörigkeit begründe, theils auf dem Zusammenleben und der gemeinsamen Erziehung beruhe, dass die Freundschaft zwischen Brüdern der zwischen Altersgenossen ähnlich sei u. s. w., er vergleicht ihr Verhältniss einer Timokratie, sofern die Einzelnen sich wesentlich gleichstehen und nur der Altersunterschied ein Uebergewicht begründe, er führt endlich auch die Verbindung der entfernteren Seitenverwandten auf die gleichen Beweggründe zurück; VIII, 12—14. 1161, a, 3. 25. b, 30 ff. 1162, a, 9 ff.

2) Polit. I, 4. Oek. I, 5, Anf.

3) Denn ein Sklave ist (Polit. I, 4, Schl.) ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὢν (κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν — hierüber ebd. 1254, a, 1 ff. — καὶ χωριστόν), ein φύσει δοῦλος ist ὁ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ.

4) Polit. I, 3. 1253, b, 18 ff. c. 6. 1255, a, 7 vgl. Th. I, 1007, 2. 4. Aufl. ONCKEN Staatsl. d. Arist. II, 32 f.

herrscht, welche geistiger Thätigkeit fähig sind, da diese über ihnen stehen, wie die Götter über den Menschen, oder die Menschen über den Thieren, da überhaupt der Geist über den Körper zu herrschen hat[1]); ja Aristoteles geht sogar zu der Behauptung fort, eigentlich habe die Natur beide auch in körperlicher Beziehung unterscheiden wollen, und nur eine Unregelmässigkeit sei es, wenn die einen die Seele, die andern den Leib der Freien haben[2]). Und da nun dieses wirklich im allgemeinen das Verhältniss der Barbaren zu den Hellenen ist, so sind jene die geborenen Sklaven von diesen[3]). Dem | Aristoteles erscheint daher nicht allein die Sklaverei selbst, sondern auch ein

1) Ebd. c. 5. 1254, b, 16. 34. VII, 3. 1325, a, 28. Schon Plato hatte diesen Gedanken an die Hand gegeben; vgl. 1. Abth. 755, 2.

2) Polit. I, 5. 1254, b, 27 mit dem Beisatz: wenn sich ein Theil der Menschen in körperlicher Beziehung vor den übrigen auch nur so weit auszeichnete, wie Götterbilder, so würde niemand gegen die unbedingte Herrschaft solcher Personen Einsprache thun. Diese Bemerkung lautet besonders hellenisch. Wie sich dem Griechen der geistige Gehalt überhaupt nothwendig und naturgemäss in einer harmonischen äusseren Form darstellt, so hat er auch an der ihm wohl bewussten Schönheit seines Volks den unmittelbaren Beweis für den absoluten Vorzug desselben vor den Barbaren. Wie würde sich auf diesem Standpunkt vollends die Sklaverei der schwarzen und farbigen Rasse empfohlen haben!

3) Polit. I, 2. 1252, b, 5. c. 6. 1255, a, 28 vgl. VII, 7. Als ausnahmslos will allerdings Aristoteles diese Behauptung nicht hinstellen; die Natur, bemerkt er I, 6. 1255, b, 1, gehe allerdings eigentlich darauf aus, dass ebenso, wie vom Menschen ein Mensch und vom Thier ein Thier, so vom Guten immer ein Guter abstamme, aber sie vermöge diess nicht immer in's Werk zu setzen; und er fährt fort: *ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις* (der Zweifel an der Rechtmässigkeit der Sklaverei) *καὶ οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι δῆλον.* Diess kann aber doch nur besagen sollen: nicht alle Sklaven oder Freie seien diess nach natürlicher Ordnung; denn Arist. fügt sofort bei: *καὶ ὅτι ἔν τισὶ διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν καὶ δίκαιον.* Gewisse Volksstämme muss es also doch geben, die geborene Sklaven sind, wie diess auch c. 2 a. a. O. vorausgesetzt wird, und nothwendig angenommen werden muss, wenn der Krieg zum Einfangen von Sklaven gerecht sein soll. Thurot Études s. Arist. 10 schlägt statt: *οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν* vor: „*οὐκ εἰσὶν εἰ μὴ*, was aber den schiefen Sinn ergäbe, alle Sklaven seien diess von Natur.

Krieg zur Erwerbung von Sklaven gerechtfertigt [1]), so lange sich nur die Sklaverei auf diejenigen beschränkt, welche von Natur dazu bestimmt sind; erst dann wird sie ungerecht, wenn solche zu Sklaven gemacht werden, die ihrer Natur nach herrschen sollten: wenn die Kriegsgefangenen ohne weiteres als Sklaven behandelt werden, kann diess Aristoteles nicht gutheissen, weil das Loos der Gefangenschaft auch die besten und noch so ungerecht angegriffenen treffen könne [2]). Nach diesen Grundsätzen muss sich nun natürlich auch das Verhältniss des Herrn und des Sklaven richten. Hat die Frau einen ungültigen, der Knabe einen unvollendeten Willen, so hat der Sklave gar keinen, sein Wille ist in seinem Herrn, Gehorsam und Brauchbarkeit für den Dienst sind die einzige Tugend, deren er fähig ist [3]). Dass dem Sklaven als Menschen auch eine eigenthümliche Tugend zukommen müsse, räumt Aristoteles allerdings ein; aber er fügt sofort bei, dass diese bei ihm nur ein kleinstes sein könne [4]). Ebenso empfiehlt er ein mildes und humanes Betragen gegen Sklaven, er macht dem Herrn zur Pflicht, sie zu der ihnen möglichen Tugend zu erziehen [5]), er räth, ihnen als Belohnung des Wohlverhaltens die Freiheit zu versprechen [6]); aber doch | soll die Gewalt des Herrn im Ganzen eine despotische sein, und eine Liebe zum Sklaven seinerseits so wenig stattfinden können, als eine Liebe der Götter zu den Menschen [7]); und dass diess von

1) Polit. I, 8. 1256, b, 23 ff.

2) A. a. O. c. 6. 1255, a, 21 ff.

3) Polit. I, 13. 1259, a, 21 ff. 1260, a, 12 – 24. 33. Poët. 15. 1454, a, 20.

4) Polit. a. a. O.

5) Polit. I, 7. c. 13. 1260, b, 3: *φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην . . διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.* Mehr über die Behandlung der Sklaven Oek. I, 5.

6) Polit. VII, 10, Schl., wozu übrigens Hildenbrand Rechts- u. Staatsphil. I, 400 treffend bemerkt, dass diess den Grundsätzen des Philosophen eigentlich widerspreche; denn wer von der Natur zum Sklaven bestimmt ist, dürfte nicht freigelassen, wer es nicht ist, nicht in Knechtschaft gehalten werden.

7) Eth. VIII, 12. 1160, b, 29. c. 13. 1160, a, 30 ff. vgl. m. VIII, 9 (s. o. 366, 4).

dem Sklaven blos als Sklaven, nicht als Menschen gelte [1]), lässt sich doch nur als eine, dem Philosophen freilich zur Ehre gereichende, Inconsequenz betrachten. Die richtigere Folgerung [2]), dass der Mensch als solcher eben nicht Sklave sein könne, hat Aristoteles nicht gezogen; dazu war die griechische Sitte und Denkweise in ihm zu mächtig.

Mit der Untersuchung über die Sklaverei verbindet die Politik allgemeinere Erörterungen über Erwerb und Besitz [3]) ziemlich lose mittelst der Bemerkung: da auch der Sklave ein Theil des Besitzes sei, so füge sich diese Lehre passend hier ein [4]).

1) Eth. VIII, 13, Schl.

2) Welche schon Ritter III, 361 als solche bezeichnet hat, und welche es auch trotz Fechner's (Gerechtigkeitsbegr. d. Arist. S. 119) Einrede: „auch innerhalb der menschlichen Vernunft gebe es dem Aristoteles Unterschiede", bleiben wird. Solche Unterschiede nimmt er allerdings an, und er behauptet auch, wie wir so eben gehört haben, dieselben gehen weit genug, um einen Theil der Menschen zur Freiheit unfähig zu machen. Aber die Frage ist eben, ob diese Behauptung sich auch dann noch festhalten lässt, wenn man doch zugeben muss, auch wer zu diesem Theil der Menschheit gehört, sei ein *δυνάμενος κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλίας δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος*, es bestehe ein *δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα*. Zu einer Sache, einem Besitzthum, ist kein Rechtsverhältniss, zu einem Menschen, der keinen Willen und keine oder nur eine sklavenhafte Tugend besitzt, ist gerade nach aristotelischen Grundsätzen keine Freundschaft möglich.

3) Polit. I, 8—11 vgl. Oek. I, 6.

4) So Polit. I, 8. Schon c. 4, Anf. war der Sklave als Theil der *κτῆσις* und die *κτητικὴ* als Theil der *οἰκονομία* bezeichnet worden; nichtsdestoweniger kann ich Teichmüller (S. 338 der S. 609, 2 angeführten Abhandlung) nicht zugeben, dass dieser Abschnitt „gut systematisch" hier eingefügt sei. Denn c. 3 waren als die wesentlichen Gegenstände der Lehre vom Hauswesen nur die drei Verhältnisse von Herrn und Sklaven, Mann und Weib, Vater und Kindern aufgeführt, und die Lehre vom Besitz 1253, b, 12 nur mit den Worten berührt worden: *ἔστι δέ τι μέρος* (? nun auch von Susemihl gestrichen) *ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς*, die *χρηματιστική*, so dass diese demnach schon hier nur als ein Nachtrag zu der Lehre vom Hauswesen auftritt. Wenn nun aber Teichmüller vollends glaubt, in der obigen Bemerkung über die Verbindung der Erwerblehre mit der Untersuchung über die Sklaverei verrathe sich nur meine schwankende Auffassung der äusseren Güter bei Aristoteles, so hat hier sein Scharfsinn einen Zusammenhang entdeckt, der ebenso, wie

Er unterscheidet | zweierlei Erwerb, den natürlichen und den künstlichen [1]). Der erstere umfasst alle die Thätigkeiten, durch welche nothwendige oder nützliche Lebensbedürfnisse gewonnen werden, Viehzucht, Jagd, Landbau u. s. w. [2]). Durch Umtausch dieser Erzeugnisse entsteht zunächst der Tauschhandel, welcher gleichfalls noch als eine natürliche Erwerbsart bezeichnet wird, weil er der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse unmittelbar dient [3]). Nachdem aber zum Zweck des Handels das Geld als gemeinsamer Werthmesser eingeführt war [4]), hat sich aus ihm der künstliche Erwerb entwickelt, welcher nicht auf die Lebensbedürfnisse selbst, sondern auf den Geldbesitz ausgeht [5]). Nur die erste von diesen Erwerbsarten ist ein unentbehrlicher Theil der Haushaltungskunst [6]); sie hat es mit dem wirklichen Reichthum zu thun, der nichts anderes ist, als ein Vorrath von Werkzeugen für den Haushalt und das Gemeinwesen, und ebendesshalb hat der Besitz, den sie sucht, sein natürliches | Mass an

jenes angebliche Schwanken über die äusseren Güter, lediglich nur in seiner Meinung vorhanden ist.

1) c. 8, Schl.: *ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον.* c. 9, Anf.: *ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν χρηματιστικήν ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον.*

2) Nachdem c. 8 die verschiedenen natürlichen Erwerbsarten aufgezählt sind und unter diesen seltsamer Weise auch die *λῃστεία* (1256, a, 36. b, 5), die doch weder naturgemäss für ein sittliches Wesen noch eine produktive Thätigkeit ist, heisst es von ihnen 1256, b, 26: *ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστὶν ὧν* (durch *constructio ad sensum* auf die verschiedenen unter dieser Erwerbsart befassten Thätigkeiten bezogen) *ἐστὶ θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας.*

3) c. 9. 1257, a, 28, nach Beschreibung des Tauschhandels: *ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστὶν εἶδος οὐδέν· εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν.*

4) S. o. 644, 1.

5) c. 9. 1257, a, 30 ff.

6) c. 9, Schl.: *περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς ... εἴρηται· καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφήν.*

dem Bedürfniss[1]); wogegen der Gelderwerb freilich in's ungemessene geht, aber darin nur seine schlechte, der wahren Lebenskunst widerstreitende Natur an den Tag bringt, für die es sich nicht um ein sittlich schönes Leben, sondern nur um die Mittel zum physischen Dasein und zum Genuss handelt[2]). Diese ganze Klasse der erwerbenden Thätigkeit wird daher von dem Philosophen gering geachtet, um so mehr, je ausschliesslicher sie in blossen Geldgeschäften besteht; denn von allen naturwidrigen Erwerbsarten, glaubt er, sei die durch Geldausleihen die naturwidrigste[3]). Seine weiteren Erörterungen über die Erwerbsthätigkeit beschränken sich auf eine Eintheilung derselben[4]) und einige Bemerkungen über den Kunstgriff, sich in den Alleinbesitz einer Waare zu setzen[5]); wiewohl er übrigens die wissenschaftliche Betrachtung dieser Geschäfte anders beurtheilt, als ihre thatsächliche Uebung[6]). Die letztere steht um so tiefer, je weniger sittliche und geistige Tüchtigkeit sie in Anspruch nimmt,

1) c. 8. 1256, b, 30 (nach dem 694, 2 angeführten): *καὶ ἔοικεν ὅ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν.*

2) c. 9. 1257, b, 28 — 1258, a, 14.

3) c. 10. 1258, a, 40: *τῆς δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστὶν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη* (nicht von dem, wozu das Geld dienen soll). *μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον . . . ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν.*

4) c. 11 zählt er drei Arten der *χρηματιστική*: 1) die Kenntniss des Landbaus, der Viehzucht u. s. w., die *οἰκειοτάτη χρηματιστική*; 2) die *μεταβλητική*, als deren drei Zweige *ἐμπορία, τοκισμὸς, μισθαρνία* genannt werden; zur *μισθαρνία* gehören alle banausischen Gewerbe; 3) zwischen beiden stehend, die *ὑλοτομία, μεταλλουργία* u. s. f.

5) Er wünscht eine Sammlung dieser und ähnlicher Kunstgriffe (1259, a, 3), wie sie in der Folge das zweite Buch der Oekonomik versucht hat; er selbst führt nur zwei Beispiele an. Im übrigen verweist er auf ältere Schriftsteller über Landwirthschaft u. s. w. (1258, b, 39); er selbst will nicht dabei verweilen, denn es sei *χρήσιμον μὲν πρὸς τὰς ἐργασίας, φορτικὸν δὲ τὸ ἐνδιατρίβειν.*

6) c. 11, Anf.: *πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν.*

je ausschliesslicher sie in körperlichen Verrichtungen besteht, und je mehr sie dem Körper das Gepräge der | mühseligen Arbeit aufdrückt [1]); wie denn überhaupt die Geringschätzung des Griechen gegen die Handarbeit von Aristoteles vollständig getheilt wird [2]).

Plato hatte nun in seiner Republik verlangt, dass die Familie und das Hauswesen im Staat untergehen: eine Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft war ihm als die wünschenswertheste, für den vollkommenen Staat allein passende Einrichtung erschienen. Aristoteles ist nicht dieser Meinung [3]). Nach Plato soll alles gemeinschaftlich sein, damit der Staat möglichst eins werde; aber ein Staat ist nicht blos eine Einheit, sondern ein aus vielen und verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetztes Ganzes; wenn eine vollständige Einheit ohne Mannigfaltigkeit das höchste wäre, müsste der Staat zum Hauswesen und dieses zum Einzelnen einschrumpfen [4]). Wollte man ferner auch gelten lassen, dass die Einheit das beste für den Staat sei, so wären doch die Einrichtungen, welche Plato vorschlägt, dazu nicht das richtige Mittel. Jener hatte gesagt [5]), der Staat werde dann am einigsten sein, wenn alle dasselbe mein und dein nennen. Allein dieser Satz, entgegnet Aristoteles treffend, sei zweideutig. Wenn alle dasselbe als ihr Privateigenthum betrachten

1) Ebd. 1258, b, 35: *εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τῆς τύχης, βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς.* Zur Definition des *βάναυσον* vgl. m. c. 5. 1254, b, 24 ff. PLATO Rep. VI, 495, D (1. Abth. 754, 3).

2) Weitere Belege dafür werden uns in dem Abschnitt über die Staatsverfassung aufstossen.

3) Er äussert sich über diesen Gegenstand nicht im ersten Buch, welches von der Familie, sondern im zweiten, welches von den früheren Staatsidealen handelt; ich werde aber diese Erörterungen aus sachlichen Gründen hieher ziehen dürfen.

4) Polit. II, 2. 1261, a, 9 ff. (vgl. c. 5. 1263, b, 29 ff.), wo u. a.: *καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις . . . οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.* Auch die Autarkie des Staats beruht wesentlich hierauf; a. a. O. b, 10 ff.

5) Rep. V, 462, C.

könnten, was aber eben nicht möglich sei, so möchte vielleicht die Einigkeit dadurch gefördert werden; sollen dagegen die Weiber, Kinder und Güter der gemeinsame Besitz aller sein, so werde diese | Wirkung nicht eintreten [1]. Mit der Ausschliesslichkeit der verwandtschaftlichen Bande würde vielmehr aller Werth und alle wirkliche Bedeutung derselben aufgehoben: wer an jeden von tausend Söhnen einen tausendstel Anspruch, und diesen nicht einmal ganz sicher hätte, der würde sich keinem gegenüber als Vater fühlen können [2]. Davon nicht zu reden, dass die platonischen Vorschläge bei der Ausführung in die grössten Schwierigkeiten verwickeln würden [3]. Und ähnlich verhält es sich mit dem Vermögen. Auch hier würde die Gemeinsamkeit des Besitzes so wenig zur Einigkeit führen, dass sie vielmehr eine unversiegliche Quelle des Streits würde [4]. Das Richtige ist nur die rechtliche Theilung des Eigenthums und die freiwillige Mittheilung zum Gebrauche [5]. Die Gütergemeinschaft dagegen zerstört mit der Lust am eigenen Besitz auch die Freuden der Wohlthätigkeit und der mittheilenden Liebe; und wie die Weibergemeinschaft die Tugend der Selbstbeherrschung in geschlechtlicher Beziehung aufhebt, so macht sie diejenige Tugend [6] unmöglich, welche sich im rechten Verhalten zum Besitze bethätigt [7]. Wir werden in diesem Widerspruch gegen den platonischen Socialismus nicht allein den praktischen Sinn des Philosophen, seinen hellen, für die Bedingungen und Gesetze der Wirklichkeit geöffneten Blick, seine Scheu vor aller ethischen Einseitigkeit, sein tiefes Verständniss der menschlichen Natur und

1) C. 3. 1261, b, 16—32.

2) A. a. O. 1261, b, 32 ff. c. 4. 1262, a, 40 ff.

3) Worüber c. 3 f. 1262, a, 14—40. b, 24 ff. das nähere.

4) C. 5. 1262, b, 37 — 1263, a, 27.

5) A. a. O. 1263, a, 21—40, wo zum Schlusse: *φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς.* Das gleiche wird VII, 10. 1329, b, 41 wiederholt.

6) Die *ἐλευθεριότης*, s. o. 638, 3.

7) A. a. O. 1263, a, 40 — b, 14. Der Vorwurf in Betreff der *σωφροσύνη* ist freilich ungerecht, denn auch bei Plato hat sich jeder aller Frauen zu enthalten, wenn sie ihm nicht von der Obrigkeit zugewiesen werden; die platonische Weibergemeinschaft ist überhaupt (wie ich auch Vortr. u. Abh. I, 76 gezeigt habe) nichts weniger als eine Freigebung der Begierden.

des Staatslebens wiedererkennen, sondern wir werden auch hier so wenig, wie bei Plato, den Zusammenhang der politischen Ansichten mit den metaphysischen Grundlagen des Systems übersehen. Plato hatte | die Aufhebung alles Privatbesitzes, die Unterdrückung aller Einzelinteressen verlangt, weil er eben nur in der Idee, im Allgemeinen, etwas wahrhaft wirkliches und berechtigtes anerkennt[1]; Aristoteles kann ihm auf diesem Wege nicht folgen, weil ihm gerade das Einzelwesen für das ursprünglich wirkliche, und darum auch für das ursprünglich berechtigte gilt. Wie er als Metaphysiker in den Einzeldingen etwas wesenhaftes und selbständiges sieht, nicht blosse Schattenbilder der Idee, in den allgemeinen Begriffen umgekehrt nur den Ausdruck für die gemeinsame Eigenthümlichkeit mehrerer Einzelwesen, nicht fürsichseiende Substanzen: so muss er auch in der praktischen Philosophie den letzten Zweck der menschlichen Thätigkeiten und Einrichtungen in die Einzelnen verlegen und seine Verwirklichung von ihrer freien Entwicklung erwarten. Die höchste Aufgabe des Staats besteht in der Glückseligkeit seiner Bürger: das Wohl des Ganzen beruht auf dem der Einzelnen, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist[2]; und ebenso muss

1) S. 1. Abth. S. 780.

2) Plato hatte Rep. IV, 420, B ff. den Einwurf, dass er seine „Wächter“ nicht glücklich mache, mit der Bemerkung zurückgewiesen: es handle sich hier nicht um die Glückseligkeit eines Theils, sondern des Ganzen; Aristoteles (Polit. II, 5. 1264, b, 17) hält ihm entgegen: *ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ τῶν πλείστων ἢ μὴ* (dieses *μὴ* möchte ich streichen oder statt *ἢ μὴ* „*εἰ μὴ*“ setzen) *πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν.* (Aehnlich VII, 9. 1329, a, 23: *εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ᾽ εἰς πάντας τοὺς πολίτας.*) *οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὧνπερ τὸ ἄρτιόν· τοῦτο γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον.* Man wird in diesen Bemerkungen den Gegensatz des beiderseitigen Standpunkts nicht verkennen, welcher auch dadurch nicht aufgehoben wird, dass sich bei Plato selbst nachträglich (Rep. V, 465, E) das Leben der „Wächter“ als das glückseligste erweist. Denn im Grundsatz bestreitet dieser doch, was Aristoteles behauptet, dass die Rücksicht auf die Glückseligkeit der Einzelnen als solcher für die Staatseinrichtungen massgebend sein müsse, und er verlangt ebendesshalb, am angeführten Orte selbst, dass die Einzelnen gerade in der selbstlosen Hingebung an das Ganze ihr höchstes Glück suchen.

die Thätigkeit, durch die es erreicht werden soll, von den Einzelnen und ihrem freien Willen ausgehen: nur von innen heraus, durch Bildung und Erziehung, nicht durch Zwangseinrichtungen lässt sich die Einigkeit im Staate hervorbringen [1]). In der Politik, wie in der Metaphysik, | liegt der Schwerpunkt bei Plato im Allgemeinen, bei Aristoteles im Einzelnen; jener verlangt, dass das Ganze seine Zwecke ohne Rücksicht auf die Einzelinteressen durchführe, dieser, dass es durch Befriedigung aller berechtigten Einzelinteressen sich aufbaue.

Doch wir greifen mit diesen Bemerkungen bereits in die Untersuchung über die Staatsverfassungen über, welcher der Philosoph, nach vorgängiger Kritik der früheren Entwürfe und Versuche [2]), im dritten Buch seines Werkes sich zuwendet. Was wir zwischen die Familie und den Staat stellen würden, die Gesellschaft, das ist für ihn noch nicht Gegenstand der Forschung, wie ja die Gesellschafts-Wissenschaft überhaupt erst der neueren und neuesten Zeit angehört; und auch das, was ihm näher lag, die Gemeinde, wird nicht ausdrücklich in Betracht gezogen. Für ihn als Griechen fällt der Staat noch mit der Stadt zusammen; die Gemeinde kann daher, wiefern sie vom Staat verschieden ist, nur die Dorfgemeinde sein; diese ist aber eine blosse Uebergangsform, welche in der Stadt- oder Volksgemeinde verschwindet, sobald an die Stelle eines äusserlichen, auf die Bedürfnisse

1) Polit. II, 5. 1263, b, 36: die Einheit des Gemeinwesens darf nicht so überspannt werden, dass der Begriff des Staats dadurch aufgehoben würde (s. o. 696, 4); *ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὂν . . . διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν* (sc. *τὴν πόλιν*)· *καὶ τόν γε μέλλοντα παιδείαν εἰσάγειν, καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπουδαίαν, ἄτοπον τοῖς τοιούτοις* (Weiber- und Gütergemeinschaft) *οἴεσθαι διορθοῦν, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις.*

2) Auf das einzelne dieser Kritik, wie sie im zweiten Buch der Politik vorliegt, kann ich hier nicht eingehen. Nachdem Aristoteles a. a. O. c. 1 – 5 ausser der Weiber- Kinder- und Gütergemeinschaft auch noch weitere Vorschläge der platonischen Republik geprüft und lebhaft bestritten hat, handelt er c. 6 eingehend von den platonischen Gesetzen (m. s. hierüber und über andere die platonische Staatslehre betreffende Aeusserungen m. Platon. Stud. 288 ff. 203—207); c. 7 f. von den Vorschlägen des Phaleas und Hippodamus; c. 9 von dem spartanischen, c. 10 dem kretensischen, c. 11 dem karthagischen Staatswesen; c. 12 endlich (über das aber S. 676 zu vgl.) bespricht Solon, Zaleukus, Charondas und andere alte Gesetzgeber.

des Verkehrs beschränkten Zusammenhangs eine umfassende Lebensgemeinschaft tritt [1]).

Durch welche Einrichtungen nun aber und in welchen Formen diese Gemeinschaft ihren Zweck zu verwirklichen hat, diess wird wesentlich von der Beschaffenheit der Personen abhängen, die sie umschliesst. Sie sind daher das nächste, womit Aristoteles sich beschäftigt. |

3. Der Staat und die Staatsbürger.

Der Staat ist etwas zusammengesetztes; die Theile, aus denen er besteht, die Subjekte, deren Verhältniss durch die Staatsverfassung geordnet wird, sind die Staatsbürger [2]). Was ist aber ein Staatsbürger und welches sind seine Merkmale? Man kann in einer Stadt wohnen, ohne dass man desshalb Bürger dieser Stadt wäre, man kann selbst vor ihre Gerichte als Ausländer zugelassen werden. Auch die Abstammung von Bürgern ist kein ausreichendes Merkmal, da es weder bei den ersten Genossen eines Staatswesens, noch bei den später in's Bürgerrecht aufgenommenen zutrifft [3]). Als ein Staatsbürger im eigentlichen Sinn ist vielmehr der zu betrachten, welcher bei der Staatsverwaltung und der Rechtspflege mitzuwirken berechtigt ist; ein Staat ist eine Anzahl solcher Personen, welche hinreicht, um allen Bedingungen des gemeinsamen Lebens durch sich selbst zu genügen [4]). Das Wesen des Staats freilich liegt in seiner Form, seiner Verfassung, wie wir ja überhaupt das Wesen jedes Dings nicht im Stoff, sondern in der Form zu suchen haben:

1) S. o. 682, 1.

2) Polit. III, 1. 1274, b, 36 ff.: die *πολιτεία* ist *τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων τάξις τις*, die *πόλις* aber ist etwas zusammengesetztes, ein aus vielen Theilen bestehendes Ganzes, sie ist *πολιτῶν τι πλῆθος*.

3) Polit. III, 1 f. 1275, a, 7 ff. b, 21 ff.

4) A. a. O. c. 1. 1275, a, 22: *πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.* (Aehnlich c. 13. 1283, b, 42.) Und nachdem diess näher erläutert, und namentlich bemerkt ist, zur *ἀρχὴ* solle hiebei die Thätigkeit der Volksversammlung mitgerechnet werden, schliesst A. ebd. b, 18: *ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς.* Zu der letztern Bestimmung vgl. m. S. 682, 1. 683, 1.

ein Staat bleibt derselbe, so lange seine Verfassung dieselbe bleibt, mögen auch die Personen wechseln, welche das Volk bilden, und er wird ein anderer, wenn jene sich ändert, mögen auch diese bleiben [1]). Aber die Verfassung selbst hat sich | nach den Menschen und Zuständen zu richten, für die sie bestimmt ist. Der Staat besteht aus solchen, welche sich nicht in jeder Hinsicht gleich, aber auch nicht in jeder ungleich sind [2]). Nun drehen sich alle Verfassungsgesetze um die Vertheilung der politischen Rechte und Güter. Dass diese gleich getheilt werden, ist nur dann gerecht, wenn die Menschen, an die sie vertheilt werden, einander gleich sind; sind sie dagegen ungleich, so fordert gerade das Gesetz der Gerechtigkeit eine ungleiche Vertheilung. Um mithin für die Staatseinrichtungen den richtigen Masstab zu erhalten, muss man wissen, worin die Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen besteht, auf die es im Staat ankommt [3]).

1) c. 3. 1276, a, 34: Wann ist die *πόλις* Eine und dieselbe zu nennen? Man könnte sagen: so lange sie von demselben Stamme bewohnt wird. Aber diess ist nicht richtig; *εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν, πολιτείας γιγνομένης ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταὐτὸν ἔξεστι καὶ τῶν αὐτῶν κατοικούντων αὐτὴν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων.* Unter der *πολιτεία* werden wir aber hiebei nicht blos die Verfassung im engeren Sinn, sondern die ganze Einrichtung des Staatswesens zu verstehen haben.

2) Vgl. einerseits S. 696, 4, andererseits Pol. IV, 11. 1295, b, 25: *βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα*, denn nur zwischen solchen sei die *φιλία* und *κοινωνία πολιτικὴ* möglich. Vgl. VII, 8. 1328, a, 35. Gleich sollen die Staatsbürger, wie wir finden werden, an Freiheit, an allgemeinen politischen Rechten und bis zu einem gewissen Grad auch an allgemeiner Bürgertugend sein; ungleich sind sie an Besitz, Beruf, Abkunft und persönlicher Tüchtigkeit.

3) Polit. III, 9, Anf.: Sowohl Oligarchie als Demokratie stützen sich auf das Recht, nur keine von beiden auf das ganze Recht. *οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ ἔστιν, ἀλλ᾽ οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις. καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι· καὶ γάρ ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίσοις.* c. 12. 1282, b, 16: *ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι*, wie diess in den ethischen Untersuchungen (s. o. S. 641) auseinandergesetzt sei. *τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναί φασιν. ποίων δ᾽*

Von wesentlicher Bedeutung ist nun in dieser Beziehung nach Aristoteles zunächst schon die Lebensweise und Beschäftigung [1]). Wie im Hauswesen zwischen Freien und Leibeigenen, so ist unter den Staatsgenossen zwischen denen zu unterscheiden, welche der niedrigen Arbeit enthoben sind, und denen, welche sich ihr zu widmen haben. Wer einem Einzelnen solche Dienste leistet, ist ein Sklave, wer sie dem Gemeinwesen leistet, ein Tagelöhner (*ϑὴς*) oder Arbeiter (*βάναυσος*) [2]). Wie wichtig dieser Unterschied für das Staatsleben ist, erhellt aus der Behauptung [3]), dass das | Staatsbürgerrecht Leuten dieser Art nur in unvollkommenen Staaten zustehe, nicht aber im besten: denn in diesem solle das ganze Volk glückselig sein, glückselig werde man aber nur durch die Tugend; wer mithin keiner wahren Tugend fähig sei, der könne auch nicht Bürger des Staats sein, in dem alles auf die Tugend der Volksgenossen hinzielt und auf sie gebaut ist. — Zwei weitere beachtenswerthe Punkte liegen in der Geburt und dem Vermögen. Die Freigeborenen stehen als solche sich gleich, die Edelgeborenen wollen grössere Tüchtigkeit und höheren Rang von ihren Ahnen geerbt haben; die Reichen verlangen einen grösseren Antheil an der Staatsverwaltung, weil der grössere Theil des Volksvermögens in ihrer Hand sei, und weil die Besitzenden in allen Geschäften zuverlässiger seien, als die Besitzlosen. Aristoteles seinerseits kann diese Ansprüche zwar nicht unbedingt gutheissen, aber doch will er ihnen auch nicht alle Berechtigung absprechen; denn wenn sich auch politische Vorrechte nicht auf jeden beliebigen Vorzug gründen lassen, sondern nur auf solche, die für das Staatsleben von Gewicht sind, so sei diess doch von den genannten nicht zu läugnen [4]). Was namentlich die Vermögensunterschiede betrifft, so weist er

ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανϑάνειν· ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν· c. 13. 1283, a, 26 ff.

1) Polit. III, 5. VII, 9.

2) III, 5. 1278, a, 11.

3) III, 5. 1278, a, 15 ff. VII, 9. 1328, b, 37 ff. 1329, a, 19 ff. Ueber den Begriff des Banausischen, der uns besonders in dem Abschnitt über den besten Staat noch öfters begegnen wird, s. m. weiter VIII, 2. 1337, b, 8 ff. c. 4. 1338, b, 33. c. 5. 1339, b, 9. c. 6. 1340, b, 40. 1341, a, 5. b, 14.

4) III, 12 f. 1282, b, 21 — 1283, a, 37.

zwar die oligarchische Forderung einer Herrschaft der Reichen mit der treffenden Bemerkung zurück, sie wäre nur dann berechtigt, wenn der Staat nichts anderes wäre, als eine Gesellschaft für Erwerbszwecke [1]). Aber doch kann er sich nicht verbergen, dass jene Unterschiede von der eingreifendsten Bedeutung für den Staat sind. Reichthum und Armuth haben beide mancherlei sittliche Fehler in ihrem Gefolge; die Reichen pflegen aus Uebermuth zu freveln, die Armen aus Unredlichkeit; jene wissen nicht zu gehorchen, und nicht über Freie zu regieren, diese nicht zu regieren und nicht als Freie zu gehorchen; und wo ein Staat in Arme und Reiche zerfällt, da geht der innerste Halt des Gemeinwesens, die bürgerliche Gleichheit, die Eintracht und der Gemeingeist verloren. Der wohlhabende Mittelstand ist der beste, wie ja überhaupt das Mittelmass das beste ist; er ist am meisten vor eigener Ausschreitung und vor fremden | Angriffen gesichert; er sucht sich am wenigsten im Staatsleben vorzudrängen; das geordnetste und dauerhafteste Staatswesen wird da sein, wo der Schwerpunkt der Gesellschaft in ihm liegt [2]), und wer seinen politischen Einrichtungen Bestand geben will, der muss ihn für sie zu gewinnen suchen, da er die Entscheidung zwischen den streitenden Parteien der Armen und der Reichen in der Hand hat [3]). Noch wichtiger ist aber die politische Tüchtigkeit der Bürger. Der wesentliche Zweck des Staats ist die Glückseligkeit, die sittliche Vollkommenheit des Volkes; wer zu dieser am meisten beizutragen im Stande ist, der wird den gerechtesten Anspruch auf Einfluss im Staat haben. Hiezu befähigt aber mehr als alle anderen Vorzüge die Tugend, insbesondere die Gerechtigkeit und die kriegerische Tüchtigkeit; denn wie diese zur Erhaltung des Staats unentbehrlich ist, so ist jene die gemeinschaftstiftende Tugend, die auch alle andern

1) III, 9. 1280, a, 22 ff.

2) IV, 11. 1295, b, 1 — 1296, a, 21, wo noch weiter geltend gemacht wird: grosse Städte bleiben von Unruhen mehr verschont, als kleine, weil sie einen zahlreicheren Mittelstand haben; Demokratieen seien dauerhafter als Oligarchieen, weil der Mittelstand bei ihnen mehr, als bei jenen, seine Rechnung finde, sie seien es aber auch nur unter dieser Bedingung; die besten Gesetzgeber, wie Solon, Lykurg, Charondas, haben ihm angehört.

3) IV, 12. 1296, a, 34 ff.

in ihrem Gefolge hat [1]). — Es ergeben sich somit verschiedene Gesichtspunkte für die Vertheilung der politischen Rechte [2]). Je nachdem der eine oder der andere derselben einem Staatswesen zu Grunde gelegt wird, oder auch mehrere in einem bestimmten Verhältniss verknüpft werden, wird die Verfassung des | Staates so oder anders ausfallen. Denn wenn der verschiedene Charakter der Staaten im allgemeinen auf der Auffassung des Staatszwecks und den Mitteln beruht, mit denen er verfolgt wird [3]), so beruhen die Unterschiede der Verfassungen im besonderen auf dem Antheil, welcher den verschiedenen Klassen der Staatsbürger an den gemeinsamen Gütern und den Thätigkeiten eingeräumt wird, durch die sie beschafft werden [4]). Das entschei-

1) III, 9. 1281, a, 2 ff. c. 12 f. 1283, a, 19—26. 37.

2) Auch die Beschaffenheit und Lage des Landes und ähnliche äussere Umstände könnte man hieher ziehen. Und Aristoteles hat die politische Bedeutung derselben, wie wir aus Polit. VII, 6. c. 11. 1330, b, 17. VI, 7. 1321, a, 8 ff. sehen, nicht verkannt. Er räumt ein, dass die Lage am Meer die Entstehung eines zahlreichen Schiffsvolks und dadurch demokratischer Einrichtungen begünstige, er bemerkt, eine Akropolis sei der Monarchie und Oligarchie, ein ebenes Land der Demokratie, eine Mehrheit fester Plätze der Aristokratie förderlich, wo die Pferdezucht gedeihe und daher die Reiterei die Hauptwaffe sei, bilden sich leicht Oligarchieen u. s. w. Indessen gibt er ebd. auch Mittel an, um diesen Folgen zu begegnen, und da sie jedenfalls nicht unmittelbar, sondern nur mittelst der aus ihnen hervorgehenden Beschaffenheit des Volks auf die Staatsform einwirken, lässt er sie bei der vorliegenden Untersuchung ausser Rechnung.

3) VII, 8. 1328, a, 35: *ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς, τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδὲν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίγνεσθαι πόλεως εἴδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.*

4) Nachdem Aristoteles a. a. O. die für ein Gemeinwesen nothwendigen Thätigkeiten und die hieraus sich ergebenden Theile desselben (Landbauer, Handwerker, Krieger, Besitzende, Priester, Richter und Regenten) aufgezählt hat, fährt er c. 9, Anf. fort: *διωρισμένων δὲ τούτων λοιπὸν σκέψασθαι πότερον πᾶσι κοινωνητέον πάντων τούτων . . . ἢ καθ' ἕκαστον ἔργον τῶν εἰρημένων ἄλλους ὑποθετέον, ἢ τὰ μὲν ἴδια τὰ δὲ κοινὰ τούτων ἐξ ἀνάγκης ἐστίν.* (Vgl. II, 1. 1260, b, 37.) *ταῦτα γὰρ καὶ ποιεῖ τὰς πολιτείας ἑτέρας· ἐν μὲν γὰρ ταῖς δημοκρατίαις μετέχουσι πάντες πάντων, ἐν δὲ*

dende hiefür ist aber die Frage, wer im Besitze der obersten Gewalt, der Souveränetät, | ist [1]). Die verschiedenen möglichen Bestimmungen dieser Verhältnisse will Aristoteles zunächst aufzählen, um sodann den Werth der einzelnen Verfassungen, die Bedingungen ihres Entstehens und Bestehens, die ihnen entsprechenden Einrichtungen zu untersuchen.

4. Die Staatsverfassungen.

Wenn wir mit dem Namen der Staatsverfassung nur die Form des Staatswesens oder das Ganze derjenigen Bestimmungen zu bezeichnen pflegen, durch welche die Vertheilung der poli-

ταῖς ὀλιγαρχίαις τοὐναντίον. Aehnlich, und unter ausdrücklicher Zurückweisung auf unsere Stelle, IV, 3. 1289, a, 27 ff.: τοῦ μὲν οὖν εἶναι πλείους πολιτείας αἴτιον ὅτι πάσης ἐστὶ μέρη πλείω πόλεως τὸν ἀριθμόν. Eine Stadt besteht aus einer Anzahl von Haushaltungen, aus Leuten von grossem, geringem und mittlerem Besitz, aus Kriegstüchtigen und Unkriegerischen, aus Landbauern, Kaufleuten und Handwerkern; dazu kommen die Unterschiede der Geburt und der Tüchtigkeit (ἀρετή). Von diesen Theilen des Staats haben bald wenigere, bald mehrere, bald alle Antheil an der Verwaltung (πολιτεία). Φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείους ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείας εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων· καὶ γὰρ ταῦτ' εἴδει διαφέρει τὰ μέρη σφῶν αὐτῶν. πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ, ταύτην δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατά τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν . . . ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαιπερ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων. In derselben Absicht, um die Verschiedenheit der Verfassungen zu erklären, werden dann c. 4. 1290, b, 21 ff. die Theile des Gemeinwesens noch einmal durchgegangen, und es werden deren folgende aufgezählt: Landbauer, Handwerker, Händler, Tagelöhner, Krieger, Besitzende (εὔποροι), welche dem Staat durch ihr Vermögen Dienste leisten, obrigkeitliche Personen, Richter und Mitglieder der obersten Behörden. (In dieser Aufzählung macht übrigens 1291, a, 33 f. das ἕβδομον und ὄγδοον Schwierigkeiten, zu deren Vermeidung Nickes De Arist. Polit. libr. 110 ἕκτον und ἕβδομον zu lesen vorschlägt, während Susemihl z. d. St. mit Conring eine Lücke vor ἕβδομον annimmt, in welcher des sechsten Standes erwähnt worden sei.)

1) III, 6, Anf.: Es soll untersucht werden, wie viele und welche Verfassungen es gibt. ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. (Vgl. c. 7. 1279, a, 25.) In Demokratieen ist das Volk, in Oligarchieen eine Minderheit der Souverän (κύριος), und daher rührt eben der Unterschied dieser Verfassungen.

tischen Thätigkeiten geordnet wird[1]), so befasst Aristoteles unter dem entsprechenden Namen der Politie zugleich auch den materiellen, in der Auffassung des Staatszwecks und dem Geiste der Staatsverwaltung sich ausprägenden Charakter des Gemeinwesens[2]). Er gewinnt dadurch den Vortheil, dass er den Zusammenhang der Verfassungseinrichtungen mit dem ganzen Volksleben fester im Auge behält, als diess bei den Neueren nicht selten der Fall ist, und weniger der Gefahr ausgesetzt ist, sie als etwas selbständiges, auf jedes beliebige Staatswesen gleich gut anwendbares zu behandeln; wie ja überhaupt einer von den wesentlichsten Vorzügen seiner Staatslehre darin liegt, dass er auch hier alles mit wahrhaft wissenschaftlichem Geiste auf seine realen Gründe zurückzuführen und aus der eigenthümlichen Natur seines Gegenstandes zu erklären sich bemüht. Andererseits aber lässt sich nicht verkennen, dass die reine Behandlung der Verfassungsfragen nothleidet, wenn sie nicht blos als die Formen des staatlich geordneten Volkslebens aus dem Geist | und den Verhältnissen der Völker abgeleitet, sondern mit dem materiellen Inhalt desselben geradezu vermischt werden. Von dieser Vermischung hat sich aber Aristoteles nicht freigehalten[3]), wenn

1) Diess ist wenigstens der wissenschaftliche Begriff der Staatsverfassung; unsere Verfassungsurkunden freilich enthalten weder alles, noch blos solches, was nach diesem Begriff als Verfassungsbestimmung zu bezeichnen ist, sondern überhaupt alle diejenigen Gesetze, welche als Grundgesetze des Staats besondere Bürgschaften zu erfordern scheinen.

2) Wie diess ausser anderem auch aus S. 704, 3 vgl. m. 704, 4. 705, 1 hervorgeht.

3) Ausser dem eben angeführten vgl. m. namentlich Polit. IV, 1. 1289, a, 13: *πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ᾽ οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους. πολιτεία μὲν γάρ ἐστι τάξις ταῖς πόλεσιν ἡ περὶ τὰς ἀρχὰς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἑκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν· νόμοι δὲ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ᾽ οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς.* So wird auch VII, 13, Anf. und in der ganzen Erörterung über die Verfassungen der höchste Staatszweck in den Begriff der *πολιτεία* mitaufgenommen, und die Untersuchung über die *ἀρίστη πολιτεία* (s. u.) beschäftigt sich weit mehr mit den Gesetzen über Erziehung und ähnliches, als mit eigentlichen Verfassungsfragen.

er auch im übrigen zwischen Verfassungsbestimmungen und Gesetzen wohl zu unterscheiden weiss [1]).

Bei der Untersuchung über die Staatsverfassungen hatten sich nun die Vorgänger unseres Philosophen, wie er ihnen vorwirft [2]), theils mit der Darstellung eines Musterstaats, theils mit der Empfehlung des spartanischen oder sonst eines geschichtlich gegebenen Staatswesens begnügt. Er selbst will seinen Gegenstand erschöpfender behandeln. Die Staatswissenschaft, sagt er, dürfe sich so wenig, als irgend eine andere Wissenschaft, auf die Schilderung eines vollkommensten Zustandes beschränken, sondern sie solle auch zeigen, welches Staatswesen das beste unter gewissen gegebenen Verhältnissen erreichbare sei; sie solle ferner über die thatsächlich bestehenden Verfassungen und über die Bedingungen ihrer Entstehung und Erhaltung Bescheid wissen; sie solle endlich angeben können, welche Einrichtungen für die Mehrzahl der Staaten sich am besten eignen [3]). Das politische

1) S. vor. Anm. und Polit. II, 6. 1265, a, 1. Eth. X, 10. 1181, b, 12: da seine Vorgänger die Fragen der Gesetzgebung nicht (d. h. nicht genügend) untersucht haben, wolle er selbst sowohl von ihnen als vom Staatswesen (*πολιτεία*) überhaupt handeln. Z. 21: *ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη.*

2) Polit. IV, 1. 1288, b, 33 ff. Dieser Vorwurf ist übrigens in Betreff Plato's nicht ganz billig, sofern dieser nicht blos in den Gesetzen seinem Musterstaat einen zweiten zur Seite gestellt, sondern auch in der Republik die verfehlten Verfassungen eingehend besprochen hatte. Den aristotelischen Anforderungen entspricht freilich keine von diesen Untersuchungen.

3) Polit. IV, 1. Arist. stellt hier der Politik eine vierfache Aufgabe: 1) *πολιτείαν τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστ' εἴη κατ' εὐχὴν, μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός;* 2) neben der *ἁπλῶς κρατίστη* auch *τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην* zu betrachten; ebenso 3) *τὴν ἐξ ὑποθέσεως*, und 4) *τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν* (worüber c. 11, Anf. näheres). Von diesen vier Bestimmungen ist die dritte nicht selten (höchst auffallend z. B. von Barthélemy St. Hilaire, aber auch von Göttling z. d. St.) missverstanden worden. Arist. selbst jedoch erklärt (1288, b, 28) ganz unzweideutig, was er damit meint. *ἔτι δὲ τρίτην*, sagt er, *τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον· λέγω δ' οἷον εἴ τινι πόλει συμβέβηκε μήτε τὴν ἀρίστην πολιτεύεσθαι πολιτείαν ἀχορήγητόν τε εἶναι καὶ τῶν ἀναγκαίων* (das zum besten Staat erforderliche), *μήτε τὴν ἐνδεχομένην ἐκ τῶν ὑπαρχόντων, ἀλλά τινα φαυλοτέραν.* (Vgl. IV, 11. 1296, b, 9: *λέγω δὲ τὸ πρὸς*

Ideal soll also hier durch eine umfassende | Betrachtung der Wirklichkeit ergänzt werden: Aristoteles will auf jenes Ideal nicht verzichten, aber er will zugleich alle andern möglichen Staatsformen, die Bedingungen, unter denen sie sich naturgemäss bilden, die Gesetze, denen sie folgen, die Einrichtungen, durch welche sie sich erhalten, untersuchen. Er betrachtet die Staaten mit dem wissenschaftlichen Sinn des Naturforschers, der grosses und kleines, regelmässiges und Abweichungen von der Regel, gleich sorgfältig beobachtet, und mit dem praktischen Blicke des Staatsmanns, welcher den thatsächlichen Verhältnissen gerecht werden und sein Ideal für die gegebenen Zustände nutzbar machen will [1]; dazu kommt aber bei ihm noch der philosophische | Geist, mit dem er die staatlichen Einrichtungen auf ihre inneren Gründe zurückführt, das Gegebene an festen Begriffen misst, und unter der Durchforschung des Bestehenden sein Auge doch zugleich unverrückt dem Ideal zuwendet; und eben diese

ὑπόθεσιν, ὅτι πολλάκις οὔσης ἄλλης πολιτείας αἱρετωτέρας ἐνίοις οὐθὲν κωλύσει συμφέρειν ἑτέραν μᾶλλον εἶναι πολιτείαν, auch V, 11. 1314, a, 38.) Die *πολιτεία ἐξ ὑποθέσεως* ist hiernach gleichbedeutend mit *ἡ δοθεῖσα πολιτεία*, *ὑπόθεσις* bezeichnet den gegebenen Fall, das besondere thatsächlich vorhandene, es hat also im wesentlichen dieselbe Bedeutung, welche uns schon S. 235, 4 und Bd. I, 1015 m. in der Unterscheidung von *θέσις* und *ὑπόθεσις* vorgekommen ist. Mit unserer Stelle hat man die platonische Gess. V, 739, A ff. zusammengestellt; indessen ist die Aehnlichkeit eine ziemlich entfernte. Denn 1) redet Plato nicht von vier, sondern nur von drei Staaten, welche zu schildern seien; 2) bezeichnet er den dritten von diesen nicht näher (der erste ist der der Republik, der zweite der der Gesetze), er hat aber dabei schwerlich an die thatsächlich gegebenen Staaten gedacht; 3) endlich fällt auch der zweite Staat, der der Gesetze, mit Aristoteles' *πολιτεία ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη* nicht zusammen, denn diese Schrift zeigt nicht von bestimmten gegebenen Verhältnissen aus, was das beste sei, das sich aus ihnen entwickeln liesse, sondern sie entwirft ihr Staatsgebäude ebensogut, als die Republik, nach idealen Voraussetzungen, nur dass diese der Wirklichkeit hier näher stehen, als dort. Noch weniger kann man den Staat der Gesetze Aristoteles' *πολιτεία ἐξ ὑποθέσεως ἀρίστη* gleichstellen, und auch Grote (Plato III, 357 f.) würde diess wohl nicht gethan haben, wenn er die *ὑπόθεσις* nicht fälschlich von „*his* (Plato's) *own hypothesis or assumed principle*“ gedeutet hätte.

1) Dahin weist auch der Tadel gegen seine Vorgänger a. a. O. 1288, b, 35: *ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τἆλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν.*

Vereinigung verschiedenartiger und schwer vereinbarer Vorzüge ist es, durch die seine Staatslehre in ihrer Art einzig und unerreicht dasteht.

Für die Ableitung und Beurtheilung der verschiedenen Staatsformen hat sich nun schon im bisherigen ein doppelter Gesichtspunkt ergeben: die Auffassung des Staatszwecks und die Vertheilung der politischen Gewalt. In der ersteren Hinsicht stehen sich solche Staaten gegenüber, in welchen das gemeine Beste, und solche, in welchen der Vortheil der Regierenden als höchster Zweck verfolgt wird [1]; die Vertheilung der politischen Gewalt betreffend, hält sich Aristoteles zunächst in der herkömmlichen Weise an den Zahlenunterschied, dass entweder Einer oder einige oder alle Bürger dieselbe in Händen haben; und indem er nun beide Gesichtspunkte verbindet, zählt er sechs Verfassungen, drei richtige und drei verfehlte; denn ungerecht und despotisch sind alle, bei denen es nicht auf das allgemeine Wohl abgesehen ist, sondern auf den Vortheil der Machthaber [2]. Wo die Staatsverwaltung dem gemeinen Besten dient, da ist die Verfassung, wenn ein Einzelner herrscht, Königthum, wenn eine Minderheit, Aristokratie, wenn die Gesammtheit der Bürger, Politie; dient sie dagegen dem Vortheil des Herrschers, | so entartet das Königthum in Tyrannis, die Aristokratie in Oligarchie, die Politie in Demokratie [3]. Indessen wird diese Ableitung nicht

1) III, 6. 1278, a, 30 ff.: Wie im Hauswesen bei der Beherrschung der Sklaven wesentlich der Vortheil des Herrn, und nur abgeleiteterweise, als ein Mittel für jenen, der der Sklaven angestrebt wird, bei der Beherrschung der Familie dagegen in erster Reihe das Beste der Beherrschten, abgeleiteterweise aber auch das des Familienoberhaupts, sofern es selbst mit zur Familie gehört: so sind auch im Staat die zwei obengenannten Arten der Herrschaft zu unterscheiden.

2) III, 6, Schl.: *φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.* Daher III, 17, Anf.: *ἔστι γάρ τι φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον· τυραννικὸν δ᾽ οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσίν· ταῦτα γὰρ γίγνεται παρὰ φύσιν.*

3) Polit. III, 7. IV, 2. 1289, a, 26. b, 9. Eth. VIII, 12. Arist. folgt hier im wesentlichen dem platonischen Politikus (vgl. 1. Abth. S. 784), an

durchaus festgehalten. Könnte es nach dem eben angeführten scheinen, bei der Unterscheidung von Königthum, Aristokratie und Politie handle es sich nur um die Zahl der Regierenden, so belehrt uns eine andere Stelle darüber, dass diese selbst vom Charakter des Volks abhänge; die Einherrschaft sei da naturgemäss, wo in einem Volk Ein Geschlecht an politischer Tüchtigkeit hervorrage, die Aristokratie, wo eine freie Bürgerschaft so beschaffen sei, dass sie die Herrschaft der fähigsten sich gefallen lasse, die Politie, wo eine kriegerische Bevölkerung sei, welche bei einer nach dem Masstab der Würdigkeit erfolgenden Vertheilung der Aemter an die Besitzenden sowohl zu befehlen als zu gehorchen wisse [1]). Was ferner die Demokratie und Oli-

den er Polit. IV, 2. 1289, b, 5 selbst erinnert, während er ihm zugleich in einer Einzelheit widerspricht. Dabei findet sich nun allerdings zwischen der Ethik und der Politik die Abweichung, dass die dritte von den richtigen Verfassungen in dieser einfach Politie genannt wird, die Ethik dagegen sagt: *τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν.* Indessen hat diese Verschiedenheit nicht so viel auf sich, dass man daraus auf eine Aenderung in den politischen Ansichten des Arist. schliessen, und um hiefür Zeit zu lassen, die Ethik erheblich früher setzen dürfte, als die Politik. Denn in der Sache beschreibt auch die letztere (s. S. 587 f. 2. Aufl.) ihre Politie als eine Timokratie, der Unterschied führt sich daher schliesslich darauf zurück, dass Arist. in der Ethik, um ihr Wesen kurz zu bezeichnen, sie Timokratie nennt, während er in der Politik den gewöhnlichen Namen *πολιτεία* sich aneignet, da er hier den Raum hat, um genauer zu sagen, was er mit demselben bezeichne. — Wird weiter Isokr. Panath. 131 auf die eben angeführte Stelle der Ethik bezogen (Oncken Staatsl. d. Arist. II, 160) und daraus geschlossen, dass die Ethik nicht nach $3^{42}/_{39}$ verfasst sein könne (Henkel Stud. zur Gesch. d. griech. Lehre vom Staat 46; anders Oncken), so scheint es mir, jene Stelle beziehe sich vielmehr auf Plato, welcher im Politikus (302, D f.) die gesetzliche Demokratie, und in der Republik (VIII, 545, B. C) die Timokratie als eigenthümliche Verfassungsform aufführt; denn dass derjenige, welchem der Ausfall des Isokrates gilt, diese beiden (wie Aristoteles) sich gleichstelle, sagt dieser nicht. Wollte man aber zugleich auch an Platoniker, und speciell an Aristoteles denken, so würde der Rhetor wohl eher eines seiner Gespräche (wie das Polit. III, 6 — s. S. 120 unt. — berührte) im Auge haben; dass die Ethik nicht so frühe verfasst sein kann, wie Henkel glaubt, wurde schon S. 154 f. 159 gezeigt.

1) III, 17. 1288, a, 8: *βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστι πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικήν, ἀριστοκρατικὸν δὲ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν πλῆθος ἄρχεσθαι δυνάμενον*

garchie betrifft, so tadelt es Aristoteles ausdrücklich, wenn man ihren Unterschied darin suche, dass dort die Menge, hier eine Minderheit im Besitz der Gewalt sei; denn dieser Zahlenunterschied sei nur etwas zufälliges und abgeleitetes, der wesentliche Gegensatz der beiden Verfassungen beruhe darauf, dass in der einen die Vermöglichen herrschen, in der andern die Vermögenslosen[1]); ebenso wird die Politie, welche zwischen beiden die Mitte hält, vom Uebergewicht des Mittelstandes hergeleitet[2]). Anderswo sieht er das Eigenthümliche der Demokratie in der Freiheit und Gleichheit, darin, dass alle Freie an der Staatsverwaltung gleichen Antheil haben, und indem er dann diese Bestimmung mit den zwei andern verbindet, sagt er: in der Demokratie herrsche die Mehrheit der Freien und Unvermöglichen, in der Oligarchie umgekehrt die Minderheit der Reichen und Edelgeborenen[3]); denn da bei allgemeiner Gleichheit die Stimmenzahl entscheide, die Unvermöglichen aber immer die Mehrzahl bilden, haben diese hier nothwendig die Macht in Händen[4]);

τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ὑπὸ τῶν κατ᾽ ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχὴν, πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι πλῆθος πολεμικὸν, δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ᾽ ἀξίαν διανέμοντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς.

1) Polit. III, 8 vgl. c. 7, Schl. IV, 11. 12. 1296, a, 1. b, 24 ff.

2) IV, 12. 1296, b, 38.

3) IV, 4, wo zuerst (1290, b, 1): *δῆμος μέν ἐστιν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ὦσιν, ὀλιγαρχία δ᾽ ὅταν οἱ πλούσιοι*, dann aber zum Schlusse (Z. 17): *ἀλλ᾽ ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν, ὀλιγαρχία δ᾽ ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες.* Ebd. 1291, b, 34: *εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστ᾽ ἐστὶν ἐν δημοκρατίᾳ καθάπερ ὑπολαμβάνουσί τινες καὶ ἰσότης.*

4) VI, 2, Anf.: *ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία* (oder wie es 1317, b, 16 heisst: *ἐλευθερία ἡ κατὰ τὸ ἴσον*) ... *ἐλευθερίας δὲ ἓν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ᾽ ἀξίαν, τούτου δ᾽ ὄντος τοῖ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ᾽ εἶναι καὶ τέλος καὶ τοῦτ᾽ εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γάρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν.* Hier erscheint also die Gleichheit aller Staatsbürger als Grundbestimmung, aus ihr ergibt sich als ein abgeleitetes (*συμβαίνει*) die Herrschaft der Menge und aus dieser die der Unvermöglichen.

und nach demselben Haupteintheilungsgrund bezeichnet er Tugend, Reichthum und Freiheit als die drei Rücksichten, von denen die Verfassungen ausgehen: die Grundbestimmung der Aristokratie sei die Tugend, der Oligarchie der Reichthum, der Demokratie die Freiheit 1). An einem dritten Orte 2) zählt er vier Verfassungen: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie, Monarchie; eine Demokratie, sagt er, sei da, wo die obrigkeitlichen Aemter nach dem Loos, eine Oligarchie, wo sie nach dem Vermögen, eine Aristokratie, wo sie nach der Bildung 3) vertheilt werden; die Monarchie sei, wenn sie sich nach einer bestimmten gesetzlichen Ordnung richte, Königthum, andernfalls Tyrannis. | Stimmen nun schon diese Aeusserungen nicht durchaus überein, so erwächst eine noch grössere Schwierigkeit aus dem Umstand, dass die weitere Ausführung der aristotelischen Politik von der Anordnung, welche sich aus der vorangeschickten Uebersicht der Verfassungen ergeben würde, erheblich abweicht. Nach dieser sollte man erwarten, dass von B. III, 14 an zuerst von den drei richtigen, dann von den drei verfehlten Verfassungen gesprochen werde. Statt dessen handelt Aristoteles nach den einleitenden Erörterungen, welche die Kapitel 9—13 des dritten Buchs füllen, zuerst (III, 14—17) vom Königthum; hierauf kündigt er III, 18 die Untersuchung über den besten Staat an, welche aber in unserem hier einzureihenden siebenten und achten Buch nur theilweise ausgeführt ist 4); dann wendet er sich im vierten Buch

1) IV, 8. 1294, a, 10: *ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετὴ, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία.* Z. 19: *τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή).* Vgl. III, 12. 1283, a, 16 ff. (s. o. S. 702). V, 9. 1310, a, 28. Rhet. I, 8. 1366, a, 4: *ἔστι δὲ δημοκρατίας μὲν τέλος ἐλευθερία, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, ἀριστοκρατίας δὲ τὰ πρὸς παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα, τυραννίδος δὲ φυλακή.*

2) Rhet. I, 8. 1365, b, 29.

3) Der *παιδεία ὑπὸ τοῦ νόμου κειμένη*, wobei wir weniger an die Verstandesbildung, als an eine der Sitte und den Gesetzen entsprechende Erziehung und an die dadurch erzeugte politische Tüchtigkeit und Anhänglichkeit an das bestehende Staatswesen, zu denken haben: *οἱ γὰρ ἐμμεμενηκότες ἐν τοῖς νομίμοις ἐν τῇ ἀριστοκρατίᾳ ἄρχουσιν* a. a. O. Z. 35.

4) S. o. S. 676 f.

(c. 2) zu den übrigen Verfassungen mit der Bemerkung: von den sechs früher aufgezählten Staatsformen sei das Königthum und die Aristokratie erledigt, denn diese fallen mit der besten Verfassung zusammen, es sei daher noch von der Politie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis zu reden; und demgemäss bespricht er nun zuerst (c. 4. 1291, b, 14 — c. 6, Schl.) die verschiedenen Formen der Demokratie und Oligarchie, nächstdem (c. 8 f.) die Politie, als die richtige Verschmelzung dieser zwei Verfassungen, und einige verwandte Staatsformen (c. 7), zuletzt die Tyrannis (c. 10). Diese Abweichung von der früheren Darstellung ist viel zu durchgreifend, als dass wir sie aus der mangelhaften Beschaffenheit der aristotelischen Politik allein erklären, und zu unbestreitbar, als dass wir sie durch Umdeutung beseitigen könnten [1]). Wie wir vielmehr den Philosophen in seinen Bestimmungen | über die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Demokratie und Oligarchie verschiedenartige Gesichtspunkte ohne eine vollkommene innere Ausgleichung verbinden sahen, so werden wir auch zugeben müssen, dass seine Behandlung der Politie von einem empfindlichen Schwanken nicht frei ist. Einerseits rechnet er sie noch zu den richtigen Staatsformen, denn ihre Grundlage ist die Tugend der Staatsbürger, ihr Ziel das gemeine Beste. Andererseits kann er sie aber dem wahren Königthum und der Aristokratie nicht gleichstellen [2]). Denn

1) Das letztere versucht FECHNER (üb. d. Gerechtigkeitsbegriff d. Arist. S. 71 f. Anm. vgl. S. 92, 1) mit der Annahme, dass Eth. VIII, 12 und Polit. IV unter der Politie eine andere Staatsform zu verstehen sei, als die „richtige Politie", wie diese Polit. VII als Ideal des besten Staats erscheine. Allein 1) wird der vollkommene Staat, welchen er Polit. VII. VIII schildert, von Aristoteles niemals (auch III, 7. 1279, a, 39. VII, 14. 1332, a, 34 nicht) als Politie (πολιτεία schlechtweg), sondern als Aristokratie oder ἀρίστη πολιτεία bezeichnet (IV, 7. 1293, b, 1. c. 2. 1289, a, 31), die Politie nimmt unter den richtigen Verfassungen erst den dritten Rang ein; und 2) verbieten uns Stellen, wie Polit. IV, 2, Anf. c. 8, Anf., ganz entschieden, die Politie des 4. Buchs und der Ethik von der früher unter den richtigen Verfassungen genannten zu unterscheiden, wie sich denn auch nicht annehmen lässt, dass Arist. zwei verschiedene Verfassungsformen mit demselben Namen, ohne jeden erläuternden Beisatz, bezeichnet, und dass er die im 3. Buch aufgeführte „richtige Politie" in seiner weiteren Darstellung ganz übergangen haben sollte.

2) Vgl. Eth. VIII, 12. 1160, a, 35: τούτων δὲ (von den richtigen

sie ist doch immer eine Herrschaft der Masse; eine grössere Masse wird aber nie zu so hoher Tugend und Einsicht gelangen können, wie diess Einem oder wenigen möglich ist; sie wird sich hauptsächlich nur durch kriegerische Tüchtigkeit auszuzeichnen vermögen, und es wird daher hier folgerichtig die Gesammtheit der Waffenfähigen Herr sein [1]). Es ist mithin doch nur eine unvollkommene Tugend, auf welche der Staat bei dieser Verfassungsform gebaut wird; die Gegensätze unter den Staatsbürgern sind nicht, wie in der Aristokratie, durch eine gleichmässige umfassende Bildung aller und ihre gleichmässige Befreiung von niederen Geschäften aufgehoben; die Aufgabe wird daher nur die sein können, die Einrichtungen so zu treffen, dass die Gegensätze sich das Gleichgewicht halten, die demokratische wie die oligarchische Ausschreitung vermieden und jener entscheidende Einfluss des Mittelstandes begründet wird, in welchem Aristoteles, wie wir finden werden, den Hauptvorzug seiner Politie sieht. Können wir uns | aber auch hiernach den Platz, welchen diese Staatsform in seiner Darstellung einnimmt, erklären, so bleibt doch die zweideutige Doppelstellung derselben immer ein Mangel. Der Grundfehler aber, welcher darin an den Tag kommt, liegt in der anfänglichen schroffen Scheidung zwischen richtigen und verfehlten Verfassungen. In der Politie und der ihr verwandten uneigentlichen Aristokratie schiebt sich zwischen diese ein Mittelglied ein, dem sich keine klare Stellung anweisen lässt, wenn man jene Scheidung nicht aufgibt, und den qualitativen Gegensatz des Richtigen und Verkehrten nicht durch den Gradunterschied des mehr und minder Vollkommenen ersetzt [2]).

Staatsformen) *βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία* (was hier = *πολιτεία*; vgl. S. 709, 3). b, 16: die Demokratie sei der Timokratie nahe verwandt, da in beiden die Masse der Bürger mit gleichen politischen Rechten herrsche, und bilde sich aus ihr fast unmerklich.

1) III, 7. 1279, a, 39: *ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται. διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα.* Nach dieser Stelle und c. 17 (s. o. 710, 1) möchte ich vorher, Z. 37 (von Spengel Abh. d. Münchn. Akad. philos.-philol. Kl. V, 23 abweichend) statt: *τὸ πλῆθος* lesen: *τὸ πολεμικὸν πλῆθος*.

2) Arist. selbst findet sich IV, 8, Anf. veranlasst, die Stellung, welche

Fragt man nun nach der Berechtigung dieser verschiedenen Staatsformen, so muss zunächst an das oben bemerkte erinnert werden, dass es sich bei ihnen allen um eine Vertheilung von Rechten und Vortheilen handelt, deren Masstab nur im Begriff der austheilenden Gerechtigkeit liegen kann. Diese fordert aber, dass Gleiche gleiches, Ungleiche dagegen, wiefern sie diess sind, ungleiches erhalten[1]). Aber nicht jeder Vorzug begründet politische Vorrechte, sondern nur ein solcher, welcher sich auf die wesentlichen Eigenschaften des Staatsbürgers als solchen, auf die zu einem befriedigenden Gemeinleben unentbehrlichen Stücke, wie edle Abkunft, Freiheit, Reichthum und Tugend, bezieht[2]). Auch solche Vorzüge ferner berechtigen nicht sofort zur Herrschaft im Staate; es ist ein grundloser Anspruch, wenn die einen den andern in allem gleichzustehen verlangen, weil sie ihnen in einigem gleich sind; oder wenn diese umgekehrt vor jenen in allen Beziehungen bevorzugt | sein wollen, weil sie einige Vorzüge vor ihnen voraus haben[3]). Die Aufgabe ist mithin diese: das Werthverhältniss der Eigenschaften, welche politische Vorrechte begründen können, zu bestimmen, und hiernach die Ansprüche der verschiedenen Bürgerklassen auf Herrschaft zu würdigen, welche in den verschiedenen Staatsformen ihren Ausdruck finden[4]). Für die werthvollste von jenen Eigenschaften, und für

er der Politie anweist, zu rechtfertigen. *Ἐτάξαμεν δ᾽ οὕτως*, sagt er, *οὐκ οὖσαν οὔτε ταύτην* (die Politie) *παρέκβασιν οὔτε τὰς ἄρτι ῥηθείσας ἀριστοκρατίας, ὅτι τὸ μὲν ἀληθὲς πᾶσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας* u. s. w. Aber diess kann den obigen Bemerkungen nur zur Bestätigung dienen. Denn wenn die Politie weder die beste noch auch eine fehlerhafte Verfassung ist, so liegt am Tage, dass man die Verfassungen nicht einfach in gute und schlechte theilen kann, da das, was die Politie vom besten Staat unterscheidet, doch nur ein Mangel sein kann, hier also Eine und dieselbe Verfassung im Vergleich mit der besten als eine verfehlte (*διημαρτήκασι*), im Vergleich mit den übrigen als eine richtige sich darstellt. Auch von den andern Verfassungen gibt aber Arist. zu, dass sie relativ gut sein können; vgl. z. B. V, 9. 1309, b, 18—35.

1) S. o. S. 701.

2) III, 12. 1282, b, 21 — 1283, a, 23 vgl. S. 702 f.

3) III, 9. 1280, a, 22. c. 13. 1283, a, 26. V, 1. 1301, a, 25 ff. b, 35.

4) Aristoteles selbst formulirt die Aufgabe nicht genau so, aber die obige Fassung derselben entspricht dem, was er III, 13. 1283, a, 29 — b, 9 über die *ἀμφισβήτησις* und *κρίσις τίνας ἄρχειν δεῖ* sagt.

diejenige, welche im vollkommenen Staat allein in's Gewicht fällt, erklärt nun Aristoteles, wie wir schon früher gehört haben [1]), die Tugend; doch will er den übrigen ihre Bedeutung auch nicht absprechen. Neben der Beschaffenheit der Einzelnen kommt aber auch ihr Zahlenverhältniss in Betracht. Mögen immerhin die Mitglieder einer Minderheit, oder auch ein Einzelner, jedem einzelnen von den übrigen an Tugend, Einsicht und Vermögen überlegen sein, so folgt doch nicht, dass sie auch der Gesammtheit derselben als Gesammtheit überlegen sind; sondern eine Masse von solchen, deren jeder für sich genommen den anderen nachsteht, kann als Ganzes vor ihnen den Vorzug verdienen, indem ihre Theile sich gegenseitig zu höherer Vollkommenheit ergänzen: was der Einzelne für den Staat beiträgt, ist kleiner, aber die Summe der Beiträge ist grösser, als bei den andern [2]). Gilt diess auch nicht von jeder Volksmasse ohne Unterschied, so kann | es doch Bevölkerungen geben, bei denen es zutrifft [3]). In diesem Fall wäre es zwar verfehlt, den Einzelnen, aus welchen diese Masse besteht, Aemter zu übertragen, welche eine besondere persönliche Befähigung erfordern, aber ihre Gesammtheit hat als solche in den Volksversammlungen und Gerichten zu entscheiden, die Beamten zu wählen und ihre Geschäftsfüh-

1) S. 703.

2) Aristoteles kommt auf diese scharfsinnige, für die Würdigung demokratischer Staatseinrichtungen so wichtige Bemerkung öfters zurück; m. s. III, 11, Anf.: *ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δὲ, δόξειεν ἂν λύεσθαι καί τιν' ἔχειν ἀπορίαν, τάχα δὲ κἂν ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων* (ebenso c. 15. 1286, a, 25)· *πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντας ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις. οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν.* c. 13. 1283, a, 40: *ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ πλείους πρὸς τοὺς ἐλάττους* (sc. *ἀμφισβητήσειαν ἂν περὶ τῆς ἀρχῆς*)· *καὶ γὰρ κρείττους καὶ πλουσιώτεροι καὶ βελτίους εἰσὶν, ὡς λαμβανομένων τῶν πλειόνων πρὸς τοὺς ἐλάττους.* 1283, b, 33: *οὐδὲν γὰρ κωλύει ποτὲ τὸ πλῆθος εἶναι βέλτιον τῶν ὀλίγων καὶ πλουσιώτερον, οὐχ ὡς καθ' ἕκαστον ἀλλ' ὡς ἀθρόους.*

3) III, 11. 1282, b, 15.

rung zu überwachen [1]; und das um so mehr, da es für den Staat höchst gefährlich wäre, die Mehrzahl der Bürger durch gänzlichen Ausschluss von der Staatsverwaltung in Feinde zu verwandeln [2]. Dem Bedenken aber, dass so die unfähigeren über die befähigten zu Gericht sitzen, diejenigen, welchen man das geringere (die einzelnen Aemter) nicht anvertraut, das wichtigere (die oberste Staatsgewalt) in der Hand haben, hält Aristoteles ausser dem eben erörterten [3] noch die weitere treffende Bemerkung entgegen, dass über manche Dinge derjenige, für dessen Gebrauch sie bestimmt sind, ebensogut oder besser urtheilen könne, als der Fachmann, der sie verfertigt [4], dass das Volk, mit anderen Worten, wenn es auch von dem Geschäftlichen der Staatsverwaltung nicht viel verstehe, desshalb doch recht gut wissen könne, ob eine Verwaltung seinen Interessen förderlich ist. Die geringere Beschaffenheit der Einzelnen kann mithin durch ihre grössere Anzahl ausgeglichen und sogar überwogen werden. Und ebenso umgekehrt ihre bessere Beschaffenheit durch ihre geringe Anzahl. Die Besseren haben keinen Anspruch auf den Besitz der Gewalt, wenn es ihrer zu wenige sind, um den Staat zu regieren oder einen eigenen Staat zu bilden [5]. Die erste Bedingung für die Lebensfähigkeit einer Verfassung ist die, dass ihre Anhänger ihren Gegnern überlegen sind. Hiebei kommt

1) Durch die Verantwortung (*εὐθύνη*) c. 11. 1281, b, 33. 1282, a, 26.

2) c. 11. 1281, b, 21 ff., wo u. a. Z. 34: *πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν, καὶ μιγνύμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἡ μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης· χωρὶς δ᾽ ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν.*

3) Vgl. hierüber auch c. 11. 1282, a, 14: *ἔσται γὰρ ἕκαστος μὲν χείρων κριτὴς τῶν εἰδότων, ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους.* Z. 34: *οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ᾽ ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστὶν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων . . . ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος· ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ τὸ δικαστήριον. καὶ τὸ τίμημα δὲ πλεῖον τὸ πάντων τούτων ἢ τῶν καθ᾽ ἕνα καὶ κατ᾽ ὀλίγους μεγάλας ἀρχὰς ἀρχόντων.*

4) A. a. O. 1282, a, 17.

5) III, 13. 1283, b, 9: *εἰ δὴ τὸν ἀριθμὸν εἶεν ὀλίγοι πάμπαν οἱ τὴν ἀρετὴν ἔχοντες, τίνα δεῖ διελεῖν τὸν τρόπον; ἢ τὸ ὀλίγοι πρὸς τὸ ἔργον δεῖ σκοπεῖν, εἰ δυνατοὶ διοικεῖν τὴν πόλιν ἢ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὥστ᾽ εἶναι πόλιν ἐξ αὐτῶν.*

es aber nicht blos auf die Qualität, sondern auch auf die Quantität an. Nur durch eine Verbindung beider Gesichtspunkte lässt sich der richtige Masstab für die Beurtheilung des politischen Machtverhältnisses finden. Der stärkere Theil ist nur der, welcher dem andern entweder in beiden Beziehungen, oder in der einen so entschieden überlegen ist, dass das, was ihm nach der andern Seite hin fehlt, dadurch überwogen wird[1]). Wie viel der Einzelne und wie viel jede Klasse der Staatsbürger zum Bestande des Staats und zur Erreichung des Staatszwecks beiträgt, so viel Einfluss gebührt ihnen. Dieser Zweck selbst aber darf immer nur im Wohl des Ganzen, nicht in dem Vortheil einer einzelnen Klasse, gesucht werden[2]). Und da nun dieses Ziel sicherer erreicht wird, wo das Gesetz herrscht, als wo Menschen herrschen, die doch immer mancherlei Leidenschaften und Schwächen unterworfen sind, so urtheilt unser Philosoph, hierin von Plato abweichend[3]), es sei besser, wenn gute Gesetze die Herr-

1) IV, 12. 1296, b, 15: *δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλόμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν.* (Dasselbe V, 9. 1309, b, 16.) *ἔστι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ τοῦ ποσοῦ. λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν πλοῦτον παιδείαν εὐγένειαν, ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν. ἐνδέχεται δὲ τὸ μὲν ποιὸν ὑπάρχειν ἑτέρῳ μέρει τῆς πόλεως, ... ἄλλῳ δὲ μέρει τὸ ποσὸν, οἷον πλείους τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν γενναίων τοὺς ἀγεννεῖς ἢ τῶν πλουσίων τοὺς ἀπόρους, μὴ μέντοι τοσοῦτον ὑπερέχειν τῷ ποσῷ ὅσον λείπεσθαι τῷ ποιῷ. διὸ ταῦτα πρὸς ἄλληλα συγκριτέον. ὅπου μὲν οὖν ὑπερέχει τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος τὴν εἰρημένην ἀναλογίαν, ἐνταῦθα πέφυκεν εἶναι δημοκρατίαν, καὶ ἕκαστον εἶδος δημοκρατίας* (geordnete oder gesetzlose u. s. w.) *κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ δήμου ἑκάστου* (je nachdem die Landbauer oder die Lohnarbeiter u. s. f. im Uebergewicht sind) ... *ὅπου δὲ τὸ τῶν εὐπόρων καὶ γνωρίμων μᾶλλον ὑπερτείνει τῷ ποιῷ ἢ λείπεται τῷ ποσῷ, ἐνταῦθα δὲ ὀλιγαρχίαν, καὶ τῆς ὀλιγαρχίας τὸν αὐτὸν τρόπον ἕκαστον εἶδος κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ὀλιγαρχικοῦ πλήθους ὅπου δὲ τὸ τῶν μέσων ὑπερτείνει πλῆθος ἢ συναμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ καὶ θατέρου μόνον, ἐνταῦθ' ἐνδέχεται πολιτείαν εἶναι μόνιμον.*

2) III, 13. 1283, b, 36: man fragt ob der Gesetzgeber den Vortheil der Besseren oder den der Mehrzahl im Auge haben solle? *τὸ δ' ὀρθὸν ληπτέον ἴσως· τὸ δ' ἴσως ὀρθὸν πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τὸ τῶν πολιτῶν.* Daher die Entschiedenheit, mit der alle nicht auf das Gemeinwohl gerichtete Verfassungen als schlecht behandelt werden.

3) Vgl. 1. Abth. S. 762 f.

schaft haben, und den obrigkeitlichen Personen nur da freie Hand gelassen sei, | wo die Gesetze nicht ausreichen, weil es allerdings kaum möglich sei, durch allgemeine Bestimmungen für alle einzelnen vorkommenden Fälle Fürsorge zu treffen. Wendet man aber ein, dass auch das Gesetz parteiisch sein könne, so antwortet Aristoteles: Diess sei richtig; das Gesetz werde gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sein, je nachdem diess die ganze Staatsverfassung sei, denn die Gesetze richten sich überall nach der jeweiligen Verfassung. Aber was er daraus schliesst, ist doch nur, dass eben die Verfassung gut sein müsse, nicht dass statt der Gesetze die Personen zu entscheiden haben [1]). Das letzte Ergebniss aller dieser Erwägungen ist daher die Forderung einer gesetzlichen Ordnung, in welcher alles auf das gemeine Beste der Gesammtheit berechnet ist, den Einzelnen dagegen und den verschiedenen Klassen der Gesellschaft der Einfluss und die Vortheile zuerkannt werden, welche ihrer Bedeutung für das Staatsganze entsprechen.

Wie nun aber, wenn ein Einzelner oder eine Minderheit durch ihre persönlichen Eigenschaften so hervorragt, dass sich die Tüchtigkeit und politische Bedeutung aller übrigen zusammen

1) III, 10: Wer soll im Staate die oberste Gewalt haben? Die Masse, oder die Reichen, oder die Besten, oder Ein ausgezeichneter Mann, oder ein Tyrann? Nachdem A. alle diese Annahmen durchgegangen, und auch die dritte und vierte mit der Bemerkung abgewiesen hat, so würde die Mehrzahl der Staatsbürger von allen politischen Rechten ausgeschlossen, fährt er 1281, a, 34 fort: *ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν.* Er lässt sich nun zwar einwenden: *ἂν οὖν ᾖ νόμος μὲν ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει περὶ τῶν ἠπορημένων; συμβήσεται γὰρ ὁμοίως* (ebenso, wie bei der persönlichen Herrschaft der Reichen oder der Masse) *τὰ λεχθέντα πρότερον.* Nichtsdestoweniger kommt er schliesslich zu dem Ergebniss (1282, b, 1): *ἡ δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανερὸν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι καθόλου δηλῶσαι περὶ πάντων.* Nun richten sich freilich die Gesetze nach den Verfassungen (*πολιτεία* in dem S. 705 f. erörterten weiteren Sinn): *ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους, τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους.* Weiteres über den Vorzug des Gesetzes S. 722 f.

mit der ihrigen gar nicht vergleichen lässt? Wäre es da nicht unrecht, sie den andern gleichstellen zu wollen, während sie ihnen doch in jeder Beziehung so weit überlegen sind? Wäre es nicht zugleich ebenso lächerlich, als wenn man dem Löwen zumuthen wollte, mit den | Hasen auf die Bedingung gleichen Rechts in Gemeinschaft zu treten? Wenn ein Staat keine politische Ungleichheit dulden will, bleibt ihm nichts übrig, als solche über das gewöhnliche Mass so weit hinausreichende Mitglieder von sich auszuschliessen; und insofern ist die Einrichtung des Ostracismus nicht ohne eine gewisse Berechtigung: sie kann zur Erhaltung der Demokratie unter Umständen unentbehrlich sein. An sich selbst aber ist sie freilich ungerecht, und in der Anwendung wurde sie für blosse Parteizwecke gemissbraucht. Das Richtige ist vielmehr, dass Männer von so entschiedener Ueberlegenheit nicht Theile, sondern nur Herrscher des Staats sein können, dass sie nicht unter dem Gesetz stehen, sondern selbst Gesetz sind; sie wandeln wie Götter unter den Menschen, und man kann so wenig über sie herrschen oder die Gewalt mit ihnen theilen, als die Herrschaft des Zeus sich theilen lässt. Ihnen gegenüber ist nur Eines möglich: freiwillige Unterwerfung; sie sind die natürlichen, geborenen Könige[1]), und ihre Herr-

1) III, 13. 1284, a, 3: *εἰ δέ τίς ἐστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ᾽ ἀρετῆς ὑπερβολήν, ἢ πλείους μὲν ἑνὸς μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ᾽ εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως· ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ᾽ ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον· ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει. κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.* Und nach den weiteren Erörterungen, über die unser Text berichtet, fährt A. 1284, b, 25 fort: *ἀλλ᾽ ἐπὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, οὐ κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τὴν ὑπεροχήν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας, ἀλλ᾽ ἄν τις γένηται διαφέρων κατ᾽ ἀρετήν, τί χρὴ ποιεῖν; οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον. ἀλλὰ μὴν οὐδ᾽ ἄρχειν γε τοῦ τοιούτου· παραπλήσιον γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς. λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀϊδίους ἐν ταῖς πόλεσιν.* Aehnlich c. 17. 1288, a, 15 ff.

schaft allein ist das wahre und unbedingt berechtigte Königthum [1]). Dieses Königthum nennt Aristoteles die beste von allen Verfassungen [2]), weil er das Wohl des Volkes unter ihm am besten gewahrt glaubt; denn ein König in diesem hohen Sinn ist eben nur der, welcher mit allen Vorzügen ausgerüstet und von allen Mängeln der Sterblichen frei ist; und ein | solcher wird dann freilich, wie eine Gottheit, nicht seinen Vortheil auf Kosten seiner Unterthanen suchen, sondern nur ihnen aus seinem Reichthum Wohlthaten spenden [3]). Im übrigen aber ist er kein Lobredner der Monarchie. Die verschiedenen Arten derselben, welche er aufzählt [4]), führen alle, wie er bemerkt, auf zwei Grundformen zurück, zwischen denen sie sich bewegen: die lebenslängliche

1) Vgl. III, 17. 1281, b, 41 ff.

2) Eth. VIII, 12. 1160, a, 35: *τούτων δὲ* (von den richtigen Verfassungen) *βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία.*

3) Ebd. b, 2: *ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων. ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὐτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δ' ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἄν τις εἴη βασιλεύς.* Vgl. S. 720, 1.

4) In dem Abschnitt *περὶ βασιλείας*, den Arist. III, 14—17 anreiht, und den auch wir wegen seiner Verschlingung mit den bisherigen Erörterungen gleich hier berücksichtigen müssen. Ausser dem wahren Königthum zählt er in demselben fünf Formen der Königsherrschaft: 1) die der heroïschen Zeit; 2) die bei Barbaren übliche; 3) die Gewalt der sog. Aesymneten; 4) die spartanische; 5) die unbeschränkte Monarchie (*παμβασιλεία* c. 16. 1287, a, 8). Die erste von diesen Formen war nun, wie er bemerkt (c. 14. 1285, b, 3 ff. 20 ff. a, 7. 14), mehr eine Vereinigung gewisser Aemter, des richterlichen, priesterlichen und Feldherrnamtes, ebenso die spartanische eine erbliche Strategie. Das Königthum der Barbaren ist eine erbliche Herrengewalt (*ἀρχὴ δεσποτικὴ* — despotisch ist aber die Beherrschung von Sklaven, politisch die von Freien; Polit. III, 4. 1277, a, 33. b, 7. c. 6. 1278, b, 32. 1279, a, 8), welche aber von den Beherrschten freiwillig geduldet wird, und durch das Herkommen beschränkt ist (III, 14. 1285, a, 16. b, 23). Die Aesymnetengewalt ist eine lebenslänglich oder auf eine bestimmte Zeit oder für einen bestimmten Zweck übertragene Diktatur (eine *αἱρετὴ τυραννὶς* a. a. O. a, 29 ff. b, 25). Nur in der unbeschränkten Monarchie ist wirklich ein Einzelner Herr über ein ganzes Volk; sie ist eine Art Hausherrngewalt im grossen: *ὥσπερ γὰρ ἡ οἰκονομικὴ βασιλεία τις οἰκίας ἐστὶν, οὕτως ἡ βασιλεία πόλεως καὶ ἔθνους ἑνὸς ἢ πλειόνων οἰκονομία* (a. a. O. b, 29 ff.).

Führerschaft im Kriege und die unbeschränkte Fürstengewalt. Die erste von diesen kann aber keine eigene Verfassungsform begründen, da sie vielmehr nur eine in den verschiedensten Verfassungen anwendbare Einrichtung ist. Bei der Frage über die Berechtigung der monarchischen Staatsverfassung kann es sich daher nur um die unbeschränkte Monarchie handeln [1]). Gegen diese lässt sich aber, wie Aristoteles glaubt, vieles einwenden. Dass auch sie unter Umständen naturgemäss sein könne, will er zwar nicht bestreiten. Ein Volk, das sich selbst zu regieren unfähig ist, braucht freilich einen Herrn; bei einem solchen ist daher die Herrschaft | eines Einzigen gerecht und heilsam [2]). Handelt es sich dagegen um ein Volk von Freien, die einander im wesentlichen gleichstehen, so widerstreitet die Alleinherrschaft eines Einzelnen schon dem natürlichen Recht, wornach Gleichen gleiches gebührt; als gerecht kann bei solchen nur ein wechselnder Besitz der Gewalt betrachtet werden; wo aber ein solcher eingeführt ist, da regiert bereits ein Gesetz, nicht der Wille eines Herrschers [3]). Soll ferner die Herrschaft des besten Mannes desshalb vorzüglicher sein, als die der besten Gesetze, weil diese nur allgemeine Vorschriften ertheilen, ohne das Eigenthümliche der besonderen Fälle zu berücksichtigen, so ist zunächst daran zu erinnern, dass auch der Einzelne bei seiner Regierung von allgemeinen Grundsätzen ausgehen muss, und dass es besser ist, wenn diese rein durchgeführt, als wenn sie in ihrer Anwendung durch anderweitige Einflüsse getrübt werden; das Gesetz aber ist frei von solchen Einflüssen, jede Menschenseele dagegen ist mit Leidenschaften behaftet; das Gesetz ist die Ver-

1) III, 15. 1286, b, 33 — 1287, a, 7. c. 16, Anf.

2) III, 17, Anf., nachdem die Einwürfe gegen die Monarchie auseinandergesetzt sind: *ἀλλ' ἴσως ταῦτ' ἐπὶ μέν τινων ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, ἐπὶ δέ τινων οὐχ οὕτως. ἔστι γάρ τι φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον.* c. 14. 1285, a, 19: die königliche Gewalt ist bei manchen barbarischen Völkern so unbeschränkt, wie die eines Tyrannen. Nichtsdestoweniger ist dieselbe eine rechtmässige (*κατὰ νόμον καὶ πατρικὴ*); *διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες.* Vgl. S. 710, 1.

3) III, 16. 1287, a, 8 ff. vgl. c. 17. 1288, a, 12. c. 15. 1286, a, 36.

nunft ohne Begierde; wo das Gesetz herrscht, da herrscht der Gott im Menschen, wo die Person, auch das Thier[1]). Scheint aber dieser Vorzug dadurch wieder aufgewogen zu werden, dass das Gesetz nicht für das einzelne sorgen kann, wie ein Regent, so | ist auch dieser Grund nicht entscheidend. Denn hieraus folgt zwar, dass die Verfassung eine Verbesserung der Gesetze zulassen muss[2]), dass die Fälle, welche das Gesetz nicht entscheiden kann, dem richterlichen und obrigkeitlichen Ermessen anheimgestellt sein müssen, dass durch eine zweckmässige Erziehung der Bürger für Leute gesorgt sein muss, denen man diese Geschäfte anvertrauen kann; keineswegs aber, dass die höchste Gewalt im Staat einem Einzelnen zusteht. Je unläugbarer es vielmehr ist, dass viele einem Einzelnen überlegen sind, dass dieser sich leichter von Leidenschaften bethören oder von Begierden bestechen lassen wird, als eine Mehrheit, dass auch der Alleinherrscher eine Masse von Dienern und Gehülfen nicht entbehren kann, um so viel zweckmässiger ist es, wenn jene Gewalt im ganzen Volk ruht und vom Volk ausgeübt wird, als in und von

1) III, 15. 1286, a, 7—20. c. 16. 1287, a, 28: *ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον* (vielleicht besser: *τοιοῦτον ὂν*) *καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.* Vgl. S. 718 f. VI, 4. 1318, b, 39: *ἡ γὰρ ἐξουσία τοῦ πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τις οὐ δύναται φυλάττειν τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον.* Eth. V, 10. 1134, a, 35: *διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον* (al. *νόμον*), *ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος.*

2) Diesen Punkt berührt Arist. schon II, 8. 1268, b, 31 ff. Die Gesetze, sagt er hier, können nicht unveränderlich sein, weder die ungeschriebenen noch die geschriebenen. Denn die Staatskunst so gut, wie jede andere Kunst und Wissenschaft, vervollkommnet sich nur allmählich; von den ersten Bewohnern jedes Landes, ob sie nun Erdgeborene oder Ueberbleibsel einer älteren Bevölkerung waren, lässt sich nicht viele Einsicht erwarten, es wäre daher lächerlich, sich an ihren Vorgang zu binden; die geschriebenen Gesetze können auch nicht alle einzelnen Fälle umfassen. Allerdings aber bedarf es bei Gesetzesänderungen grosser Vorsicht; das Ansehen des Gesetzes beruht lediglich auf der Gewohnheit; diese darf man nicht ohne Noth durchbrechen; man ertrage vielmehr lieber kleine Uebelstände, als dass man das Ansehen von Gesetz und Obrigkeit beschädigt und die Bürger gewöhnt, es mit Aenderung der Gesetze zu leicht zu nehmen.

einem Einzelnen [1]). Vorausgesetzt nämlich, dass das Volk wirklich aus freien und tüchtigen Männern bestehe [2]). Weiter | darf man nicht übersehen, dass Sitte und Herkommen noch wichtiger sind, als die geschriebenen Gesetze, und dass ihre Herrschaft jedenfalls vor der eines Menschen den Vorzug verdient, wenn diess auch von dem geschriebenen Gesetz nicht gelten sollte [3]). Was endlich auch nach Aristoteles schwer in's Gewicht fällt: ein Alleinherrscher wird seine Gewalt fast unvermeidlich in seiner Familie erblich zu machen suchen; wer kann dann aber dafür bürgen, dass sie nicht zum Verderben des Ganzen in die unwürdigsten Hände gerathe [4])? Aus allen diesen Gründen erklärt es der Philosoph für besser, dass der Staat von einer tüchtigen Bürgerschaft, als dass er von einem Einzelnen beherrscht werde, er gibt, mit anderen Worten, der Aristokratie vor der Königsherrschaft den Vorzug [5]). Nur in zwei Fällen hält er, wie wir gesehen haben, die letztere für berechtigt: wenn ein Volk so tief steht, dass es zur Selbstregierung unfähig ist, oder wenn ein

1) C. 15. 1286, a, 20 — b, 1. c. 16. 1287, a, 20 — b, 35; vgl. S. 716, 2. Rhet. I, 1. 1354, a, 31: Das beste ist, wenn so viel wie möglich durch's Gesetz entschieden und dem richterlichen Ermessen entnommen ist: denn 1) findet man bei dem Einen oder den wenigen, welche ein Gesetz machen, leichter die richtige Einsicht, als bei den vielen, die es anzuwenden haben; 2) sind die Gesetze das Werk reiflicher Ueberlegung, die richterlichen Entscheidungen des Augenblicks; was aber 3) die Hauptsache ist: der Gesetzgeber stellt allgemeine Grundsätze für die Zukunft auf, das Gericht und die Volksversammlung entscheiden einen gegenwärtigen besonderen Fall, bei dem nicht selten Neigung, Abneigung und Privatvortheil mit in's Spiel kommen. Ihnen ist daher wo möglich nur die Thatfrage: was geschehen ist oder geschehen wird, zu überlassen.

2) A. a. O. 1286, a, 35: *ἔστω δὲ τὸ πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι, μηδὲν παρὰ τὸν νόμον πράττοντες, ἀλλ' ἢ περὶ ὧν ἐκλείπειν ἀναγκαῖον αὐτόν.* Es handle sich um *ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται.* Auch auf die Einwendung, dass in einer grösseren Masse Parteiungen zu entstehen pflegen, wird erwiedert: *ὅτι σπουδαῖοι τὴν ψυχὴν, ὥσπερ κἀκεῖνος ὁ εἷς.*

3) Ç. 16. 1287, b, 5.

4) C. 15. 1286, b, 22.

5) C. 15. 1286, b, 3: *εἰ δὴ τὴν μὲν τῶν πλειόνων ἀρχὴν ἀγαθῶν δ' ἀνδρῶν πάντων ἀριστοκρατίαν θετέον, τὴν δὲ τοῦ ἑνὸς βασιλείαν, αἱρετώτερον ἂν εἴη πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας.* Desshalb haben sich auch die anfänglichen Monarchieen in Republiken verwandelt, als die Zahl der tüchtigen Leute in den Städten zugenommen habe.

Einzelner über alle andern so weit hervorragt, dass diese in ihm ihren natürlichen Herrscher verehren müssen. Für den ersten Fall konnte es ihm nun an Belegen aus der Erfahrung nicht fehlen; er selbst erklärt ja die asiatischen Despotieen aus diesem Umstand. Von dem zweiten dagegen bot ihm nicht allein seine Zeit, sondern die ganze Geschichte seines Volkes kein Beispiel, das auch nur annähernd zugetroffen hätte, als das seines Zöglings Alexander [1]). Der Gedanke liegt nahe, dass ihm bei der Schilderung des Fürsten, den seine persönliche Ueberlegenheit zum geborenen Herrscher macht, sein Bild vorgeschwebt habe [2]). Ebenso könnte man umgekehrt vermuthen, er habe sein Ideal des wahren | Königs, wenn er es schon während seines macedonischen Aufenthalts entworfen hatte [3]), benützt, um eine Kraft, welche keinen Widerstand und keine Beschränkung duldete, auf heilsame Ziele zu lenken, um dem Fürstensohn, dessen Selbstgefühl keinen Gleichberechtigten neben sich ertragen konnte, zu sagen, das unbedingte Herrscherrecht müsse durch eine ebenso unbedingte sittliche Grösse verdient werden. Indessen sind alle solche Vermuthungen sehr unsicher. Aristoteles selbst bemerkt, es gebe niemand mehr, der allen andern so überlegen sei, wie diess der wahre König sein müsste [4]); und da seine ganze Po-

1) Neben ihm könnte nur etwa Perikles genannt werden; aber dieser war Volksführer, nicht Alleinherrscher, und wird auch Polit. II, 12. 1274, a, 5 ff. nur als Demagog behandelt.

2) So jetzt Oncken Staatsl. d. Arist. II, 268 f.

3) An Alexander richtete er ja eine Schrift *περὶ Βασιλείας*; s. S. 63 unt.

4) V, 10. 1313, a, 3: *οὐ γίγνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ἄνπερ γίγνωνται, μοναρχίαι καὶ τυραννίδες μᾶλλον, διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἑκούσιον μὲν ἀρχὴν εἶναι, μειζόνων δὲ κυρίαν, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους, καὶ μηδένα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς. ὥστε διὰ μὲν τοῦτο ἑκόντες οὐχ ὑπομένουσιν· ἂν δὲ δι' ἀπάτης ἄρξῃ τις ἢ βίας, ἤδη δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς.* Diess bezieht sich nun zwar zunächst nicht auf das Auftreten eines einzelnen durch seine Persönlichkeit dem Begriff des wahren Königs entsprechenden Fürsten in einem vorher schon monarchisch regierten Volke, sondern auf die Einführung der königlichen Gewalt in Staaten, welche bis dahin eine andere Verfassung gehabt haben; allein die Worte *μηδένα — ἀρχῆς* scheinen doch zu beweisen, dass Arist. bei seiner Schilderung des wahren Königs nicht ein Beispiel aus der Gegenwart vor-

litik sonst durchaus von den Voraussetzungen des griechischen Volks- und Staatslebens ausgeht, ist es nicht wahrscheinlich, dass ihm bei seiner Lehre über das Königthum das macedonische vorschwebte [1]), dessen Ursprung er anderswo, ebenso wie das anderer Völker, von bestimmten geschichtlichen Gründen herleitet [2]). Wir werden vielmehr diese Lehre aus rein wissenschaftlichen Gründen zu erklären haben. Unter den verschiedenen möglichen Fällen eines auf Tugend gegründeten Staatslebens glaubte er auch den Fall in's Auge fassen zu müssen, dass diese Tugend zunächst im Fürsten ihren Sitz hat, dass der Geist des Gemeinwesens von ihm ausgeht, und die Vorzüge desselben auf seinen persönlichen Vorzügen beruhen. Es wäre allerdings nicht schwer, aus dem, was Aristoteles selbst über die Schwächen der menschlichen Natur und gegen die unbeschränkte Monarchie sagt, zu beweisen, dass dieser Fall in der Wirklichkeit niemals eintreten könne, dass auch der grösste und geistvollste Mensch etwas anderes als ein Gott sei, dass keine persönliche Herrschergrösse die gesetzlich geordnete Mitwirkung | eines freien Volkes ersetzen oder zur unbeschränkten Herrschaft über Freie das Recht verleihen könne. Aber so entschieden unser Philosoph sonst allem falschen Idealismus zu widerstreben, und so scharf er gerade in

schwebte. Wenn er sich daher überhaupt nach geschichtlichen Belegen dafür umsah, möchte er diese am ehesten in der mythischen Vorzeit, etwa bei einem Theseus, gesucht haben; wie er ja auch III, 15. 1286, b, 8 die Vermuthung äussert, das Königthum sei vielleicht desshalb die älteste Verfassungsform, weil die wenigen tüchtigen Leute, die es in der Urzeit gab, über die Masse höher emporragten, als später.

1) Auch VII, 7 (s. u. 729, 2) kann man nicht dafür anführen, dass Arist. (wie Oncken Staatsl. d. Arist. I, 21 glaubt) in der Einheit seines Volkes unter macedonischer Herrschaft die Bestimmung desselben erfüllt sah, selbst wenn seine Meinung dort sein sollte: es habe alle zu beherrschen vermocht, nachdem es staatlich geeinigt worden sei (strenggenommen hatte es aber auch durch Philipp und Alexander nicht *μίαν πολιτείαν* erhalten), und nicht blos: es würde alle beherrschen können, wenn es geeinigt würde. Vgl. Susemihl Jahrb. f. Philol. CIII, 134 f. Henkel Studien u. s. w. S. 97.

2) Polit. V, 10. 1310, b, 39, wo die macedonischen Könige neben denen der Spartaner und Molotter als solche genannt werden, die ihre Stellung dem Verdienst zu verdanken haben, welches sie sich durch Staatengründung erwarben.

der Politik die Bedingungen der Wirklichkeit zu beachten pflegt: diessmal hat er selbst sich von idealistischer Einseitigkeit nicht freigehalten. Er gibt zu, dass das Auftreten eines Mannes, der das natürliche Recht zur Alleinherrschaft hätte, ein seltener Ausnahmsfall sei; aber für unmöglich hält er es doch nicht und so glaubt er auch diesen Fall in seiner Theorie nicht übergehen zu sollen [1]).

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen wendet sich nun die aristotelische Politik den verschiedenen Staatsformen im einzelnen zu, indem sie zuerst den besten Staat, dann die unvollkommenen Staaten bespricht. Die Untersuchung über den besten Staat ist aber in ihr, wie bemerkt [2]), nicht zu Ende geführt worden, und so müssen auch wir uns begnügen, über den Theil derselben, welcher uns vorliegt, zu berichten.

5. Der beste Staat [3]).

Zu einem vollkommenen Staatsleben sind zunächst gewisse natürliche Bedingungen erforderlich; denn wie jede Kunst einen

1) Uebereinstimmend hiemit äussert sich Susemihl Jahresber. über class. Alterthumsw. f. 1875. S. 377.

2) S. S. 676 f.

3) Man hat zwar in neuerer Zeit nicht selten geläugnet, dass Arist. überhaupt einen Musterstaat aufstellen wolle (m. s. die Nachweisungen bei Hildenbrand a. a. O. S. 427 ff. Henkel a. a. O. 74); indessen lassen seine eigenen Erklärungen, wie diess nachgerade allgemein zugegeben wird, keinen Zweifel über diese Absicht. M. vgl. z. B. III, 18, Schl. VII, 1, Anf. c. 2. 1324, a, 18. 23. c. 4, Anf. c. 9. 1328, b, 33. c. 13, Anf. c. 15, Anf. IV, 2. 1289, a, 30. Als Gegenstand der Erörterung, welche uns Polit. VII. VIII vorliegt, bezeichnen diese Stellen einstimmig die *ἀρίστη πολιτεία*, die *πόλις μέλλουσα κατ᾽ εὐχὴν συνεστάναι*, und Arist. sagt ausdrücklich, für die Schilderung dieses Staatswesens müssen manche ideale Voraussetzungen gemacht werden, nur sollen sie von der Art sein, dass sie möglicherweise eintreten können. Eben dieses hatte aber auch Plato von den Voraussetzungen seines Musterstaats behauptet (Rep. V, 473, C. VI, 499, C. D. 502, C s. 1. Abth. S. 776), und es ist in dieser Beziehung zwischen beiden so wenig ein Unterschied, dass Plato versichert: *μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μὲν δυνατὰ δέ πῃ* (Rep. VII, 540, D), während Aristoteles umgekehrt (VII, 4. 1325, b, 38 und fast wortgleich schon II, 6. 1265, a, 17) sagt: *δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μηθὲν τούτων ἀδύνατον.* Aristoteles erklärt allerdings gerade

| ihr angemessenen Stoff braucht, so gilt diess auch von der Staatskunst, und so wenig der Einzelne zur vollen Glückseligkeit einer äusseren Ausrüstung entbehren kann, ebenso wenig kann es das Gemeinwesen [1]). Ein Staat darf für's erste weder zu klein noch zu gross sein, denn wenn er zu klein ist, fehlt ihm die Unabhängigkeit, wenn er zu gross ist, die Einheit; das richtige Mass seiner Grösse ist vielmehr dieses, dass die Zahl der Bürger allen Bedürfnissen genüge und doch zugleich hinlänglich übersehen werden könne, um die Einzelnen einander und der Obrigkeit bekannt zu erhalten [2]). Weiter wünscht sich Aristoteles ein fruchtbares Land von hinreichender Ausdehnung, welches alle Lebensbedürfnisse selbst hervorbringt, ohne doch zur Ueppigkeit zu verführen, welches leicht zu vertheidigen und wohl gelegen für den Verkehr ist; in letzterer Rücksicht wird die Lage am Meer gegen Plato [3]) als vortheilhaft vertheidigt, indem zugleich die Mittel angegeben werden, um den Misständen,

die eigenthümlichsten von den platonischen Vorschlägen für unzweckmässig und unausführbar; er ist ferner nicht so ausschliesslich für seinen Musterstaat eingenommen, dass er, wie Plato in der Republik, keinem andern den Namen eines Staats zugestände, und nur in ihm dem Philosophen eine politische Thätigkeit erlauben wollte; er verlangt von der Staatswissenschaft, dass sie auch auf die unvollkommeneren Zustände der Wirklichkeit eingehe und das beste für sie ausmittle; aber dass sie zugleich auch das Ideal eines vollkommensten Staates entwerfen solle, hat er so wenig, als Plato, bezweifelt.

1) Polit. VII, 4, Anf.

2) A. a. O. 1326, b, 5 ff., wo zum Schlusse: *δῆλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὅρος ἄριστος, ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος.* Als allgemeiner Masstab wird dabei festgehalten, dass die Grösse eines Staats nicht nach dem *πλῆθος*, sondern nach der *δύναμις* beurtheilt, und derjenige für den grössten angesehen werde, welcher der eigenthümlichen Aufgabe des Staats am besten zu entsprechen vermöge; und sodann, dass nicht die Masse der Bevölkerung, sondern die der eigentlichen Staatsbürger dabei in Rechnung genommen werde: *οὐ γὰρ ταὐτὸν μεγάλη τε πόλις καὶ πολυάνθρωπος.* Vgl. Eth. IX, 10. 1170, b, 31: *οὔτε γὰρ ἐκ δέκα ἀνθρώπων γένοιτ' ἂν πόλις οὔτ' ἐκ δέκα μυριάδων ἔτι πόλις ἐστίν* — letzteres freilich nur dann kein zu kleiner Masstab, wenn man die griechischen Staaten im Auge hat, in denen alle Vollbürger an der Staatsverwaltung unmittelbar theilnehmen (vgl. Polit. a. a. O. 1326, b, 6).

3) Gess. IV, Anf., denn diese Stelle schwebt Arist. ohne Zweifel vor, wenn er auch weder sie selbst noch ihren Verfasser nennt.

welche sie mit sich bringen kann, zu entgehen [1]). Noch wichtiger | ist aber die Naturbeschaffenheit des Volkes. Ein tüchtiges Staatswesen wird nur bei einem Volke möglich sein, welches die sich ergänzenden Eigenschaften des Muthes und des Verstandes vereinigt. Ein solches sind aber, wie Aristoteles mit Plato annimmt, nur die Hellenen, wogegen es die nördlichen Barbaren mit ihrem wilden Muthe zwar zur Freiheit, aber nicht zum Staatsleben bringen können, die Asiaten, klug und kunstfertig, aber feige, von Natur zur Sklaverei bestimmt sind [2]). Sie allein sind zur politischen Thätigkeit befähigt, weil nur ihnen das sittliche Mass verliehen ist, das sie nach allen Seiten hin vor dem Zuviel und Zuwenig bewahrt: was der Philosoph in ächt griechischem Sinne vom Staatsleben und von aller sittlichen Thätigkeit fordert, das findet er nur in seinem eigenen Volke verwirklicht, und es tritt uns so auch hier derselbe, nach dem damaligen geistigen Verhältniss der Völker allerdings höchst verzeihliche Nationalstolz entgegen, welcher uns in abstossenderer Weise schon früher, in den Erörterungen über die Sklaverei, vorkam.

Diess betrifft jedoch erst solche Dinge, welche vom Glück abhängen. Die Hauptsache aber, und dasjenige, worin die Glückseligkeit des Staats wesentlich besteht, ist die Tugend der Staatsbürger, und diese ist nicht mehr Glückssache, sondern das Werk des freien Willens und der Einsicht [3]); hier hat daher die Staatskunst leitend einzutreten. Schon auf die Benützung der äusseren Umstände soll sich diese Leitung erstrecken. Dahin gehört das, was Aristoteles von der Vertheilung des Grundeigenthums, von der Lage und Bauart der Stadt sagt. In jener Beziehung schlägt

1) Polit. VII, 5 f.

2) Polit. VII, 7, wo über die Griechen 1327, b, 29: *τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει, καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστιν, διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ μάλιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων μιᾶς τυγχάνον πολιτείας* (hierüber S. 726, 1); vgl. Plato Rep. IV, 435, E. II, 374, E ff. An die letztere Stelle erinnert Arist. selbst.

3) Polit. VII, 13. 1332, a, 29: *διὸ κατ' εὐχὴν εὐχόμεθα τὴν τῆς πόλεως σύστασιν, ὧν ἡ τύχη κυρία· κυρίαν γὰρ αὐτὴν ὑπάρχειν τίθεμεν· τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον, ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως.* Vgl. c. 1. 1323, b, 13 und das ganze Kapitel.

er vor[1]), dass von dem gesammten Grundbesitz zunächst Staatsgüter ausgeschieden werden, um von ihrem Ertrage die Kosten des Gottesdienstes und der gemeinsamen Mahle zu bestreiten, und dass sodann von den übrigen Ländereien jeder Bürger zwei Antheile erhalte, den einen in der Nähe der Stadt, den andern gegen die | Grenze hin[2]); für die Stadt verlangt er nicht blos eine gesunde Lage und zweckmässige Bauart, sondern auch Befestigungswerke, indem er die spartanische und platonische[3]) Verachtung der letztern mit triftigen Gründen bestreitet[4]). Weit wichtiger ist aber die Fürsorge für die persönliche Tüchtigkeit der Bürger; und diese Fürsorge wird sich in dem vollkommensten Staate nicht blos darauf beschränken dürfen, dass dieselben für eine gegebene Verfassung und ihre besonderen Zwecke gebildet werden, oder dass sie, wenn auch im einzelnen unvollkommen, als Gesammtheit genügendes leisten; da hier vielmehr die Bürgertugend mit der allgemein menschlichen zusammenfällt, wird sie darauf ausgehen müssen, alle einzelnen Staatsbürger zu tüchtigen Männern zu machen, und sie alle zur Theilnahme an der Staatsverwaltung zu befähigen[5]). Hiefür ist nun dreierlei in's Auge zu fassen. Der letzte Zweck des menschlichen Daseins ist die Ausbildung der Vernunft[6]). Aber wie immer das geringere dem höheren, das Mittel dem Zwecke in der zeitlichen Entwicklung vorangeht[7]), so muss der Ausbildung der Vernunft die des Vernunftlosen in der Seele, der Begierde, und dieser die des Leibes vorangehen. Das erste ist mithin die körperliche, das zweite die sittliche, das letzte die wissenschaftliche Erziehung; aber wie die Körperpflege der Seele, so hat die Erziehung des begehrenden Theils der Vernunft zu dienen[8]).

1) A. a. O. c. 10. 1329, b, 36 ff.

2) So schon PLATO Gess. 745, C ff., bei dem Arist. Polit. II, 6. 1265, b, 24 diese Bestimmung doch höchstens nur wegen einer untergeordneten Abweichung tadelnswerth finden kann.

3) Gess. VI, 778, D f.

4) Polit. VII, 11. 12.

5) S. o. 683, 4.

6) Vgl. S. 613 f. und Polit. VII, 15. 1334, b, 14: *ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος. ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην.*

7) Vgl. S. 505, 1. 492, 1.

Diese Einwirkung des Staats soll nun, wie Aristoteles mit Plato verlangt, schon viel früher, als wir es gewohnt sind, schon bei der | Erzeugung der Staatsbürger, beginnen. So weit geht er allerdings, wie bemerkt, nicht, dass er diese mit der platonischen Republik ganz und gar nur zur Vollziehung einer obrigkeitlichen Anordnung machte [1]; aber doch will auch er über das Alter, in welchem Ehen geschlossen und Kinder erzeugt werden dürfen [2], unter umsichtiger Berücksichtigung aller für das Verhältniss der Ehegatten wie für das der Eltern und Kinder sich ergebenden Folgen, Gesetze gegeben wissen; selbst auf die Jahreszeit, in welcher, und den Wind, bei welchem Kinder zu erzeugen sind, soll die Gesetzgebung eingehen; den Schwangeren wird die geeignete Körperpflege vorgeschrieben; verstümmelte Kinder will auch Aristoteles aussetzen; die Zahl der Kinder soll gesetzlich festgestellt sein, die überzähligen und diejenigen, deren Eltern zu alt oder zu jung sind, räth er abzutreiben, und er hält diess für erlaubt, da das, was noch nicht lebt, kein Recht habe [3]; wie ja das Alterthum überhaupt an diesem unsittlichen Mittel keinen Anstoss zu nehmen pflegte. An diese Sorge für die Erzeugung schliesst sich die Erziehung, welche auch bei Aristoteles mit dem ersten Augenblick des Lebens anfängt und sich bis zum letzten erstreckt [4]. Schon während der ersten Lebensjahre soll nicht allein für zweckmässige Nahrung, Bewegung und körperliche Abhärtung, sondern auch für Spiele und Erzählungen gesorgt werden, welche der sittlichen Erziehung vorarbeiten; die Kinder sollen möglichst wenig in

8) Polit. VII, 15. 1334, b, 20: *ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος . . . διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον προτέραν εἶναι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.* Vgl. VIII, 3, Schl. Ueber Begierde und Vernunft s. m. S. 585 f. 626 f.

1) S. o. S. 696 ff.

2) Die Verheirathung soll bei den Männern um das 37ste, bei den Frauen um das 18te Jahr stattfinden, die Kindererzeugung nicht über das 54ste bis 55ste der Männer fortgesetzt werden.

3) Alles diess Polit. VII, 16.

4) Zum folgenden vgl. Lefmann De Arist. hom. educatione princ. Berl. 1864. W. Biehl Die Erziehungslehre d. Arist. Gymn.-progr. Innsbruck 1877. Weitere Literatur bei Ueberweg Grundr. I, 205.

Gesellschaft von Sklaven gelassen, unanständige Reden und Bilder, welche überhaupt nicht zu dulden sind, sollen von ihnen durchaus ferngehalten werden [1]). Mit dem siebenten Jahr werden sie der öffentlichen Erziehung übergeben, welche bis zum einundzwanzigsten fortdauert [2]). Dass die Erziehung vom Staat geordnet werden müsse, beweist Aristoteles aus der Wichtigkeit derselben für das Staatsleben; denn auf der sittlichen Beschaffenheit der Bürger ruht, wie er bemerkt, das Staatswesen, und nach ihrem Charakter richtet sich der seinige; wer die Tugend im | Staat ausüben soll, der muss sie schon frühe gelernt haben [3]). Und da nun im besten Staat alle gleichsehr tüchtig sein sollen, da der ganze Staat Eine gemeinsame Aufgabe hat, da keiner sich selbst gehört, sondern alle dem Staate, so muss diese Erziehung durchaus gemeinsam, und in jeder Beziehung durch die Bedürfnisse des Ganzen bestimmt sein [4]): alles in ihr muss darauf hinzielen, Männer zu bilden, welche die Tugend des Freien zu üben wissen. Nach diesem Gesichtspunkt haben sich die Unterrichtsgegenstände und ihre Behandlung zu richten. Von den Künsten, welche dem Bedürfniss dienen, sollen daher die künftigen Staatsbürger nur die lernen, welche des Freien würdig sind, und weder den Leib, noch die Denkart gemein machen [5]),

1) VII, 17.

2) A. a. O. 1336, b, 35 ff.

3) Polit. VIII, 1, Anf., wo u. a.: *τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν, τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν· ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιστον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας.* Vgl. V, 9. 1310, a, 12 und oben S. 730. 683, 4.

4) A. a. O. 1337, a, 21 ff. vgl. mit dem S. 683, 4 angeführten. Dabei wird allerdings anerkannt, dass die Privaterziehung ein genaueres Eingehen auf die Bedürfnisse des Zöglings gestatte (Eth, X, 10. 1180, b, 7), indessen liess sich darauf erwiedern, dass diese auch bei der öffentlichen berücksichtigt werden können, wenn sie nur in den rechten Händen sei.

5) VIII, 2. 1337, b, 4: *ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, διῃρημένων τῶν τε ἐλευθέρων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθέρων, φανερὸν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον. βάναυσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν.* Diese Folge hat nun nach Arist., wie nach Plato (vgl. 1. Abth. S. 754), im allgemeinen die Hand-

wie Lesen, Schreiben und Zeichnen; welches letztere übrigens neben seinem praktischen Nutzen noch den höheren Werth hat, den Blick für die Betrachtung der körperlichen Schönheit zu bilden[1]). Auch unter dem aber, was | zur freien Erziehung im engeren Sinn gehört, ist ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen Fertigkeiten, welche um der praktischen Geschäfte willen, und solchen, welche um ihrer selbst willen erlernt werden. Jene haben ihren Zweck ausser sich, in dem, was durch sie erreicht werden soll; diese haben ihn in sich selbst, darin, dass ihre Uebung eine schöne und befriedigende Thätigkeit gewährt. Dass die letzteren die höherstehenden, dass sie allein die wahrhaft freien Künste sind, bedarf für unsern Philosophen kaum des Beweises[2]). Und da nun von den zwei hauptsächlichsten Bil-

arbeit (die *μισθαρνικαὶ ἐργασίαι*); sie lässt das Denken ungeübt und erzeugt eine niedrige Gesinnung. Dieselbe kann aber auch bei edleren Thätigkeiten (wie Gymnastik und Musik; s. u.) eintreten, wenn man sich ihnen einseitig als seinem Lebensberuf widmet; manches endlich darf der Freie sich selbst oder seinen Freunden oder um eines guten Zwecks willen, aber nicht in fremdem Dienst thun.

1) VIII, 3. 1337, b, 23. 1338, a, 13 ff. Ebd. Z. 37: unter den nützlichen Künsten sind manche, welche nicht blos um ihres Nutzens willen, sondern auch als Hülfsmittel für anderweitige Bildung zu erlernen sind. So die *γραμματικὴ* und die *γραφική*; der Hauptwerth der letzteren liegt darin, *ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους*.

2) M. vgl. in dieser Beziehung ausser dem, was S. 613 ff. über den Vorzug der Theorie vor der Praxis, und S. 684 f. über die Geschäfte des Friedens und des Kriegs bemerkt ist, VII, 14. 1333, a, 35: (*ἀνάγκη*) *πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ᾽ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν*. Ebenso c. 15. 1334, a, 14. VIII, 3. 1337, b, 28 (über die Musik): *νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖσιοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ᾽ ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ, διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν ... μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς ... εἰ γὰρ ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἱρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας, καὶ ὅλως ζητητέον τί ποιοῦντας δεῖ σχολάζειν*. Die blosse Unterhaltung (*παιδιὰ*) ist kein selbständiger Lebenszweck, sondern nur ein Mittel zur Erholung und desshalb in der *ἀσχολία* mehr Bedürfniss, als in der *σχολή*. Diese besteht im Erreichthaben des Ziels, sie führt also Genuss und Glückseligkeit unmittelbar mit sich; jene ist Bemühung um ein Ziel, welches man noch nicht erreicht hat. *ὥστε φανερὸν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων. ... ὅτι μὲν τοίνυν ἐστὶ παιδεία*

dungsmitteln der Griechen, Gymnastik und Musik, jene mehr nur als Hülfsmittel für die kriegerische Tüchtigkeit betrieben wird, diese der Geistesbildung unmittelbar dient, so ist es natürlich, dass er eine so einseitige Bevorzugung der Gymnastik, wie sie der spartanischen Erziehung zu Grunde lag, nicht gutheisst. Wo so ausschliesslich nur auf körperliche Uebung und Abhärtung hingearbeitet werde, bemerkt er, da erzeuge sich eine Wildheit, welche von wahrer Tapferkeit weit entfernt sei; es werde aber auf diesem Wege nicht einmal das erreicht, was damit bezweckt werde, die Ueberlegenheit im Kriege: seit die Lacedämonier mit ihrer Gymnastik nicht mehr allein stehen, haben sie vor anderen nichts voraus. Er will daher die Gymnastik zu dem Zweck der ganzen Erziehung in das richtige Verhältniss gesetzt und die anstrengenderen Uebungen | erst dann vorgenommen wissen, wenn der Körper gehörig erstarkt und dem Geiste durch sonstigen Unterricht ein Gegengewicht gegen dieselbe gegeben ist [1]). Was die Musik betrifft, bei der aber Aristoteles zunächst nur an die Musik im engeren Sinn denkt, ohne die Dichtkunst unter diesem Namen mitzubefassen [2]), so ist ein mehrfacher Gebrauch derselben zu unterscheiden [3]). Sie dient zum Vergnügen, zur sittlichen Erziehung, zur Beruhigung des Gemüths [4]), zur genussreichen Beschäftigung [5]). Beim Jugendunter-

τις ἣν οὐχ ὡς χρησίμην παιδευτέον τοὺς υἱεῖς οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν, ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν, φανερόν ἐστιν.

1) VIII, 4, wo u. a. 1338, b, 17: *οὔτε γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὔτ' ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ὁρῶμεν τὴν ἀνδρίαν ἀκολουθοῦσαν τοῖς ἀγριωτάτοις, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς ἡμερωτέροις καὶ λεοντώδεσιν ἤθεσιν. . . . ὥστε τὸ καλὸν ἀλλ' οὐ τὸ θηριῶδες δεῖ πρωταγωνιστεῖν· οὐ γὰρ λύκος οὐδὲ τῶν ἄλλων θηρίων τι ἀγωνίσαιτο ἂν οὐθένα καλὸν κίνδυνον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀνὴρ ἀγαθός. οἱ δὲ λίαν εἰς ταῦτα ἀνέντες τοὺς παῖδας, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπαιδαγωγήτους ποιήσαντες, βαναύσους κατεργάζονται κατά γε τὸ ἀληθὲς, πρὸς ἓν τε μόνον ἔργον τῇ πολιτικῇ χρησίμους ποιήσαντες, καὶ πρὸς τοῦτο χεῖρον, ὥς φησιν ὁ λόγος, ἑτέρων.*

2) Umgekehrt hatte Plato in dem Abschnitt seiner Republik über die musikalische Erziehung hauptsächlich von der Poësie, nach Inhalt und Form, gehandelt. S. 1. Abth. S. 773. 799 f.

3) Polit. VIII. 5. 1339, b, 11. c. 7. 1341, b, 36.

4) Die *κάθαρσις*, welche nicht blos von der heiligen Musik (den *μέλη ἐξοργιάζοντα*), sondern von der Musik überhaupt bewirkt wird; Polit. VIII, 1342, a, 4 ff. Das genauere über die *κάθαρσις* S. 611 ff. 2. Aufl.

richt ist aber ihre ethische Wirkung die Hauptsache. Um sie als selbständige Beschäftigung zu treiben, ist die Jugend noch zu | unreif [1]). Zur Unterhaltung und Erholung ist sie zwar sehr geeignet, denn sie gewährt ein harmloses Vergnügen; aber das Vergnügen darf nicht Zweck des Lernens sein, und auch die Musik wäre zu tief gestellt, wenn man ihren Nutzen hierauf beschränken wollte [2]). Um so wichtiger ist dagegen ihr Einfluss auf den Charakter. Die Musik ist mehr, als irgend eine andere Kunst, die Darstellung sittlicher Eigenschaften und Zustände; Zorn, Sanftmuth, Tapferkeit, Sittsamkeit, Tugenden, Fehler und Leidenschaften aller Art finden in ihr einen Ausdruck. Diese Darstellung ruft in der Seele der Zuhörer die verwandten Gefühle hervor [3]); wir gewöhnen uns, an gewissen Dingen Wohlgefallen oder Missfallen zu haben, und wie wir uns an der Nachbildung des Lebens gewöhnt haben, werden wir uns im wirklichen Leben verhalten. Die Tugend aber besteht eben darin,

5) Διαγωγή. Mit diesem Wort bezeichnet Aristoteles im allgemeinen eine solche Thätigkeit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, und desshalb nothwendig, wie jede in sich vollendete Thätigkeit (hierüber s. m. S. 617 f.), mit Lust verbunden ist. Er unterscheidet daher solche Künste, welche dem Bedürfniss, und solche, welche der διαγωγὴ dienen (Metaph. I, 1 f. 981, b, 17. 982, b, 22), indem er unter der letzteren alle Arten des Lebensgenusses, edlere und geringere, zusammenfasst. In diesem weiteren Sinn kann das blos unterhaltende, Spiel und Scherz, mit zur διαγωγὴ gerechnet werden (so Eth. IV, 14, Anf. X, 6. 1176, b, 12 ff. Polit. VIII, 5. 1339, b, 22). Im engeren Sinn gebraucht jedoch Arist. diesen Ausdruck für die edleren Thätigkeiten der bezeichneten Art (die διαγωγὴ ἐλευθέριος Polit. VIII, 5. 1339, b, 5). So nennt er Eth. IX, 11. 1171, b, 12 den Verkehr mit Freunden, Metaph. XII, 7 (oben 367, 4). Eth. X, 7. 1177, a, 25 die Denkthätigkeit des göttlichen und des menschlichen Geistes διαγωγὴ, Polit. VII, 15. 1334, a, 16, in der S. 684 f. berührten Erörterung, stellt er die σχολὴ und διαγωγὴ zusammen, und an unserer Stelle c. 5. 1339, a, 25. 29. b, 13. c. 7. 1341, b, 40 unterscheidet er die Verwendung der Musik zur παιδιὰ und ἀνάπαυσις von derjenigen πρὸς διαγωγὴν καὶ πρὸς φρόνησιν, indem er (1339, b, 17) von der letzteren sagt, es sei in ihr das καλὸν und die ἡδονὴ vereinigt. Vgl. Bonitz Arist. Metaph. II, 45. Ind. ar. 178, a, 33. Schwegler Arist. Metaph. III, 19 f.

1) VIII, 5. 1339, a, 29: sie habe überhaupt noch auf keine διαγωγὴ Anspruch; οὐθενὶ γὰρ ἀτελεῖ προςήκει τέλος.

2) A. a. O. 1339, a, 26—41. b, 14—31. 42 ff.

3) ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς.

dass man an dem Guten Wohlgefallen, an dem Schlechten Missfallen habe. Die Musik ist daher eines der wichtigsten Erziehungsmittel, und sie ist es um so mehr, da gerade bei der Jugend ihre Wirkung durch das mit ihr verbundene Vergnügen nicht wenig verstärkt wird [1]). Nach diesem Gesichtspunkt richten sich nun die Regeln, welche Aristoteles für den Unterricht in der Musik aufstellt. Er soll zwar mit eigener Uebung verbunden sein, weil man ohne diese nicht zum Verständniss der Sache kommen wird; da er aber nur die Ausbildung des musikalischen Geschmacks, nicht die Kunstübung als solche zum Zweck hat, muss sich dieselbe auf die Lehrjahre beschränken, denn für Männer schickt es sich nicht, Musik zu machen; und auch bei den Knaben soll das Mass nicht überschritten werden, welches den Kunstkenner von den ausübenden Künstlern unterscheidet [2]). Bei den letzteren ist die Musik ein | Handwerk, das dem Geschmack der ungebildeten Masse dienstbar ist, eine banausische Beschäftigung, welche ihrer körperlichen Tüchtigkeit schadet, und ihre Sinnesart erniedrigt; für den freien Mann ist sie ein Mittel der Bildung und Erziehung [3]). Nach diesem Zweck bestimmt sich die Auswahl der Werkzeuge und Tonarten für den Unterricht; doch will Aristoteles neben der einfachen und ruhigen Musik, deren Uebung er seinen Bürgern allein gestattet, für öffentliche Darstellungen auch eine erregtere und künstlichere von zweierlei Art erlauben: eine ernste und reinigende für die frei Gebildeten, und eine ausgelassenere zur Erholung für das niedere Volk und die Sklaven [4]).

Mit diesen Bemerkungen schliesst unsere Politik, ohne dass auch nur die Untersuchung über die Musik ganz zum Abschluss gebracht wäre [5]); indessen lässt sich nicht annehmen, dass Aristo-

1) A. a. O. 1339, a, 21 ff. 1340, a, 7 — b, 19.

2) A. verwirft im allgemeinen Unterricht *τὰ πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοὺς τεχνικοὺς συντείνοντα, τὰ θαυμάσια καὶ περιττὰ τῶν ἔργων, ἃ νῦν ἐλήλυθεν εἰς τοὺς ἀγῶνας, ἐκ δὲ τῶν ἀγώνων εἰς τὴν παιδείαν.* c. 6. 1341, a, 10.

3) VIII, 6. 1340, b, 20 — 1341, a, 17. 1341, b, 8—18. c. 5. 1339, b, 8.

4) A. a. O. c. 6. 1341, a — b, 8. c. 7.

5) Denn nach VIII, 7, Anf. sollte auch noch von den Rhythmen ge-

teles seine Erörterungen über die Erziehung damit zu beendigen die Absicht hatte. Wenn er die Wichtigkeit der Musik für die Erziehung so vollständig anerkannte, konnte er die der Poësie, vollends nach Plato's Vorgang, unmöglich übersehen; und er verräth die Absicht, sie zu besprechen, wenn er Erörterungen über die Komödie für später in Aussicht stellt[1]). Dass er ferner den wissenschaftlichen Unterricht ganz mit Stillschweigen übergehen wollte, ist bei dem Manne, welcher die wissenschaftliche Thätigkeit für die höchste und für den wesentlichsten Bestandtheil der Glückseligkeit hält, welcher auch die unmittelbare Bedeutung der Staatswissenschaft für den Staat so hoch anschlägt[2]), höchst unwahrscheinlich[3]). Der Privatthätigkeit konnte er ihn aber auch nicht | überlassen wollen, da ja die ganze Erziehung eine öffentliche sein soll. Aber er selbst deutet wiederholt an, dass er nach der ethischen auch von der Ausbildung des Verstandes zu handeln im Sinn hatte[4]). Auch auf das Familien-

sprochen werden, was hier nicht geschieht; vgl. Hildenbrand a. a. O. S. 453 (gegen Nickes De Arist. Polit. libr. S. 93).

1) VII, 17. 1336, b, 20: *τοὺς δὲ νεωτέρους οὔτ' ἰάμβων οὔτε κωμῳδίας θεατὰς νενομοθετητέον ὕστερον δ' ἐπιστήσαντας δεῖ διορίσαι μᾶλλον.*

2) Hierüber s. m. Eth. X, 10. 1180, a, 32. b, 20 ff.

3) Gerade aus Anlass der Frage über die Bildung der Staatsbürger setzt Arist. Polit. VII, 14. 1333, b, 16 ff. auseinander, dass die theoretische Thätigkeit die höhere und der Zweck aller andern sei. Dann wird sie aber auch das Ziel und einer von den wesentlichsten Bestandtheilen der Erziehung im besten Staat sein müssen.

4) Polit. VII, 15. 1334, b, 8: *λοιπὸν δὲ θεωρῆσαι πότερον παιδευτέοι τῷ λόγῳ πρότερον ἢ τοῖς ἔθεσιν. ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην.* Die Antwort ist nun, die sittliche Erziehung müsse vorangehen (s. o. S. 730), womit doch wohl mittelbar gesagt ist, dass ein Abschnitt über die wissenschaftliche nachfolgen sollte. Auch VIII, 3. 1338, a, 30 ff. ist von mehreren Fächern die Rede, welche zur freien Bildung gehören, und VIII, 4. 1339, a, 4 wird vorgeschrieben, nach dem Eintritt der Mannbarkeit sollen die jungen Leute erst drei Jahre in den andern Fächern (*μαθήματα*) unterrichtet werden, ehe der angestrengtere Unterricht in der Gymnastik beginne, denn beides vertrage sich nicht zusammen, da körperliche Anstrengung dem Denken (*διάνοια*) hinderlich sei — so dass es sich demnach hier um wissenschaftlichen Unterricht handeln muss.

leben und die Erziehung des weiblichen Geschlechts, der Aristoteles grosse Wichtigkeit beilegt, und deren Vernachlässigung er auf's entschiedenste missbilligt, verspricht er im Zusammenhang mit den Staatsverfassungen ausführlicher zurückzukommen [1]); in unserer Schrift jedoch ist dieses Versprechen nicht gelöst [2]). Als ein Erziehungsmittel betrachtet er ferner die Strafe [3]), | und so

1) Polit. I, 13. 1260, b, 8: *περὶ δὲ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων καὶ πατρὸς, τῆς τε περὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀρετῆς, καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμιλίας, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστὶ, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν· ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετὴν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν· αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας.* Vgl. II, 9. 1269, b, 17: *ἐν ὅσαις πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον.* Brandis II, b, 1673, A. 769.

2) Denn die gelegenheitlichen Andeutungen, welche sich II, 6. 7. 9 finden, können für eine solche Lösung nicht gelten.

3) Das Strafmass haben wir schon S. 671 f. in dem Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit gefunden, nach welchem jeder so viel Verlust zu leiden hat, als er sich Vortheil unrechtmässig angemasst hat; der Grund und Zweck der Strafe dagegen liegt nach Arist., welcher hierin mit Plato (1. Abth. S. 744) übereinstimmt, theils und hauptsächlich in der Besserung des Straffälligen und seiner Abschreckung von fernerem Unrecht, theils, sofern er selbst unheilbar sein sollte, in der Sicherung der Gesellschaft vor demselben. Vgl. Rhet. I, 10. 1269, b, 12: *διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, ἵνα ἀποπληρωθῇ.* Eth. II, 2; s. o. 628, 2. Ebd. X, 10. 1179, b, 28: wer seiner Leidenschaft lebt, der lässt sich durch blossen Zuspruch nicht bessern; *ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ.* Ebd. 1180, a, 4 (vgl. S. 739, 4): Die Besseren, sagen einige (Plato — Arist. selbst ist aber offenbar der gleichen Ansicht), müsse man ermahnen, *ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσι κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν· τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσειν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπῃ κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον.* Ebd. III, 7. 1113, b, 23: *κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρὰ . . . τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες, τοὺς δὲ κωλύσοντες.* Der Zweck der Strafe ist also, wenn man es nicht mit einem unheilbaren Verbrecher zu thun hat, die

sollte man erwarten, dass von ihrem Zweck und ihrer Anwendung eingehend gesprochen, dass wenigstens die Grundzüge eines Strafrechts entworfen werden: in unserer Politik wird dieser Gegenstand nicht berührt. Ebensowenig finden wir hier die Auseinandersetzungen über volkswirthschaftliche Gegenstände [1]), über die Behandlung der Sklaven [2]) und über die Trinkgelage [3]), welche uns in Aussicht gestellt werden; es fehlt überhaupt an jeder Untersuchung über die Lebensordnung der Erwachsenen, während sich doch nicht bezweifeln lässt, dass Aristoteles gerade hierin eine Hauptaufgabe der Staatskunst erblickte, und dass er so gut, wie Plato, die Erziehung als sittliche Leitung durch's ganze Leben fortgesetzt wissen wollte [4]). Das gleiche gilt aber, wie schon früher bemerkt wurde [5]), von der ganzen Gesetzgebung: wenn wir sie in | der aristotelischen Politik vermissen, so haben wir dafür nicht den Philosophen, sondern nur den unvollendeten Zustand seines Werkes verantwortlich zu machen.

Auch über die Verfassung des besten Staats würden wir wohl genaueres von ihm erfahren, wenn dasselbe vollständig ausgeführt wäre. So wie es vorliegt, können wir nur zwei Bestimmungen darüber mittheilen, von welchen die eine die Bedingungen des Staatsbürgerrechts, die andere die Vertheilung der politischen Gewalt betrifft. In der ersteren Beziehung verlangt er, wie

Besserung; aber zunächst nur die aus der Furcht vor Strafe hervorgehende Besserung des Verhaltens, nicht jene gründlichere der Gesinnung, wie sie in den edleren Naturen durch Belehrung und Ermahnung bewirkt wird; die Besserung mithin nur in dem Sinn, in welchem sie mit der Abschreckung des Verbrechers zusammenfällt. M. vgl. zum vorstehenden Hildenbrand a. a. O. 299 ff.

1) *περὶ κτήσεως καὶ τῆς περὶ τὴν οὐσίαν εὐπορίας πῶς δεῖ καὶ τίνα τρόπον ἔχειν πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτήν.* VII, 5. 1326, b, 32 ff.

2) VII, 10, Schl.

3) VII, 17. 1336, b, 24, wo sich die Verweisung auf spätere Erörterungen doch wohl nicht blos auf die Komödie bezieht.

4) Ausser den beiläufigen Bemerkungen Polit. VII, 12. 1331, a, 35 ff. c. 17. 1336, b, 8 ff. vgl. m. namentlich Eth. X, 10. 1180, a, 1: *οὐχ ἱκανὸν δ᾽ ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ᾽ ἂν νόμων καὶ ὅλως περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ.*

5) S. 677.

Plato, mit ächt griechischer Verachtung der körperlichen Arbeit, dass nicht allein das Handwerk, sondern auch der Landbau, vom Bürgerrecht im vollkommensten Staat ausschliesse. Denn ein Bürger dieses Staats könne nur der sein, welcher alle Eigenschaften des tüchtigen Mannes besitze; um aber diese zu erwerben und um sich dem Dienst des Staates zu widmen, sei eine Musse und eine Freiheit von niedrigen Geschäften nothwendig, wie sie weder dem Landmann noch dem Handwerker und Arbeiter zu Gebot stehe. Diese Beschäftigungen sollen daher im besten Staate nur von Sklaven oder auch von Metöken betrieben werden; die Staatsbürger sollen ihre ganze Thätigkeit auf die Vertheidigung und Verwaltung des Staats richten, und sie allein sollen auch Grundeigenthum besitzen, denn das Vermögen des Volks gehöre nur den Bürgern [1]). Andererseits sollen alle Bürger an der Leitung des Staatswesens theilnehmen, und es ist diess nach Aristoteles gleichsehr eine Forderung der Gerechtigkeit wie der Nothwendigkeit; denn die, welche sich wesentlich gleichstehen, müssen auch gleiche Rechte haben, und diejenigen, welche die Macht in Händen haben, lassen sich nicht von der Staatsverwaltung ausschliessen [2]). Da aber die Regierungsbehörde doch unmöglich aus der ganzen Masse der Bürger bestehen kann, da zwischen Regierenden und Regierten ein Unterschied sein muss, da für die Staatsverwaltung andere Eigenschaften erforderlich sind, als für die Kriegführung, für diese nämlich körperliche Kraft, für jene | gereifte Einsicht, so findet es Aristoteles am angemessensten, dass beiderlei Thätigkeiten an verschiedene Lebensalter vertheilt, der Kriegsdienst den Jüngeren, die Regierungsgeschäfte, mit Einschluss der priesterlichen Verrichtungen, den Aelteren übertragen werden, und dass so die Theilnahme an der Staatsleitung zwar allen, aber erst für ihre späteren Lebensjahre, vorbehalten sei [3]). Diess ist die aristo-

1) VII, 9. 1328, b, 24 ff. 1329, a, 17—26. 35. c. 10. 1329, b, 36, nachdem vorher die ägyptischen und andere ähnliche Einrichtungen berührt waren. Vgl. S. 702, 3.

2) VII, 9. 1329, a, 9. c. 13. 1332, a, 34: ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας. c. 14. 1332, b, 12—32.

3) VII, 9. 1329, a, 2—17. 27—34. c. 14. 1332, b, 32—1333, b, 11.

telische Aristokratie [1]), welche in ihrem Grundgedanken: Herrschaft der Tugend und Bildung, der platonischen doch nahe verwandt ist, wenn sie sich auch in der näheren Ausführung vielfach, aber wohl mehr in den gesellschaftlichen als in den eigentlich politischen Einrichtungen, von ihr entfernte.

6. Die unvollkommenen Staaten.

Neben dem besten Staat müssen aber auch diejenigen Staatsformen in Betracht gezogen werden, welche nach verschiedenen Richtungen und in verschiedenem Masse von jenem abweichen [2]). Sie alle sind zwar, sofern sie der mustergültigen Verfassung widersprechen, als verfehlt zu bezeichnen [3]); diess schliesst aber nicht | aus, dass auch sie in den gegebenen Verhältnissen ihre bedingte Berechtigung haben, und dass auch unter ihnen in Betreff ihres Werthes und ihrer Haltbarkeit ein Gradunterschied stattfinde. Im besonderen zählt Aristoteles, wie früher gezeigt

1) IV, 7. 1293, b, 1: *ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις· τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἁπλῶς κατ᾽ ἀρετὴν πολιτείαν, καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσίν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν* (vgl. VIII, 9. 1328, b, 37), *μόνην δίκαιον προσαγορεύειν ἀριστοκρατίαν.* Vgl. c. 2. 1289, a, 31. Hiemit steht es nicht im Widerspruch, wenn III, 7. 1279, a, 34 (s. o. S. 709) die Aristokratie als die dem gemeinen Besten dienende Herrschaft *τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ᾽ ἑνὸς* definirt wird, denn theils redet Arist. dort nur von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch (*καλεῖν δ᾽ εἰώθαμεν*), während er als den eigentlichen jene Benennung rechtfertigenden Grund nur die Herrschaft der Besten für den Zweck des gemeinen Besten hervorhebt; theils regiert auch im vollkommenen Staat in Wirklichkeit immer eine Minderzahl. Fechner (Gerechtigkeitsbegr. d. Arist. S. 92, Anm.) irrt daher, wenn er die III, 7 genannte Aristokratie von der IV, 7 und B. VII mit diesem Namen bezeichneten Staatsform unterscheidet. Noch weniger kann die Stelle III, 17 (oben 710, 1) für diese Unterscheidung angeführt werden, da sie vielmehr gerade auf den besten Staat genau passt.

2) S. o. S. 707 f.

3) M. vgl. die Stellen, welche S. 709, 3 angeführt sind, namentlich Pol. IV, 2. 1289, b, 6: Plato sagt, wenn die Oligarchie u. s. w. gut seien, sei die demokratische Verfassung die schlechteste, wenn sie schlecht seien, die beste von ihnen. *ἡμεῖς δὲ ὅλως ταύτας ἐξημαρτημένας εἶναί φαμεν, καὶ βελτίω μὲν ὀλιγαρχίαν ἄλλην ἄλλης οὐ καλῶς ἔχει λέγειν, ἧττον δὲ φαύλην.* Als *παρεκβάσεις* werden die unvollkommenen Verfassungen gewöhnlich bezeichnet.

wurde [1]), drei unvollkommene Verfassungen, die Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, denen er dann aber im weiteren Verlaufe als vierte die Politie und einige ihr verwandte Mischformen beifügt.

Die Demokratie beruht nun im allgemeinen auf der Gleichheit und Freiheit aller Staatsbürger. Damit sie gleich seien, müssen alle mit gleichem Recht an der Staatsverwaltung theilnehmen, die Gesammtheit muss mithin die Macht in Händen haben und die Mehrheit entscheiden; damit sie frei seien, muss jeder leben können wie er will, es hat daher keiner dem andern zu befehlen, oder sofern diess nicht zu umgehen ist, muss das Befehlen wie das Gehorchen an alle kommen [2]). Demokratisch sind daher alle die Einrichtungen, welche von diesen Gesichtspunkten ausgehen: dass die obrigkeitlichen Aemter durch allgemeine Wahl oder durch's Loos besetzt werden, oder bei allen Bürgern umwechseln; dass sie an keinen oder nur an einen unbedeutenden Besitz geknüpft sind; dass ihre Dauer oder ihre Macht beschränkt ist; dass alle an den Gerichten, namentlich über die wichtigeren Fälle, theilnehmen; dass die Zuständigkeit der Volksversammlung möglichst ausgedehnt, die der Beamten möglichst verringert wird; dass Beamte, Richter, Rathsmänner, Ekklesiasten besoldet werden. Eine demokratische Behörde ist die Rathsversammlung, noch demokratischer ist es, wenn auch sie ihre Rechte an die Volksgemeinde verliert; für demokratische Eigenschaften gelten niedere Herkunft, Armuth, Unbildung [3]). Je nachdem aber hierin mehr oder weniger massgehalten wird, je nachdem in einem Staatswesen alle diese Stücke oder nur einige derselben vorkommen, entstehen verschiedene Formen der Demokratie [4]). Dieses selbst aber ist, wie Aristoteles glaubt, vor allem durch die Lebensweise und die Beschäftigung eines Volkes bedingt: es macht in politischer Beziehung einen grossen Unterschied, ob | eine Bevölkerung aus Bauern, oder aus Handwerkern, oder aus Händlern, oder aus einer der verschiedenen Klassen von Seeleuten, oder aus Tagelöhnern und Besitzlosen,

1) S. 709 ff.
2) VI, 2. 1317, a, 40—b, 16 u. a. St.; s. S. 711 f.
3) A. a. O. 1317, b, 16—1318, a, 3. IV, 15. 1300, a, 31.
4) VI, 1. 1317, a, 22. 29 ff.

oder aus Leuten ohne volles Bürgerrecht besteht, oder ob und wie diese Bestandtheile in ihr gemischt sind[1]). Eine Ackerbau oder Viehzucht treibende Bevölkerung ist im allgemeinen zufrieden, wenn sie sich ohne Beeinträchtigung ihrer Arbeit widmen kann; sie begnügt sich desshalb mit einem mässigen Antheil an der Staatsverwaltung, wie die Wahl der Beamten, die Verantwortlichkeit derselben und die Theilnahme aller an der richterlichen Thätigkeit; im übrigen wird sie die Staatsgeschäfte gerne geeigneten Männern überlassen. Hier wird daher die geordnetste Demokratie möglich sein. Weit unruhiger ist eine Masse von Handwerkern, Händlern und Lohnarbeitern: ihr Geschäft wirkt nachtheiliger auf den Charakter, und in der Stadt zusammengedrängt sind sie immer geneigt, in Volksversammlungen zu rathschlagen. Haben vollends alle ohne Ausnahme politische Rechte, werden auch die halbbürtigen Bürgerssöhne in's Bürgerrecht aufgenommen, werden die alten Geschlechts- und Genossenschaftsverbände aufgelöst und die Theile der Bevölkerung möglichst durcheinandergeworfen, wird die Strenge der Sitte, die Zucht über Frauen, Kinder und Sklaven gelockert, so entsteht nothwendig jene masslose Volksherrschaft, zu welcher die Massen so geneigt sind, weil die Zügellosigkeit immer mehr Reiz für sie hat, als die Ordnung[2]). Es bilden sich so verschiedene Formen der Demokratie, deren Aristoteles näher vier zählt[3]). Die erste ist diejenige, in der wirkliche Gleichheit herrscht, und weder

1) IV, 4. 1291, b, 15 ff. c. 6, Anf. c. 12 (s. o. 718, 1). VI, 7, Anf. c. 1. 1317, a, 22 ff. In der letztern Stelle werden für die Verschiedenheit der demokratischen Verfassungen beide Gründe, der Charakter der Bevölkerung und die Ausdehnung der demokratischen Einrichtungen, neben einander genannt; aus den sonstigen Ausführungen ergibt sich jedoch, dass Arist. das zweite dieser Stücke von dem ersten abhängig macht.

2) Polit. VI, 4 (wo aber 1318, b, 13 μὴ zu streichen ist), vgl. IV, 12. 1296, b, 24 ff.

3) IV, 4. 1291, b, 30 ff. c. 6. vgl. c. 12 a. a. O. VI, 4. 1318, b, 6. 1319, a, 38. Eine fünfte Form scheint IV, 4. 1291, b, 39 zwischen die erste und zweite eingeschoben zu werden; allein das, was nach dieser Stelle ihre Eigenthümlichkeit wäre, τὸ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τιμημάτων εἶναι, ist nach IV, 6, Anf. vielmehr ein Merkmal der ersten Form. Das ἄλλο δὲ wird daher a. a. O. mit Susemihl u. a. zu streichen sein. Vgl. Henkel a. a. O. S. 82.

den Vermöglichen noch den Unvermöglichen ein ausschliesslicher Einfluss zugestanden wird, indem die Bekleidung öffentlicher Aemter an einen Vermögensbesitz, aber nur einen geringen, geknüpft ist. Eine zweite | ergibt sich, wenn dieselbe keine weitere Bedingung hat, als Bürgerrecht und Unbescholtenheit, eine dritte, wenn sie jedem Bürger zusteht, dabei aber doch verfassungsmässig regiert wird; die vierte endlich, die völlig unbeschränkte Demokratie, entsteht dann, wenn die Volksbeschlüsse über die Gesetze gestellt werden, wenn das Volk, von Demagogen geleitet, wie ein Tyrann von seinen Höflingen, zum Despoten wird, wenn alle verfassungsmässige Ordnung in der Allmacht des vielköpfigen Alleinherrschers sich auflöst[1]).

Die Oligarchie besteht, wie wir wissen, in der Herrschaft der Besitzenden. Auch hier findet aber ein Fortgang von gemässigteren Formen zur schrankenlosen Oligarchie statt. Ihre gelindeste Form ist es, wenn zur Ausübung politischer Rechte zwar ein Vermögen erfordert wird, dessen Höhe die Masse der Aermeren davon ausschliesst, wenn dieselben aber andererseits jedem zugestanden werden, der dieses Vermögen nachweisen kann. Eine zweite Form erhält man, wenn nur die Reichsten ursprüngliche Inhaber der Regierungsgewalt sind, und diese aus allen oder auch nur aus einer bestimmten Klasse sich selbst ergänzen; eine dritte, wenn die Regierungsgewalt vom Vater zum Sohn forterbt; eine vierte endlich, der Tyrannis und der schrankenlosen Demokratie entsprechend, | wenn diese erbliche Gewalt durch keine Gesetze beschränkt ist[2]). Dabei bemerkt aber Aristoteles, und es wird diess von allen Verfassungen gelten, dass der Geist der Staatsverwaltung nicht selten, und namentlich dann, wenn eine Verfassungsänderung im Anzug sei, von der gesetzlichen Form der Verfassung mehr oder weniger abweiche[3]). Entstehen nun schon dadurch gemischte Staatsformen, so wird in andern Fällen auch ausdrücklich darauf ausgegangen,

1) Mit der Schilderung dieser Demokratie, a. a. O. 1292, a, 4 ff. V, 11. 1313, b, 32 ff. VI, 2. 1317, b, 13 ff., vgl. m. die platonischen Darstellungen Rep. VIII, 557, A ff. 562, B ff. VI, 493, deren Geist sich in der aristotelischen nicht verkennen lässt.

2) Polit. IV, 5.

3) A. a. O. 1292, b, 11.

die Einseitigkeiten der Demokratie und der Oligarchie zu vermeiden. Diess ist bei der gewöhnlich so genannten Aristokratie und der Politie der Fall.

Den Namen der Aristokratie will sich unser Philosoph neben der besten Verfassung, welcher er strenggenommen allein zukommt, auch für solche Staatsformen gefallen lassen, in denen zwar nicht, wie in jener, allgemeine Tugend aller Staatsbürger angestrebt, in denen aber doch bei Besetzung der Aemter nicht blos auf den Reichthum, sondern auch auf die Tüchtigkeit gesehen wird. Diese Aristokratie ist demnach eine gemischte Verfassung, in welcher oligarchische, demokratische und ächt aristokratische Elemente verknüpft sind[1]). Mit ihr ist nun die Politie nahe verwandt[2]). Diese Verfassung ist nämlich, wie Aristoteles hier sagt, eine Mischung von Oligarchie und Demokratie[3]), sie beruht auf dem richtigen | Verhältniss zwischen Wohlhabenden und Unvermöglichen[4]), sie entsteht dadurch, dass oligarchische

1) So IV, 7, wo dann weiter drei Arten dieser Aristokratie aufgezählt werden: *ὅπου ἡ πολιτεία βλέπει εἴς τε πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον, οἷον ἐν Καρχηδόνι . . . καὶ ἐν αἷς εἰς τὰ δύο μόνον οἷον ἡ Λακεδαιμονίων εἰς ἀρετήν τε καὶ δῆμον, καὶ ἔστι μίξις τῶν δύο τούτων, δημοκρατίας τε καὶ ἀρετῆς . . . καὶ τρίτον ὅσαι τῆς καλουμένης πολιτείας ῥέπουσι πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον.* V, 7. 1307, a, 7: *ἀρχὴ γὰρ [τῆς μεταβολῆς] τὸ μὴ μεμῖχθαι καλῶς ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ ταῦτά τε καὶ τὴν ἀρετὴν, μάλιστα δὲ τὰ δύο· λέγω δὲ τὰ δύο δῆμον καὶ ὀλιγαρχίαν· ταῦτα γὰρ αἵ πολιτεῖαί τε πειρῶνται μιγνύναι καὶ αἱ πολλαὶ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν . . . τὰς γὰρ ἀποκλινούσας μᾶλλον πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν ἀριστοκρατίας καλοῦσιν, τὰς δὲ πρὸς τὸ πλῆθος πολιτείας.*

2) S. vor. Anm. und IV, 11. 1295, a, 31: *καὶ γὰρ ἃς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας, περὶ ὧν νῦν εἴπομεν, τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, τὰ δὲ γειτνιῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ· διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον.*

3) IV, 8. 1293, b, 33: *ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας.* Vgl. vorl. Anm.

4) A. a. O. 1294, a, 19: *ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή, . . . φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην.* Vgl. Anm. 1.

und demokratische Einrichtungen auf die eine oder die andere Weise verknüpft werden [1]), und sie lässt sich daher, sofern diese Verknüpfung von der rechten Art ist, gleich gut als Demokratie und als Oligarchie bezeichnen [2]). Ihr leitender Gesichtspunkt ist mit Einem Wort die Vermittlung des Gegensatzes zwischen Armen und Reichen, zwischen Herrschaft der einen und Herrschaft der andern; wo diese Aufgabe gelöst und die richtige Mitte zwischen den einseitigen Staatsformen gefunden wird, da muss nothwendig eine allgemeine Zufriedenheit mit den bestehenden Einrichtungen, und in Folge derselben ein fester Bestand des ganzen Staatswesens erreicht werden [3]). Ebendamit erweist sich aber die Politie als diejenige Verfassung, welche die | grösste Dauer verspricht und für die Mehrzahl der Staaten sich am besten eignet. Denn wenn wir fragen, welche Staatsform abgesehen vom vollkommensten Staat und von der ihn bedingen-

1) IV, 9: Um eine Politie zu erhalten, muss man die eigenthümlichen Einrichtungen der Demokratie und der Oligarchie in's Auge fassen, *εἶτα ἐκ τούτων ἀφ᾽ ἑκατέρας ὥσπερ σύμβολον* (über diesen Ausdruck vgl. m. gen. an. I, 18. 722, b, 11. Plato Symp. 191, D u. a.) *λαμβάνοντας συνθετέον*. Diess kann nun auf dreierlei Art geschehen: 1) so dass die beiderseitigen Bestimmungen einfach vereinigt werden, dass z. B., wie in der Oligarchie, die Reichen gestraft werden, wenn sie an den Gerichtssitzungen nicht theilnehmen, und dass andererseits die Armen, wie in der Demokratie, wenn sie erscheinen, ein Taggeld erhalten; 2) so, dass zwischen entgegenstehenden Bestimmungen ein mittleres gesucht, die Theilnahme an der Volksversammlung z. B. weder an einen hohen noch an einen niederen, sondern an einen mittelgrossen Census geknüpft wird; 3) so, dass von zwei zusammenhängenden Bestimmungen die eine aus der Oligarchie, die andere aus der Demokratie entlehnt wird, von jener z. B. die Besetzung der Aemter durch Wahl, nicht durch's Loos, von dieser die Bestimmung, dass die Bekleidung eines Amtes an kein Vermögen geknüpft ist.

2) A. a. O. 1295, b, 14 ff., wo diess am Beispiel der spartanischen Verfassung des näheren nachgewiesen wird.

3) A. a. O. Z. 34: *δεῖ δ᾽ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ μεμιγμένῃ καλῶς ἀμφότερα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον, καὶ σώζεσθαι δι᾽ αὑτῆς καὶ μὴ ἔξωθεν, καὶ δι᾽ αὑτῆς μὴ τῷ πλείους ἔξωθεν εἶναι τοὺς βουλομένους* [nicht in der Art, dass eine Mehrzahl solcher, die eine andere Verfassung wollen, von der Theilnahme an der Staatsleitung ausgeschlossen ist] (*εἴη γὰρ ἂν καὶ πονηρᾷ πολιτείᾳ τοῦθ᾽ ὑπάρχον*) *ἀλλὰ τῷ μηδ᾽ ἂν βούλεσθαι πολιτείαν ἑτέραν μηθὲν τῶν τῆς πόλεως μορίων ὅλως*.

den Tugend und Bildung die wünschenswertheste sei[1]), so lässt sich nur antworten: eine solche, in der die Nachtheile der einseitigen Verfassungsformen durch Mischung derselben vermieden sind[2]), in der weder der arme noch der reiche Theil des Volkes, sondern der wohlhabende Mittelstand die entscheidende Stimme hat[3]). Eben diess ist aber bei der Politie der Fall; da sie auf der Ausgleichung des Gegensatzes von Armen und Reichen beruht, so wird sie nur vom Standpunkt derer ausgehen können, welche zwischen beiden in der Mitte stehen; sie ist die mittlere Verfassung[4]), diejenige, welche am meisten auf das Gemeinwohl und auf Gerechtigkeit gegen alle hinarbeitet[5]); ihre

1) Vgl. IV, 11, Anf.: *τίς δ᾽ ἀρίστη πολιτεία. καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ᾽ εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν.* Auf diese Frage, zu welcher S. 707 zu vergleichen ist, erfolgt dann die im Text mitgetheilte Antwort.

2) IV, 11. 1297, a, 6: *ὅσῳ δ᾽ ἂν ἄμεινον ἡ πολιτεία μιχθῇ, τοσούτῳ μονιμωτέρα.* Vgl. V, 1. 1302, a, 2 ff.

3) IV, 11 s. S. 718, 1.

4) *μέση πολιτεία* IV, 11. 1296, a, 37.

5) IV, 11. 1296, a, 22: warum ist die beste Verfassung, die zwischen Oligarchie und Demokratie vermittelnde, so selten? Weil in den meisten Städten der Mittelstand (*τὸ μέσον*) zu schwach ist, weil in den Parteikämpfen die Sieger keine *πολιτεία κοινὴ καὶ ἴση* einführten, weil ebenso in dem Streit um die griechische Hegemonie die einen die Demokratie, die andern die Oligarchie begünstigten, und weil man sich so gewöhnte, *μηδὲ βούλεσθαι τὸ ἴσον ἀλλ᾽ ἢ ἄρχειν ζητεῖν ἢ κρατουμένους ὑπομένειν.* Bei Erwähnung des Einflusses *τῶν ἐν ἡγεμονίᾳ γενομένων τῆς Ἑλλάδος* wird hier Z. 39 bemerkt: aus diesen Gründen finde sich die *μέση πολιτεία ἢ μηδέποτε . . ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ᾽ ὀλίγοις· εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπείσθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ᾽ ἡγεμονίᾳ γενομένων ταύτην ἀποδοῦναι τὴν τάξιν.* Bei diesem *εἷς ἀνὴρ* hatte ich früher an Lykurg gedacht; andere riethen auf Theseus (Schneider II, 486 s. Ausg. Spengel Arist. Stud. III, 50) oder Solon (Krohn Z. Kr. arist. Schr. 31 Anm. Henkel a. a. O. 89. Susemihl in Bursian's Jahresbericht f. 1875. S. 376 f.) und noch andere. Aber von keinem von diesen kann gesagt werden, die Hegemonie von Hellas sei in seinen Händen gewesen. Bezieht andererseits Oncken Staatsl. d. Arist. II, 269 die Stelle auf Philipp von Macedonien, so hat dieser zwar in dem Bundesvertrag von 338 jedem Staat seine Verfassung belassen, dass er aber

natürliche Bedingung ist die, dass der Mittelstand gegen jeden der zwei andern im Uebergewicht ist[1]). Je mehr eine der andern Verfassungen sich ihr annähert, um so besser, je weiter sie sich von ihr entfernt, um so schlechter ist sie, | abgesehen von den besonderen Umständen, die ihre relative Zweckmässigkeit bedingen[2]). Und da nun die Tugend im Einhalten der richtigen Mitte besteht, so lässt sich auch sagen, dass die Politie dem, was zur Tugend des Staats gehört, am meisten entspreche[3]); und insofern steht es mit unserer Darstellung nicht im Widerspruch, wenn dieselbe den richtigen Verfassungen beigezählt und von ihr gesagt wird, dass sie durch ein bestimmtes Mass allgemein verbreiteter Bürgertugend bedingt sei[4]). Wird dann weiter diese Tugend vorzugsweise in der kriegerischen Tüchtigkeit gesucht, und die Politie als eine Herrschaft der Waffenfähigen bezeichnet[5]), so liess sich dafür anführen, dass eine kriegerische Bevölkerung einestheils eine andere, als die auf allgemeine Freiheit und Gleichheit gegründete Verfassung, nicht dulde[6]), und dass andterntheils der Kern der griechischen Heere, das schwerbewaffnete Fussvolk, immer vorzugsweise dem wohlhabenden Theile des Volks angehörte[7]). Die unsichere Stellung der Politie, auf welche ich schon S. 713 f. aufmerksam gemacht habe,

irgendwo die *μέση πολιτεία* eingeführt (*ἀποδοῦναι*) oder wiederhergestellt habe, ist nicht bekannt. Sollte vielleicht Epaminondas und die durch ihn begründeten Gemeinwesen von Megalopolis und Messene gemeint sein?

1) IV, 12; s. o. 718, 1.

2) A. a. O. 1296, b, 2 ff.

3) Vgl. Pol. IV, 11. 1295, a, 35: *εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ᾽ ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον, τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας· ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.*

4) S. S. 709. 713, 2.

5) III, 7. 17; s. o. 714, 1. 710, 1.

6) Vgl. in dieser Beziehung III, 11. 1281, b, 28 f.

7) VI, 7. 1321, a, 12: *τὸ γὰρ ὁπλιτικὸν τῶν εὐπόρων ἐστὶ μᾶλλον ἢ τῶν ἀπόρων.* Der Grund liegt theils darin, dass die Rüstung des Hopliten ziemlich viel kostete, theils und besonders in der von seinem Dienst geforderten gymnastischen Vorbildung. Vgl. auch Polit. IV, 13. 1297, a, 29 ff.

wird aber freilich durch diese Bemerkungen weder gerechtfertigt noch beseitigt.

Die schlechteste von allen Verfassungen ist die Tyrannis, und sie ist es gerade desshalb, weil in ihr die beste, das wahre Königthum, in ihr Gegentheil verkehrt wird [1]). Doch hat es Aristoteles | nicht unterlassen, auch sie in der Kürze zu besprechen. Er unterscheidet hier drei Arten der Tyrannis, indem er diesen Namen neben der unumschränkten Gewaltherrschaft auch auf das Wahlkönigthum einiger Barbaren und die Diktatur der altgriechischen Aesymneten anwendet; die eigentliche Tyrannis sieht er aber doch nur da, wo ein Einzelner in seinem eigenen Nutzen und gegen den Willen des Volks unumschränkt regiert [2]).

Aristoteles untersucht nun weiter, welche Vertheilung der politischen Gewalten sich für jede Verfassungsform eigne [3]), und er unterscheidet bei dieser Gelegenheit drei Gewalten: die der beschliessenden Versammlungen, der obrigkeitlichen Aemter und der Gerichte [4]); die Thätigkeit dieser drei Gewalten wird jedoch nicht so umgrenzt, dass sie mit der gesetzgebenden, ausübenden und richterlichen Gewalt der neueren Theorieen durchaus zusammenfielen [5]). Dabei versäumt er es nicht, auch auf die Kunst-

1) IV, 2. 1289, a, 38 ff. (wozu V, 11. 1313, a, 34 — 1314, a, 29 z. vgl.). Nach demselben Grundsatz ist dieser Stelle zufolge die zweitschlechteste Verfassung die Oligarchie, wie die Aristokratie die zweitbeste ist, die leidlichste unter den verfehlten die Demokratie als Verkehrung der Politie. Das gleiche ausführlicher Eth. VIII, 12.

2) Polit. IV, 10 vgl. III, 14. 1285, a, 16 — b, 3 und oben S. 709. 712.

3) IV, 14—16 vgl. VI, 2. 1317, b, 17 — 1318, a, 10.

4) IV, 14. 1297, b, 37.: *ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν, περὶ ὧν δεῖ θεωρεῖν τὸν σπουδαῖον νομοθέτην ἑκάστῃ τὸ συμφέρον· ὧν ἐχόντων καλῶς ἀνάγκη τὴν πολιτείαν ἔχειν καλῶς, καὶ τὰς πολιτείας ἀλλήλων διαφέρειν ἐν τῷ διαφέρειν ἕκαστον τούτων. ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μὲν τί τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχάς . . . τρίτον δὲ τί τὸ δικάζον.*

5) Arist. fährt nämlich a. a. O. 1298, a, 3 fort: *κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ τῶν εὐθυνῶν*, so dass also die beschliessende Gewalt neben der Gesetzgebung auch einige der wichtigsten richterlichen und Regierungsgeschäfte zu verrichten hat, wie diess den griechischen Einrichtungen entspricht.

griffe aufmerksam zu machen, durch welche sich das Uebergewicht der einen oder der anderen Staatsform auf Umwegen, unter anderweitigem Vorwand, befördern lässt [1]), wiewohl er selbst diesen kleinen und auf den blossen Schein berechneten Mitteln geringen Werth beilegt [2]). Er bespricht ferner die Eigenschaften, welche zu den wichtigeren | Staatsämtern befähigen, und er verlangt in dieser Beziehung nicht blos Geschäftskenntniss und Erfahrung, auch nicht blos Anhänglichkeit an die bestehende Verfassung, sondern vor allem eine dem Geist derselben entsprechende Bildung und Tüchtigkeit des Charakters [3]). Er gibt eine Uebersicht über die verschiedenen Aemter im Staate [4]), an welche sich in der weiteren Ausführung seines politischen Werkes ein Theil der jetzt darin fehlenden Gesetze, die über die Aemter, hätten anschliessen lassen. Mit besonderer Sorgfalt handelt er aber von den Ursachen, welche die Veränderung und den Untergang der einzelnen Staatsformen herbeiführen [5]), und von den Mitteln zu ihrer Erhaltung [6]). Auch hier bleibt er seinem Verfahren getreu, die verschiedenen einwirkenden Ursachen und ihre Folgen mit umfassender Beobachtung und allseitiger Erwägung möglichst vollständig zu verzeichnen; und er bestreitet desshalb die Ausführungen der platonischen Republik über den Wechsel der Verfassungen und seine Ursachen, vom Standpunkt einer strengeren politischen Theorie aus allerdings mit überlegenen Gründen, im übrigen aber nicht ohne eine gewisse Verkennung ihres eigentlichen Charakters [7]). Dieser ganze Abschnitt ist ausserordentlich reich an treffenden Wahrnehmungen, umsichtigen und gesunden Urtheilen, gründlichster Sachkenntniss; ich muss

1) *Ὅσα προφάσεως χάριν ἐν ταῖς πολιτείαις σοφίζονται πρὸς τὸν δῆμον*, die *ὀλιγαρχικὰ σοφίσματα τῆς νομοθεσίας*, und andererseits *ἃ ἐν ταῖς δημοκρατίαις πρὸς ταῦτ' ἀντισοφίζονται*, IV, 13.

2) V, 2. 1307, b, 40 warnt er: *μὴ πιστεύειν τοῖς σοφίσματος χάριν πρὸς τὸ πλῆθος συγκειμένοις· ἐξελέγχεται γὰρ ὑπὸ τῶν ἔργων*.

3) V, 9, wo namentlich der dritte, gewöhnlich vernachlässigte Punkt, die *ἀρετὴ καὶ δικαιοσύνη ἐν ἑκάστῃ πολιτείᾳ ἡ πρὸς τὴν πολιτείαν*, eingehend erörtert wird. Vgl. S. 752, 3.

4) VI, 8.

5) V, 1—7. 10.

6) V, 8. 9. 11. VI, 5 –7.

7) V, 12. 1315, a, 40 ff. vgl. meine Platon. Stud. 206 f.

mich jedoch darauf beschränken, einige seiner leitenden Gesichtspunkte anzuführen. Zweierlei aber ist es, was in dieser Beziehung besonders hervortritt. Einmal die Bemerkung, dass man die kleinen Abweichungen vom Bestehenden und die unbedeutenden Veranlassungen zu Parteikämpfen nicht unterschätzen dürfe; denn so wichtig auch die Gegenstände zu sein pflegen, um welche die Parteien mit einander streiten, so gering seien nicht selten die Anlässe, welche den Streit hervorrufen [1]); und wenn zunächst auch nur eine kleine | Aenderung im Staatswesen zugelassen werde, schliesse sich doch hieran leicht eine etwas grössere an, und so könne sich aus kleinem Anfang eine allmähliche Umgestaltung des Ganzen entwickeln [2]). Sodann der Grundsatz, welcher einen von den massgebenden Gedanken der aristotelischen Politik und nicht den geringsten von den vielen Beweisen der politischen Einsicht bildet, die in diesem Werke niedergelegt ist: dass jede Staatsform durch Uebertreibung sich selbst zu Grunde richte, dass Mässigung im Gebrauche der Gewalt, Gerechtigkeit gegen alle, gute Verwaltung, sittliche Tüchtigkeit die besten Mittel zur Erhaltung der Macht seien. Demokratieen gehen durch Demagogie und durch Ungerechtigkeit gegen die wohlhabende Klasse, Oligarchieen durch Bedrückung des Volks und durch Beschränkung der politischen Rechte auf eine allzu kleine Minderheit zu Grunde, Monarchieen durch Herrscherübermuth und Rechtsverletzung [3]). Wem es um Erhaltung einer Verfassung zu thun ist, der muss vor allem darauf hinarbeiten, dass sie Mass halte, und nicht in einseitiger Verfolgung ihres Princips sich selbst zerstöre [4]); er muss auf Ver-

1) V, 4, Anf.: *γίγνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις οὐ περὶ μικρῶν ἀλλ' ἐκ μικρῶν, στασιάζουσι δὲ περὶ μεγάλων. μάλιστα δὲ καὶ αἱ μικραὶ ἰσχύουσιν, ὅταν ἐν τοῖς κυρίοις γένωνται . . . ἐν ἀρχῇ γὰρ γίγνεται τὸ ἁμάρτημα, ἡ δ' ἀρχὴ λέγεται ἥμισυ εἶναι παντός* u. s. w. Zum Belege folgt sofort eine reiche Beispielsammlung.

2) V, 7. 1307, a, 40 ff. c. 3. 1303, a, 20.

3) V, 5. c. 6, Anf. ebd. 1305, b, 2. 1306, a, 12. c. 10. 1311, a, 22 ff. Die einzigen Ursachen ihres Untergangs sind diese nach Aristoteles allerdings nicht, aber zu den häufigsten und erheblichsten gehören sie.

4) V, 9. 1309, b, 18: *παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον· πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγ-*

schmelzung der Parteien bedacht sein, er muss dem Uebergewicht der einen durch eine einflussreiche Stellung der andern ein Gegengewicht geben, um sie vor Ausschreitungen zu bewahren [1]. Vor allem aber muss darauf gesehen werden, dass die öffentlichen Aemter nicht für eigennützige Zwecke ausgebeutet werden können, und dass nicht ein Theil des Volks von dem andern beraubt und bedrückt werde; und genau das Gegentheil dessen, was gewöhnlich geschieht, ist in dieser Beziehung das Richtige: gerade für ihre natürlichen Gegner müsste bei jeder Verfassung am besten gesorgt werden, damit sie nicht durch | ungerechte Behandlung zu Feinden des Staatswesens gemacht werden [2]. Ebenso müsste noch in einer anderen Beziehung das Gegentheil dessen geschehen, was man in der Regel zu thun pflegt. Nichts ist wichtiger für den Bestand einer Staatsform, als die richtige Vorbildung derer, welchen die Macht in die Hände gelegt wird [3]. Aber nur Zucht und Abhärtung geben die Fähigkeit zu herrschen; mit Verweichlichung lässt sich die Gewalt des Oligarchen, mit Zuchtlosigkeit die Freiheit des Volks nicht behaupten [4]. Das gleiche gilt aber von allen Verfassungsformen ohne Ausnahme. Auch der unbeschränkten Macht des Alleinherrschers kann nur Beschränkung derselben Dauer ver-

αρχίας, wie diess im folgenden treffend geseigt wird. Vgl. VI, 5. 1320, a, 2 ff.

1) V, 8. 1308, b, 24.

2) V, 8. 1308, b, 31 — 1309, a, 32. c. 9. 1310, a, 2 ff. VI, 5. 1320, a, 4 ff. 29 ff. c. 7. 1321, a, 31 ff.

3) V, 9. 1310, a, 12: *μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ.* Vgl. S. 730. 732. 750, 3.

4) A. a. O. Z. 19: *ἔστι δὲ τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι. νῦν δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων γίγνονται γεγυμνασμένοι καὶ πεπονηκότες, ὥστε καὶ βούλονται μᾶλλον καὶ δύνανται νεωτερίζειν.* Aehnlich in den Demokratieen: *ζῇ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.*

leihen [1]), und die unrechtmässige Gewalt des Tyrannen kann nur dadurch das Gehässige ihres Ursprungs vergessen machen, dass sie sich in der Staatsverwaltung dem Königthum annähert: das beste Mittel zur Erhaltung der Tyrannis ist Sorge für den allgemeinen Wohlstand, für die Verschönerung der Stadt und den öffentlichen Gottesdienst, sparsamer Haushalt und gute Wirthschaft, bereitwillige Anerkennung des Verdienstes, leutseliges und würdiges Benehmen, eine achtunggebietende Persönlichkeit, Nüchternheit und Sittenstrenge, Achtung aller Rechte und Schonung aller Interessen [2]); ebenso wie für die Oligarchie, je despotischer sie ist, um so mehr, gute Ordnung im Staatswesen | Bedürfniss ist: denn wie ein kränklicher Körper oder ein schadhaftes Fahrzeug die sorgfältigste Ueberwachung erfordert, so haben es auch von den Verfassungen gerade die schlechten am nöthigsten, dass eine gute Verwaltung ihre Mängel ausgleiche [3]). So stellt es sich schliesslich doch immer wieder heraus, dass sich der Staat nur auf die Grundsätze des Rechts und der Sittlichkeit für die Dauer aufbauen lässt; und mag der Philosoph auch auf die Verfassungen, welchen diese Grundlage mehr oder weniger fehlt, gleichfalls mit wissenschaftlicher Gründlichkeit eingehen, so kommt er am Ende doch zu dem Ergebniss, die politische Klugheit verlange, auch mit ihnen so zu regieren, wie diess die guten unmittelbar fordern: was für diese der letzte Staatszweck ist, die Sorge für das Gemeinwohl, sei für jene ein unerlässliches Mittel zur Erhaltung der Herrschaft.

Das Schicksal hat es Aristoteles nicht verstattet, seine politischen Ansichten so vollständig, als es in seinem Plane lag, nach allen Seiten hin auszuführen, und wir sind dadurch ohne Zweifel um einen grossen wissenschaftlichen Gewinn verkürzt worden; aber selbst in der unvollendeten Gestalt, welche seine Politik jetzt hat, ist sie das grösste und reichste, was wir aus dem Alter-

1) V, 11, Anf.: *σώζονται δὲ [αἱ μοναρχίαι] τῷ τὰς μὲν βασιλείας ἄγειν ἐπὶ τὸ μετριώτερον. ὅσῳ γὰρ ἐλαττόνων ὦσι κύριοι, πλείω χρόνον ἀναγκαῖον μένειν πᾶσαν τὴν ἀρχήν· αὐτοί τε γὰρ ἧττον γίνονται δεσποτικοὶ καὶ τοῖς ἤθεσιν ἴσοι μᾶλλον, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχομένων φθονοῦνται ἧττον.*

2) V, 11. 1314, a, 29 — 1315, b, 10.

3) VI, 6. 1320, b, 30 ff.

thum, und wenn man den Unterschied der Zeiten berücksichtigt, wohl das grösste, was wir überhaupt auf dem Gebiete der politischen Theorie besitzen.

14. Die Rhetorik.

Als eine Hülfswissenschaft der Politik betrachtet Aristoteles, wie früher gezeigt wurde, die Rhetorik [1]). Auch diese Wissenschaft ist von ihm so gründlich umgestaltet worden, dass seine Arbeiten in ihrer Geschichte eine neue Epoche eröffnen. Während seine Vorgänger sich fast durchaus mit einer Sammlung einzelner rednerischer Kunstgriffe und Hülfsmittel begnügt hatten [2]), will er die Gründe dessen aufzeigen, was in der Regel nur Sache eines zufälligen Gelingens oder einer gewohnheitsmässigen Fertigkeit ist, und er will ebendadurch für eine kunstmässige Handhabung der | Beredsamkeit den Grund legen [3]). Was Plato [4]) gefordert, aber nicht wirklich versucht hatte, eine wissenschaftliche Begründung der Redekunst, das will Aristoteles geben. Das Gebiet dieser Kunst beschränkt er nun nicht mit der gewöhnlichen Ansicht auf die gerichtlichen und etwa auch noch die Staatsreden; er bemerkt vielmehr mit seinem Vorgänger, da die Gabe der Rede eine allgemeine sei und auf die verschiedensten Gegenstände Anwendung finde, da das Verfahren bei Rath, Ermahnung, Erörterungen jeder Art, Einzelnen und ganzen Versammlungen gegenüber, wesentlich das gleiche sei, so habe es die Rhetorik so wenig, als die Dialektik, mit einem besonderen und abgegrenzten Fache zu thun [5]); wie jene die Formen des Denkens, so soll diese die Formen

1) Vgl. S. 180, 2 und über die rhetorischen Schriften des Aristoteles S. 76 f.

2) M. s. hierüber ausser dem, was Plato im Phädrus 266, C ff. und Aristoteles selbst Rhet. I, 1. 1354, a, 11 ff. bemerkt, auch unsern 1. Th. S. 1013 ff.

3) Rhet. I, 1. 1354, a, 6: *τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως. ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδοποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἵ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ ταὐτομάτου, τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι.*

4) Phädr. 269, D ff. vgl. 1. Abth. S. 803 f.

5) Rhet. I, 1, Anf. und 1355, b, 7. c. 2, Anf. ebd. 1356, a, 30 ff. II, 18, Anf. c. 1. 1377, b, 21 vgl. Plato Phädr. 261, A ff.

der Beredsamkeit allgemein und abgesehen von jedem bestimmten Inhalt darstellen [1]). Andererseits ist aber die Aufgabe der Redekunst, wie schon Plato bemerkt hatte [2]), eine andere als die der Philosophie: diese soll belehren, jene überreden, die eine geht auf Wahrheit aus, die andere auf Wahrscheinlichkeit [3]). Trotzdem urtheilt jedoch Aristoteles über den Werth jener Kunst und der ihr gewidmeten theoretischen Erörterungen anders als sein Lehrer [4]). Auch er tadelt zwar die gewöhnliche Rhetorik, dass sie sich auf die Aussenwerke der Redekunst, auf die Mittel zur Erregung der Affekte und zur Gewinnung der Richter beschränke, und aus diesem Grunde den höheren Theil der Beredsamkeit, bei dem aber diese Mittel weniger ausrichten, gegen den geringern, die Staatsrede gegen die gerichtliche, zurücksetze; wogegen er seinerseits die | wesentliche und unter allen Umständen sich gleichbleibende Aufgabe des Redners in der Ueberzeugung des Zuhörers erkennt [5]), und desshalb die Kunst der Beweisführung oder die Dialektik als die erste Bedingung der ächten Rhetorik bezeichnet [6]). Ja er erklärt ausdrücklich, alle jene Kunstgriffe müssten eigentlich vor Gericht gar nicht geduldet, und die Redner somit ausschliesslich auf die Beweisführung beschränkt werden [7]). Aber er erwägt [8]), dass sich die wissenschaftliche Belehrung nicht bei allen anbringen lässt, dass man

1) Rhet. I, 4. 1359, b, 12: *ὅσῳ δ' ἄν τις ἢ τὴν διαλεκτικὴν ἢ ταύτην* (die Rhetorik) *μὴ καθάπερ ἂν δυνάμεις* (Fertigkeiten) *ἀλλ' ἐπιστήμας πειρᾶται κατασκευάζειν, λήσεται τὴν φύσιν αὐτῶν ἀφανίσας τῷ μεταβαίνειν ἐπισκευάζων εἰς ἐπιστήμας ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων, ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων.*

2) Vgl. 1. Abth. S. 803 f.

3) Rhet. I, 1. 1355, a, 25. c. 2, Anf. Weiteres sogleich.

4) Er nennt Rhet. I, 1. 1355, a, 20 ff. Plato zwar nicht, dass er aber ihn, und insbesondere seinen Gorgias (1. Abth. S. 510) im Auge habe, hat Spengel (Ueb. die Rhetorik des Arist. Abh. d. philos.-philol. Kl. d. Bayer. Akad. VI, 458 f.) richtig erkannt.

5) Rhet. I, 1. 1354, a, 11 ff. b, 16 ff.

6) A. a. O. 1355, a, 3 ff. b, 15. c. 2. 1356, a, 20 ff.

7) I, 1. 1354, a, 24: *οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις, ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν.* Vgl. III, 1. 1404, a, 4.

8) A. a. O. 1355, a, 20 — b, 7 vgl. III, 1. 1404, a, 1 ff.

vielmehr bei der Mehrzahl der Menschen von der gemeinen Meinung ausgehen muss, bei der es sich zunächst nicht um das Wahre, sondern nur um das Wahrscheinliche handelt; er kann auch die Gefahr dabei nicht so gross finden, da die Menschen einen natürlichen Wahrheitssinn haben, und in der Regel das Richtige treffen [1]; er gibt uns zu bedenken, dass wir an der Redekunst ein Mittel besitzen, um dem Rechte zum Sieg zu verhelfen und uns selbst zu vertheidigen, und um nun hiebei den Künsten der Gegner nicht zu unterliegen, findet er es nöthig, dass wir selbst uns auf diese Künste verstehen [2]. Wie er daher in der Logik den Untersuchungen über die wissenschaftlichen Beweise die über den Wahrscheinlichkeitsbeweis, in der Politik der Darstellung der besten die der einseitigen Verfassungen beigefügt hatte, so will er auch in der Rhetorik neben der Beweisführung die übrigen Hülfsmittel des Redners nicht übergehen, und die Beweisführung selbst nicht im streng wissenschaftlichen Sinn, sondern in dem des Wahrscheinlichkeitsbeweises behandeln, welcher von dem allgemein anerkannten und der Masse | der Menschen einleuchtenden ausgeht [3]. Weil sie ihm aber andererseits für die Hauptsache gilt, hat er ihr die ein-

1) Diess 1355, a, 14: die Rhetorik gründet sich auf Dialektik; *τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμεως ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν.* Vgl. S. 243, 3.

2) A. a. O. mit dem Zusatz (1355, b, 2): der Missbrauch der Redekunst sei freilich sehr gefährlich, aber ebenso verhalte es sich mit allen Vorzügen ausser der Tugend, je werthvoller sie seien, um so mehr.

3) Aristoteles nennt desshalb die Rhetorik nicht blos ein Gegenstück der Dialektik (*ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ* Rhet. I, 1, Anf., was sich aber hier zunächst nur darauf bezieht, dass sich beide mit den allgemeinen Formen des Redens und Denkens, nicht mit einem bestimmten Inhalt beschäftigen), sondern auch einen Nebenzweig (s. o. 180, 2), ja einen Theil derselben (*μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα*, Rhet. I, 2. 1356, a, 30 — dass Spengel Rhet. gr. I, 9 für *ὁμοίωμα* „*ὁμοία*“ liest, was sich mir übrigens nicht empfiehlt, ist für die vorliegende Frage unerheblich); eine aus der Analytik und der Ethik zusammengesetzte Wissenschaft (s. o. 180, 3). Sie besteht also mit Einem Wort ihrem wichtigsten Bestandtheil nach in einer Anwendung der Dialektik auf gewisse praktische Aufgaben (nämlich die S. 759 bezeichneten). Kann daher auch nicht alles, was von der Dia-

gehendste Erörterung gewidmet: von den drei Büchern der Rhetorik handeln die zwei ersten, als erster Theil des Ganzen, von den Beweismitteln, während der zweite und dritte Theil, über die Ausdrucksweise (*λέξις*) und die Anordnung (*τάξις*), in dem Raum des letzten Buchs zusammengedrängt sind, dessen Aechtheit überdiess nicht zweifellos ist [1]).

Unter den Beweismitteln unterscheidet nun Aristoteles zunächst | die kunstmässigen und die kunstlosen. Nur mit jenen hat es die Theorie der Beredsamkeit als solche zu thun [2]). Dieser Beweismittel sind es aber dreierlei: solche, die sich auf den Gegenstand, solche, die sich auf den Redner, solche, die sich auf den Zuhörer beziehen. Ein Redner wird Ueberzeugung be-

lektik im allgemeinen, und noch weniger alles, was von der in den Dienst der Philosophie gezogenen Dialektik gilt, sofort auch auf die Rhetorik angewandt werden, und sind insofern die Unterschiede, welche Thurot (Études sur Aristote 154 ff. 242 f. Questions sur la Rhétorique d'Aristote 12 f.) zwischen beiden Wissenschaften aufzuzeigen sucht, grossentheils begründet, so folgt daraus doch nicht, dass die oben aufgestellte Bestimmung über ihr Verhältniss unrichtig ist, und dass wir mit dem ebengenannten Gelehrten die bestimmte Aussage Rhet. I, 2 a. a. O. durch Textesänderung zu beseitigen ein Recht haben. Denn die wichtigste Aufgabe des Redners liegt nach Arist. in der Beweisführung, welche als Wahrscheinlichkeitsbeweis in das Gebiet der Dialektik fällt (Rhet. I, 1. 1355, a, 3 ff.); die Rhetorik ist die Anleitung zum Beweis *ἐξ ἐνδόξων* in Beziehung auf die der öffentlichen Rede eigenthümlichen Gegenstände, wie die Dialektik die Anleitung zu dieser Beweisführung in Beziehung auf alle möglichen Gegenstände ist. Auch dem Vorschlag (Thurot Etudes 248 ff.), Rhet. I, 1. 1355, a, 9. c. 2. 1356, a, 26. Anal. post. I, 11. 77, a, 29 statt *διαλεκτικὴ* „*ἀναλυτικὴ*" zu setzen, kann ich nicht beistimmen. Die Dialektik hat, als die Lehre vom *συλλογισμὸς ἐξ ἐνδόξων*, nothwendig auch die Schlüsse im allgemeinen zu betrachten, und da es sich nun in der Rhetorik gerade um Schlüsse dieser Art handelt, wird sie lieber an die Dialektik, als an die Analytik angeknüpft; wobei aber immerhin auch eine etwas weitere Bedeutung des Ausdrucks *διαλεκτικὴ* stattfinden mag. Ueber das Verhältniss der Dialektik zur Rhetorik s. m. auch Waitz Arist. Org. II, 435 f.

1) Vgl. S. 78, 1. 1. Abth. S. 389.

2) Rhet. I, 2. 1355, b, 35: *τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἄτεχνοί εἰσιν αἱ δ' ἔντεχνοι. ἄτεχνα δὲ λέγω ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται ἀλλὰ προϋπῆρχεν, οἷον μάρτυρες βάσανοι συγγραφαὶ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἔντεχνα δὲ ὅσα διὰ τῆς μεθόδου καὶ δι' ἡμῶν κατασκευασθῆναι δυνατόν. ὥστε δεῖ τούτων τοῖς μὲν χρήσασθαι τὰ δὲ εὑρεῖν.*

wirken, wenn er seine Behauptungen als wahr, sich selbst als glaubwürdig erscheinen lässt, und wenn er seine Zuhörer in eine günstige Stimmung zu versetzen weiss. Mit dem Gegenstand beschäftigt sich nun die Beweisführung, mit dem Charakter des Redners alles, was dieser zu seiner eigenen Empfehlung vorbringt, mit der Stimmung der Zuhörer, was zur Erregung oder Beschwichtigung von Affekten gesagt wird [1]). In diese drei Abschnitte zerfällt daher der erste und wichtigste Theil der Rhetorik [2]).

Auch sie stehen sich aber, was den inneren Werth ihres Gegenstandes betrifft, nicht gleich [3]), und es ist insofern ganz in der Ordnung, dass der Philosoph den ersten von ihnen, die Lehre von der Beweisführung, am ausführlichsten behandelt. Wie der wissenschaftliche Beweis durch Demonstration und Induktion, so ist der rednerische durch Enthymem und Beispiel zu führen [4]). Mit der Auseinandersetzung der Gesichtspunkte, von denen hiebei auszugehen ist [5]), der rednerischen Topik, beschäftigt sich ein bedeutender | Theil der aristotelischen Rhetorik; und ihr Verfasser beschränkt sich hiebei nicht auf das Allgemeine, was bei jeder Art von Reden gleichsehr Anwendung findet, sondern er geht auf das Eigenthümliche der einzelnen Redegattungen ein,

1) I, 2. 1356, a, 1 ff. II, 1. 1377, b, 21 ff. III, 1. 1403, b, 9 vgl. I, 8. 9. 1366, a, 8. 25.

2) *περὶ τὰς ἀποδείξεις, π. τὰ ἤθη, π. τὰ πάθη.*

3) S. o. 755, 7.

4) Rhet. I, 2. 1356, a, 35 — 1357, b, 37, wo die Natur dieser Beweismittel eingehend erörtert ist, vgl. II, 22, Anf. Anal. pri. II, 27. 70, a, 10. Ein Enthymem ist nach dieser Stelle ein *συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων.* Rhet. 1356, b, 4 heisst es dafür: *καλῶ δ᾽ ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμὸν, παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικήν*, der Sache nach ist aber beides dasselbe, da der Redner eben als solcher auf das Wahrscheinliche beschränkt ist.

5) Arist. redet Rhet. I, 2. 1358, a, 2 und ebenso II, 26, Anf. II, 1, Anf. nur von den Principien der Enthymeme; da aber das Beispiel nur am einzelnen Fall zum Bewusstsein bringt, was das Enthymem in einem allgemeinen Satz voranstellt, bezieht sich seine Erörterung der Sache nach auf die Beweisführung überhaupt, wie er denn auch in derselben (z. B. II, 20. c. 23. 1397, b, 12 ff. 1398, a, 32 ff.) das Beispiel und die Induktion nicht übergeht.

wie sich dieses durch den Zweck der Rede und die Natur ihres Gegenstandes bestimmt [1]), so dass er demnach neben den formalen zugleich auch die materialen Principien der Rede darstellt. Er unterscheidet zu dem Ende drei Gattungen von Reden: die berathende, die gerichtliche und die epidiktische [2]). Die erste von diesen Gattungen hat es mit Rathen und Abrathen zu thun, die zweite mit Anklage und Vertheidigung, die dritte mit Lob und Tadel; die erste beschäftigt sich mit der Zukunft, die zweite mit der Vergangenheit, die dritte vorzugsweise mit der Gegenwart; bei der ersten handelt es sich um Vortheil und Nachtheil, bei der zweiten um Recht und Unrecht, bei der dritten um das Schöne und das Verwerfliche [3]). Für jede derselben will Aristoteles die Punkte angeben, welche sie in's Auge zu fassen hat [4]). Er bezeichnet [5]) die Hauptgegenstände der politischen Berathung, und die Fragen, worüber man sich bei jedem derselben zu unterrichten hat; er bespricht, tief in's einzelne eingehend, das Ziel, auf welches alle menschlichen Handlungen sich | beziehen, die Glückseligkeit, ihre Bestandtheile und Bedingungen [6]), das Gute, und die Dinge, welche wir gut nennen [7]), die Merkmale, nach denen wir den höheren oder geringeren Werth der verschiedenen Güter beurtheilen [8]); er gibt endlich

1) Rhet. I, 2. 1358, a, 2 ff.: ein Theil der Enthymeme beruht auf allgemeinen, keiner besondern Kunst oder Wissenschaft angehörigen, auf Physikalisches z. B. so gut, wie auf Ethisches, anwendbaren Sätzen, ein anderer Theil auf solchen, die den besondern Zweigen, wie z. B. der Physik oder Ethik, eigenthümlich und nur auf ihren Gegenstand anwendbar sind; jene nennt Arist. *τόποι*, diese *ἴδια* oder *εἴδη*, indem er zugleich bemerkt, dass der Unterschied beider, so durchgreifend er auch sei, doch seinen Vorgängern fast gänzlich entgangen sei.

2) Auch diese wichtige Eintheilung hat Arist. ohne Zweifel zuerst aufgestellt, denn die Rhetorik an Alexander (c. 2, Anf.) kann ich, wie schon S. 78, 2 bemerkt wurde, nicht für voraristotelisch halten.

3) Rhet. I, 3.

4) Einiges allgemeinere darüber Rhet. I, 4, Anf.

5) A. a. O. 1359, b, 18 ff., wo deren fünf gezählt werden: die Einkünfte, Krieg und Frieden, die Landesvertheidigung, die Ein- und Ausfuhr von Waaren, die Gesetzgebung.

6) I, 5.

7) I, 6.

8) Ebd. c. 7.

einen kurzen Ueberblick über den unterscheidenden Charakter der verschiedenen Staatsformen, weil sich theils die sachlichen Vorschläge des Redners, theils auch die Art, wie er sich selbst den Zuhörern darstellt, darnach richten müssen [1]). Aehnlich verbreitet er sich, um für die Ausführungen der epidiktischen Rede in Lob und Tadel eine Anleitung zu geben, über das Schöne und Rühmliche, die Tugend, ihre Hauptformen, ihre Anzeichen und Wirkungen, und über die Art, wie der Redner diese Gegenstände zu behandeln hat [2]). Zum Zweck der Gerichtsreden erörtert er zunächst die Ursachen und die Beweggründe ungerechter Handlungen, und da diese letzteren nicht blos im Guten (von dem schon früher gehandelt ist), sondern auch im Angenehmen liegen, die Natur und die Arten der Lust und des Lusterregenden [3]); er fragt, welche Umstände, theils auf Seiten dessen, welcher das Unrecht begeht, theils auf Seiten dessen, dem es zugefügt wird, dazu reizen [4]); er untersucht den Begriff, die Arten und die Gradunterschiede der Rechtsverletzung [5]); er gibt endlich in diesem Abschnitt Regeln über die Benützung der kunstlosen Beweismittel, da diese nur vor Gericht zur Sprache kommen [6]). Die Ansichten, welche er über alle diese Punkte vorträgt, stimmen natürlich mit seinen uns bekannten ethischen und politischen Ueberzeugungen überein, nur dass sie, dem Zweck der Schrift gemäss, populärer, und desshalb mitunter ohne die volle wissenschaftliche Genauigkeit, dargelegt werden. Erst auf diese Erörterung des besondern, was den verschiedenen Redegattungen eigenthümlich ist, lässt der Philosoph die Betrachtung derjenigen Beweisarten | folgen, welche bei allen gleichsehr in Anwendung kommen [7]), indem er theils einige rednerische

1) I, 8, vgl. oben S. 712, 1.

2) I, 9.

3) I, 10 f.

4) *Πῶς ἔχοντες καὶ τίνας ἀδικοῦσιν*, Rhet. I, 12.

5) I, 13 f. vgl. c. 10, Anf.

6) I, 15 vgl. S. 757, 2.

7) II, 18 (von 1391, b, 23 an) — c. 26, wenn man nämlich diesen Abschnitt (s. o. 78, 1) mit Spengel den 17 ersten Kapp. des 2ten Buchs voranstellt. Aber auch wenn man mit Brandis (III, 194 f.) und Thurot (Études sur Arist. 228 ff.) die überlieferte Anordnung für die ursprüngliche hält, hätte doch immer der Inhalt dieses Abschnitts hier seine richtigere Stelle.

Gemeinplätze, theils die allgemeinen Formen der Beweisführung, Enthymem und Beispiel, bespricht[1]). Von den zwei weiteren Beweismitteln, ausser der eigentlichen Beweisführung, der Empfehlung des Redners, und der Einwirkung auf die Stimmung der Zuhörer, wird jene nur flüchtig berührt, da sich die Regeln hierüber aus anderen Theilen der vorliegenden Untersuchung ergeben[2]); dagegen verbreitet sich der Philosoph sehr eingehend über die Gemüthsbewegungen und ihre Behandlung: über den Zorn und über die Mittel, ihn zu erregen und zu besänftigen[3]); über Liebe und Hass, Zuneigung und Abneigung und das, was beide hervorruft[4]); ebenso über Furcht, Schaam, Gunst, Mitleid[5]), Entrüstung[6]), Neid, Eifersucht[7]). Hieran schliesst sich endlich eine Auseinandersetzung über den Einfluss, welchen | das Lebensalter und die äusseren Verhältnisse (*τύχαι*) auf den Charakter und die Gemüthsstimmung ausüben[8]).

Mit diesen Erörterungen ist der erste und wichtigste Theil

1) Im besonderen handelt, der c. 18, Schl. gegebenen Ankündigung gemäss, c. 19 von den Erörterungen über Möglichkeit oder Unmöglichkeit, thatsächliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit, höhere oder geringere Schätzung (*περὶ δυνατοῦ καὶ ἀδυνάτου, καὶ πότερον γέγονεν ἢ οὐ γέγονεν καὶ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἔτι δὲ περὶ μεγέθους καὶ μικρότητος τῶν πραγμάτων* 1393, a, 19); c. 20 vom Beispiel, c. 21 von der Gnomologie, c. 21—26 von den Enthymemen, für welche Arist. nicht blos allgemeine Regeln (c. 22), sondern eine vollständige Topik der beweisenden und widerlegenden Enthymeme (c. 23), der Trugschlüsse (c. 24), der Instanzen zur Bestreitung von Enthymemen (c. 25) aufstellt.

2) II, 1. 1378, a, 6: zur Empfehlung des Redners dient dreierlei: dass ihm Einsicht, Rechtschaffenheit und Wohlwollen zugetraut werde: *ὅθεν μὲν τοίνυν φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι φανεῖεν ἄν, ἐκ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς διῃρημένων* (I, 9 s. o. 760, 2) *ληπτέον . . . περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον νῦν.*

3) II, 2. 3.

4) c. 4.

5) c. 5—8.

6) Um mit diesem Wort das zu bezeichnen, wofür unserer Sprache ein einfacher, dem griechischen *νέμεσις* entsprechender Ausdruck fehlt, den Unwillen über das unverdiente Glück Unwürdiger, von dem Rhet. II, 9 übereinstimmend mit dem handelt, was S. 639, 10 aus Eth. II, 7 angeführt wurde.

7) II, 10. 11.

8) II, 12—17.

der Rhetorik beendet; kürzer bespricht das dritte Buch die Ausdrucksweise und die Anordnung. Die erstere betreffend unterscheidet es zunächst den Vortrag und die Sprache, indem es eine kunstmässige Anleitung zum rednerischen Vortrag vermisst, zugleich aber den Einfluss dieser Aeusserlichkeit auf die Wirkung der Reden bedauert [1]). Weiter bemerkt es den Unterschied zwischen der Sprache des Redners und der des Dichters, verlangt von jener als ihre zwei wesentlichsten Erfordernisse Deutlichkeit und Würde [2]), und bezeichnet als das geeignete Mittel dazu Beschränkung auf die eigentlichen Ausdrücke und auf ansprechende Metaphern [3]), über deren Eigenschaften und Bedingungen es sich sofort weiter verbreitet [4]). Es handelt ferner über die Richtigkeit der Sprache [5]), die Fülle und Angemessenheit des Ausdrucks [6]), den Rhythmus und den Satzbau [7]), über Gefälligkeit und Anschaulichkeit der Darstellung [8]). Es untersucht endlich, welcher Ton der Sprache sich für die schriftliche oder die mündliche Darstellung und für die verschiedenen Redegattungen eignet [9]). Ich muss es mir indessen versagen, auf die mancherlei feinen und treffenden Bemerkungen näher einzugehen, welche sich auch über diese Punkte hier finden, und auch für den Fall, dass unser Buch in seiner jetzigen Gestalt nicht von Aristoteles herrühren sollte, doch auf eine aristotelische Grundlage hinweisen.

1) III, 1. 1403, b, 21 — 1404, a, 23. Näher geht A. auf den Vortrag nicht ein; er bemerkt nur, es handle sich dabei um die Stimme, und im besondern um ihre Stärke, ihren Wohlklang (ἁρμονία) und ihren Rhythmus.

2) Das πρέπον, die richtige Mitte zwischen dem ταπεινὸν und dem ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, der gänzlichen Schmucklosigkeit und der Ueberladung.

3) III, 1 f. 1404, a, 24 — b, 37.

4) A. a. O. bis c. 4, Schl.

5) Das ἑλληνίζειν, III, 5, wozu neben der Richtigkeit des Genus, des Numerus und der Satzbildung auch die Bestimmtheit und Unzweideutigkeit des Ausdrucks und das εὐανάγνωστον und εὔφραστον gerechnet wird.

6) Ὄγκος τῆς λέξεως c. 6, τὸ πρέπον τ. λέξ. c. 7, welches zunächst in dem richtigen Verhältniss des Ausdrucks zum Inhalt besteht.

7) Jener c. 8, dieser c. 9.

8) Das ἀστεῖον und εὐδοκιμοῦν, das πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν u. s. w. c. 10 f.

9) C. 12.

In dem letzten Abschnitt der Rhetorik, welcher von der Anordnung handelt, werden zunächst zwei unerlässliche Theile jeder Rede hervorgehoben: die Darlegung des Sachverhalts[1]) und die Beweisführung. Hiezu kommt bei der Mehrzahl der Reden Einleitung und Schluss, so dass sich demnach im ganzen vier Haupttheile ergeben[2]). Wie jeder dieser Theile zu behandeln sei, und welche Regeln sich je nach Beschaffenheit der Umstände in Betreff der Anordnung wie der Ausführung für sie ergeben, wird mit eingehender Sachkenntniss erörtert; und wie die aristotelische Theorie der Beredsamkeit die äusserlichen Hülfsmittel des Redners überhaupt nicht ausschliesst, so wird hier auch solches berührt, was dem Redner nur mit Rücksicht auf die Schwäche des Zuhörers oder auf die seiner Sache erlaubt ist[3]). Die Rhetorik erscheint auch in dieser Beziehung als ein Gegenstück der Topik. Indessen können diese Erörterungen hier gleichfalls nicht tiefer in's einzelne verfolgt werden.

15. Die Kunsttheorie[4]).

Von dem Erkennen und Handeln unterscheidet Aristoteles als drittes das künstlerische Hervorbringen, von der theoretischen

1) *Πρόθεσις*, expositio. Nur eine besondere Art derselben, welche blos in den gerichtlichen Reden vorkommt, ist die Erzählung; c. 13. 1414, a, 34 ff.

2) C. 13. Dieser Eintheilung entsprechend handelt A. denn zuerst c. 14 f. von den Proömien, sodann c. 16 von der Exposition (die er aber hier doch wieder *διήγησις* nennt), c. 17 f. von den Beweisen, c. 19 vom Epilog.

3) Vgl. z. B. c. 14. 1415, b, 4: *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι πάντα ἔξω τοῦ λόγου τὰ τοιαῦτα· πρὸς φαῦλον γὰρ ἀκροατὴν καὶ τὰ ἔξω τοῦ πράγματος ἀκούοντα, ἐπεὶ ἂν μὴ τοιοῦτος ᾖ οὐθὲν δεῖ προοιμίου, ἀλλ' ἢ ὅσον τὸ πρᾶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχῃ ὥσπερ σῶμα κεφαλήν.*

4) E. Müller Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten II, 1—181. Brandis II, b, 1683 ff. III, 156—178. Teichmüller Arist. Forsch. Bd. I. II. 1867. 1869. Reinkens Arist. über Kunst bes. üb. Tragödie. 1870. Döring Kunstlehre d. Arist. 1876. Weitere Literatur sogleich und bei Ueberweg Grundr. I, 204 f. Susemihl Jahrb. f. Philol. LXXXV, 395 ff. XCV, 159 ff. 221 ff. 827 ff. CV, 317 ff., im Vorwort und den Anmerkungen zu seiner Ausgabe der Poëtik (2. Aufl. 1874), und in Bursian's Jahresbericht für 1873, S. 594 ff. 1875, S. 381 ff. 1876, S. 283 ff.

und der praktischen die poëtische Wissenschaft[1]). Er selbst hat indessen die letztere lange nicht so umfassend behandelt, wie die erstern. Von seinen erhaltenen Werken ist nur Eines, nicht der Kunst überhaupt, sondern der Dichtkunst, gewidmet, und auch dieses besitzen wir nur unvollständig. Aber auch unter den verlorenen beschäftigte sich keines mit der Kunst, oder auch nur mit der schönen Kunst[2]), | ihrem ganzen Umfang nach; sondern ausser einer Schrift über die Musik, deren Aechtheit sehr zweifelhaft ist[3]), werden uns nur geschichtliche und dogmatische Untersuchungen über die Dichter und die Dichtkunst genannt, welchen überdiess wohl gleichfalls unächtes beigemischt war. Eine vollständige Kunstlehre dürfen wir daher bei Aristoteles nicht suchen, und auch seine Ansichten über die Dichtkunst lernen wir aus den uns vorliegenden Quellen blos theilweise kennen.

Die aristotelische Aesthetik geht, wie die platonische[4]), nicht vom Begriffe des Schönen, sondern von dem der Kunst aus.

1) S. S. 177 f. 580, 3. 653.

2) Zwischen beiden ist nämlich bei Aristoteles ein grosser Unterschied: zur *τέχνη* gehört alles von Einsicht geleitete Hervorbringen, mag es nun der Schönheit oder dem Bedürfniss dienen; s. o. 580, 3. Metaph. I, 1. 981, b, 17. 21 u. a. St. Er selbst jedoch hat die Merkmale, durch welche sich die schönen Künste von den blos nützlichen unterscheiden, nicht näher angegeben, wenn auch Metaph. a. a. O. bemerkt wird, ein Theil der *τέχναι* diene *πρὸς τἀναγκαῖα*, ein anderer *πρὸς διαγωγὴν*, und von beiden *αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν* unterschieden werden; denn Phys. II, 8. 199, a, 15 handelt es sich nicht (wie Teichmüller Ar. Forsch. II, 89 ff. glaubt) um zweierlei Arten von Künsten, sondern um ein zwiefaches Verhältniss der Kunst überhaupt zur Natur. Vgl. S. 767, 1 und Döring S. 80 f.

3) Dieser Schrift wurde schon S. 108 unt. gedacht. Aus ihr scheint mir das Bruchstück bei Plut. De Mus. 23. S. 1139 zu stammen, welches Rose (Fragm. 43. S. 1482) und Heitz (Fr. 75. S. 53) dem Eudemus zuweisen, für das sich jedoch in diesem Gespräch schwerlich ein geeigneter Ort fand. Aber für aristotelisch kann ich dieses kleine Stück mit seinem pythagoraisirenden Inhalt und seiner wortreichen Ausdrucksweise nicht halten.

4) Welche 1. Abth. S. 795 dargestellt ist. Eingehend und sorgfältig erörtert Belger De Arist. in arte poëtica componenda Platonis discipulo die Punkte, in denen die aristotelische Kunstlehre an Plato anknüpft und von ihm abweicht.

Der Begriff des Schönen bleibt auch hier ziemlich unbestimmt. Aristoteles setzt das Schöne da, wo es sich um die sittliche Schönheit handelt, dem Guten gleich, wiefern dieses durch sich selbst Wohlgefallen erweckt [1]), während er zugleich anderwärts bemerkt, dass es (abgesehen von dieser bestimmten Beziehung) im Vergleich mit dem Guten der weitere Begriff sei, denn gut nenne man nur gewisse Handlungen, schön auch das unbewegte und unveränderliche [2]). Er bezeichnet als die wesentlichen Merkmale des Schönen bald die Ordnung, das Ebenmass und die Begrenzung [3]), bald die richtige Grösse [4]) und die Ordnung [5]). Wie

1) Rhet. I, 9. 1366, a, 33: καλὸν μὲν οὖν ἐστιν ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. II, 13. 1389, b, 37: das καλὸν sei im Unterschied von dem συμφέρον, dem, was für den Einzelnen gut ist, das ἁπλῶς ἀγαθόν. Von den zahllosen Stellen, in denen das καλὸν vom sittlich Schönen, d. h. dem Guten, gebraucht wird, sind uns schon manche, z. B. S. 620, 3. 622, 1. 623, 1. 662, 6, vorgekommen. Indessen lässt sich eine genauere Bestimmung seines Begriffs (wie sie P. Rée versucht: τοῦ καλοῦ notio in Arist. Eth. Halle 1875) Arist. nicht entnehmen; dieser scheint das Bedürfniss einer solchen auf dem ethischen so wenig als auf dem ästhetischen Gebiet empfunden zu haben.

2) Metaph. XIII, 3. 1078, a, 31: ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον, τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. So habe es z. B. die Mathematik (deren Gegenstand nach S. 179 Unbewegtes ist) ganz besonders mit dem Schönen zu thun. Arist. überträgt nun freilich den Begriff des Guten, wie den des Schönen, auch wieder auf die Gottheit, welche gerade absolut unbewegt ist (vgl. S. 366, 3. 367, 1. 4. 373), wie er ihr ja auch eine πρᾶξις im weiteren Sinn beilegt (S. 369 g. E.). Diess berechtigt uns aber nicht, unsere Stelle (mit Teichmüller arist. Forsch. II, 209. 255 ff.) in das Gegentheil ihres klaren Wortsinns umzudeuten, es ist vielmehr nur ein weiterer Beweis für den schwankenden Sprachgebrauch des Arist. in Betreff des ἀγαθὸν und καλόν. Metaph. XIII, 3 hat er eben nur das Gute im ethischen Sinn im Auge.

3) Metaph. a. a. O. Z. 36: τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον. Die εἴδη bezeichnen hier nicht disjunkte Arten des Schönen, sondern die Formen oder Eigenschaften der Dinge, in denen die Schönheit sich zeigt. Wie diese Gesichtspunkte in den Kunstregeln des Arist. festgehalten werden, zeigt Müller S. 9 ff., der auch Probl. XIX, 38. XVII, 1 vergleicht.

4) Der Sache nach (wie Döring S. 97 richtig bemerkt) von dem ὡρισμένον nicht verschieden.

5) Poët. 7. 1450, b, 36 (vgl. Pol. VII, 4. 1326, a, 29 ff. b, 22 — s. o. 728, 2 — auch Eth. IV, 3. 1123, b, 6): τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τά-

wenig aber damit der Begriff des Schönen schärfer bestimmt, und wie wenig namentlich die sinnliche Erscheinung als ein wesentliches Moment der Schönheit erkannt ist, zeigt ausser allem andern die Behauptung [1]), die angegebenen Merkmale des Schönen kommen besonders in den mathematischen Wissenschaften zur Geltung. Wenn das Schöne ebensogut die Eigenschaften einer wissenschaftlichen Untersuchung oder einer guten Handlung, wie die eines Kunstwerks, bezeichnet, so ist sein Begriff noch viel zu allgemein, um der Kunsttheorie zur Grundlage dienen zu können. Aristoteles lässt daher am Anfang seiner Poëtik diesen Begriff ganz bei Seite [2]), um statt dessen mit der Betrachtung der Kunst zu beginnen [3]).

ξει ἐστὶ, διὸ οὔτε πάμμικρον ἄν τι γένοιτο καλὸν ζῷον (συγχεῖται γὰρ ἡ θεωρία ἐγγὺς τοῦ ἀναισθήτου χρόνου γινομένη) οὔτε παμμέγεθες· οὐ γὰρ ἅμα ἡ θεωρία γίνεται, ἀλλ᾽ οἴχεται τοῖς θεωροῦσι τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῆς θεωρίας, οἷον εἰ μυρίων σταδίων εἴη ζῷον. Wie etwas sinnlich anschaubares vermöge seiner Grösse leicht zu übersehen sein müsse, so müsse ein Mythus leicht zu behalten sein. Die in Parenthese stehenden Worte (συγχεῖται γὰρ u. s. w.) wollen besagen: wenn etwas zu klein ist, verschwimmen seine Theile, man erhalte daher kein deutliches Bild. Wahrscheinlich ist aber das χρόνου hinter ἀναισθήτου als eine übel angebrachte Reminiscenz aus Phys. IV, 13. 222, b, 15 mit Bonitz Arist. Stud. I, 96. Susemihl z. d. St. zu streichen.

1) Metaph. a. a. O. 1078, b, 1. Teichmüller's (Ar. Forsch. II, 275 f.) Einwendungen gegen die obige Bemerkung hat schon Susemihl (Jahrb. f. Philol. CV, S. 321) die Verwechslung zwischen der konkreten sinnlichen Erscheinung (Farbe, Ton u. s. f.) und den abstrakten mathematischen Formen des sinnlichen Daseins nachgewiesen.

2) Denn dass es hier heisst: πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους, εἰ μέλλει καλῶς ἕξειν ἡ ποίησις (Teichmüller II, 278), ist natürlich kein Gegengrund. Man wird ja dem Verfasser der aristotelischen Forschungen doch gewiss nicht erst aus Stellen, wie Meteor. I, 14. 352, a, 7. 11. Polit. IV, 11. 1297, b, 38. Metaph. XIII, 6, Anf. I, 4. 985, a, 9. c. 8. 989, b, 27. Eth. VII, 13. 1153, a, 13. I, 8. 1098, b, 16 u. a., zu beweisen brauchen, dass Ausdrücke wie καλῶς ἔχειν, καλῶς λέγειν u. s. w. mit der specifisch ästhetischen Bedeutung des καλὸν nichts zu thun haben.

3) Teichmüller hat sich zwar a. a. O. S. 208—278 in einer ausführlichen Erörterung über das Schöne und die „vier ästhetischen Ideen" (Ordnung, Symmetrie, Begrenzung und Grösse) bemüht, das Schöne als den Grundbegriff der aristotelischen Kunstlehre aufzuzeigen. Dieser Versuch wird jedoch von Döring S. 5 ff. 93 ff. mit Recht zurückgewiesen. Wäre der Begriff des Schönen der leitende Gedanke seiner Kunstlehre, so würde

Das Wesen der Kunst findet er nun mit Plato im allgemeinen in der Nachahmung [1]). Sie entspringt aus dem Nachahmungstrieb und der Freude an Nachahmungen, durch welche der Mensch sich vor allen anderen Wesen auszeichnet, und auf denselben Gründen beruht auch die eigenthümliche Lust, die sie gewährt [2]). Näher jedoch erkennt Aristoteles in dieser Lust eine Aeusserung des allgemein menschlichen Strebens nach Erkenntniss: sie soll | sich darauf gründen, dass wir im Bilde den dargestellten Gegenstand wiedererkennen, und dadurch den Genuss des Lernens gewinnen [3]). Wie aber das Wissen je nach seinem Inhalt von sehr verschiedenem Werth ist [4]), so wird das

Aristoteles vor allem diesen Begriff selbst genauer untersucht, und das Ergebniss dieser Untersuchung als Masstab für die künstlerischen Anforderungen gebraucht haben. Diess geschieht aber durchaus nicht, und wenn auch selbstverständlich von dem Kunstwerk verlangt wird, dass es schön sei, wenn von einem *καλῶς ἔχων μῦθος*, einem *μῦθος καλλίων*, einer *καλλίστη τραγῳδία* u. dgl. gesprochen wird (Poët. c. 9, Schl. c. 11. 1452, a, 32. c. 13. 1452, b, 31. 1453, a, 12. 22 u. ö.), so wird doch nirgends eine Kunstregel aus dem allgemeinen Begriff des Schönen, sondern alle werden aus der speciellen Aufgabe einer bestimmten Kunstgattung abgeleitet.

1) Poët. 1. 1447, a, 12 (über die verschiedenen Formen der Poësie und die Musik): *πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον.* c. 2, Anf. c. 3, Anf. u. o. Nur auf die Kunst im weiteren Sinn geht Phys. II, 8. 199, a, 15: *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.* Die schöne Kunst als solche ist blos Nachahmung; abgeleiteterweise kann allerdings auch sie Vervollkommnung der Natur sein, z. B. durch Ausbildung der Stimme oder der Bewegung.

2) Poët. 4, Anf. mit dem Beisatz: man sehe diess daraus, dass uns gute Bilder auch dann erfreuen, wenn die abgebildeten Gegenstände selbst einen so widrigen Eindruck machen, wie ekelhafte Thiere oder Leichname. Vgl. folg. Anm.

3) Poët. 4. 1448, b, 12 fährt A. fort: *αἴτιον δὲ καὶ τούτου* (der Freude an Kunstwerken), *ὅτι τὸ μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος, ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχῃ προεωρακώς, οὐ διὰ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τ'ν χροιὰν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν.* Rhet. I, 11. 1371, b, 4: *ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι οἷον τό τε μεμιμημένον, ὥσπερ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητική, καὶ πᾶν ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾖ, κἂν ᾖ μὴ ἡδὺ αὐτὸ τὸ μεμιμημένον· οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ χαίρει, ἀλλὰ συλλογισμὸς ἐστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει.*

4) Vgl. S. 367, 1.

gleiche auch von der künstlerischen Nachahmung gelten müssen. Was die Kunst nachahmt, ist im allgemeinen die wirkliche Welt, die Natur [1]). Aber zur Natur gehört auch der Mensch und sein Handeln: nur mit ihm haben es ja gerade die einflussreichsten Künste, die Poësie und Musik, zu thun [2]); und den Gegenstand, auf dessen Darstellung der nachahmende Künstler seinem wesentlichen Zwecke nach ausgehen soll, bildet nicht blos die äussere Erscheinung, sondern weit mehr noch das innere ideale Wesen der Dinge. Er kann sich an die allgemeine Wirklichkeit halten, oder sich über sie erheben, oder hinter ihr zurückbleiben [3]), er kann die Dinge darstellen, wie sie sind, oder wie man sie sich vorzustellen pflegt, oder wie sie sein sollen [4]). Gerade diese letzteren Darstellungen sind es nun aber, in welchen die Hauptaufgabe der Kunst liegt. Sie soll nach Aristoteles nicht das Einzelne als solches darstellen, sondern das Allgemeine, das Nothwendige und Naturgemässe, sie soll die Wirklichkeit nicht nackt wiedergeben, sondern idealisiren: der Maler z. B. soll zugleich treffen und verschönern [5]), der Dichter soll uns nicht sagen, was geschehen **ist**, sondern was der Natur der Sache nach geschehen **müsste**, und ebendesshalb ist die Poësie, wie er glaubt, vorzüglicher und der Philosophie näher verwandt, als die Geschichtschreibung, weil sie | uns nicht blos einzelne Thatsachen, sondern

1) Phys. II, 8; s. S. 767, 1.

2) Vgl. vorläufig folg. Anm. und S. 769, 1. Selbst von der Tanzkunst heisst es c. 1. 1447, a, 27: *καὶ γὰρ οὗτοι διὰ τῶν σχηματιζομένων ξυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.*

3) Poët. 2, Anf.: *ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι . . . ἤτοι βελτίονας ἢ καθ᾽ ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιούτους,* was sofort am Beispiel der Malerei, Poësie und Musik erläutert wird.

4) Ebd. 25. 1460, b, 7: *ἐπεὶ γάρ ἐστι μιμητὴς ὁ ποιητὴς, ὥσπερ ἂν εἰ ζωγράφος ἤ τις ἄλλος εἰκονοποιὸς, ἀνάγκη μιμεῖσθαι τριῶν ὄντων τὸν ἀριθμὸν ἕν τι ἀεί· ἢ γὰρ οἷα ἦν ἢ ἔστιν, ἢ οἷα φασὶ καὶ δοκεῖ, ἢ οἷα εἶναι δεῖ.* Ich halte diese Worte für aristotelisch, wiewohl sie in einem etwas verdächtigen Abschnitt stehen.

5) Poët. 15. 1454, b, 8: *ἐπεὶ δὲ μίμησίς ἐστιν ἡ τραγῳδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφὴν, ὁμοίους ποιοῦντες, καλλίους γράφουσιν.* So ist ja auch, wie sich von selbst versteht, die Idealität der griechischen Götterbilder dem Philosophen nicht entgangen; vgl. S. 691, 2.

allgemeine Gesetze erkennen lässt [1]). Diess gilt nicht allein von der ernsten, sondern auch von der komischen Dichtung. Jene soll uns die menschliche Natur veredelt zeigen, indem sie uns Gestalten vorführt, welche über das gewöhnliche Mass hinausgehen, sie soll typische Charaktere aufstellen, an denen uns das Wesen gewisser sittlicher Eigenschaften zur Anschauung gebracht wird [2]); ebenso soll aber auch diese, wiewohl sie es an sich mit den Schwächen der menschlichen Natur zu thun hat [3]), doch nicht in Angriffen auf einzelne Personen, sondern in der Darstellung von Charakteren ihre Aufgabe suchen [4]). | Wenn da-

1) Poët. 9, Anf.: *οὐ τὸ τὰ γινόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστὶν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν· εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἧττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων, ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. ἔστι δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖ' ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον . . . τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.* Ebd. 1451, b, 29: *κἂν ἄρα συμβῇ γενόμενα ποιεῖν [τὸν ποιητὴν] οὐθὲν ἧττον ποιητής ἐστιν· τῶν γὰρ γενομένων ἔνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι καὶ δυνατὰ γενέσθαι.* Vgl. c. 15. 1454, a, 33: *χρὴ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἤθεσιν, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων συστάσει, ἀεὶ ζητεῖν ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἢ τὸ εἰκὸς, ὥστε τὸν τοιοῦτον τὰ τοιαῦτα λέγειν ἢ πράττειν ἢ ἀναγκαῖον ἢ εἰκὸς, καὶ τοῦτο μετὰ τοῦτο γίνεσθαι ἢ ἀναγκαῖον ἢ εἰκός.* C. 1. 1447, b, 13 ff.: nicht das Metrum mache den Dichter, sondern der Inhalt; Empedokles (dessen homerische Kraft Arist. bei Diog. VIII, 56 rühmt) habe mit Homer nichts gemein, als das Metrum.

2) Poët. 15 (s. o. 768, 5) fährt A. fort: *οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν μιμούμενον καὶ ὀργίλους καὶ ῥᾳθύμους καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, ἐπιεικείας ποιεῖν παράδειγμα ἢ σκληρότητος δεῖ* u. s. w. Vgl. folg. Anm. und c. 13. 1453, a, 16.

3) C. 2, Schl.: *ἡ μὲν γὰρ* (die Komödie) *χείρους ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν.* C. 5, Anf.: *ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν, ὥσπερ εἴπομεν, μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον. τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.*

4) Vgl. Poët 9. 1451, b, 11 ff. c. 5. 1449, b, 5. Eth. IV, 14. 1128, a, 22. Arist. gibt hier der neueren Komödie vor der alten den Vorzug, weil sich jene der Schmähungen (*αἰσχρολογία*) enthalte. So rühmt er es auch Poët. 4. 1448, b, 34 an Homer, dass er (durch den Margites) Schöpfer der

her Aristoteles die Kunst mit Plato auf Nachahmung zurückführt, so hat doch diese Bezeichnung bei beiden eine verschiedene Bedeutung: Plato denkt dabei zunächst nur an eine Nachbildung der sinnlichen Erscheinung, und so drückt er mit derselben seine ganze Geringschätzung gegen die Unwahrheit und Werthlosigkeit der Kunst aus[1]; Aristoteles dagegen lässt uns durch die künstlerische Darstellung allgemeine Wahrheiten zur Anschauung kommen, und so stellt er sie über die erfahrungsmässige Erkenntniss des Einzelnen.

Nur hieraus erklärt sich auch das, was unser Philosoph über den Zweck und die Wirkung der Kunst sagt. In zwei Stellen, welche uns früher schon vorlagen[2], unterscheidet Aristo-

Komödie geworden sei, *οὐ ψόγον ἀλλὰ τὸ γελοῖον δραματοποιήσας*. Aus unserer Poëtik stammt ohne Zweifel (vgl. S. 107) die Bemerkung in Cramer's Anecd. Paris. I, Anh. (Arist. Poët. S. 78. Vahl. S. 208. Fr. 3 Sus.): *διαφέρει ἡ κωμῳδία τῆς λοιδορίας, ἐπεὶ ἡ μὲν λοιδορία ἀπαρακαλύπτως τὰ προςόντα κακὰ διέξεισιν, ἡ δὲ δεῖται τῆς καλουμένης ἐμφάσεως* (Andeutung). Ebendahin gehört die Bemerkung Rhet. III, 18. 1419, b, 7: die *εἰρωνεία* sei des Freien würdiger, als die *βωμολοχία*. Auch hierüber hatte nämlich Arist. in der Poëtik gehandelt (Rhet. I, 11. 1372, a, 1: *διώρισται δὲ περὶ γελοίων χωρὶς ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς* vgl. Vahlen a. a. O. S. 76 Fr. 2), aus ihr wird Fr. 9 der Anecd. Paris. a. a. O. den Satz entnommen haben: *ἤθη κωμῳδίας τά τε βωμολόχα καὶ τὰ εἰρωνικὰ καὶ τὰ τῶν ἀλαζόνων*.

1) S. 1. Abth. S. 799, womit freilich nicht übereinstimmt, dass die Kunst zugleich eines der wichtigsten Erziehungsmittel und die Darstellung sittlicher Ideen ihre Aufgabe sein soll (ebd. S. 532 f. 772 f. 800 f. vgl. Symp. 209, D).

2) Pol. VIII, 5. 7. s. o. S. 734. In der ersten von diesen Stellen wird der Reinigung nicht erwähnt, sondern nur gefragt (1339, a, 15): *τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως . . . ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικὴν, ὡς δυναμένην . . . τὸ ἦθος ποιόν τι ποιεῖν, ἐθίζουσαν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς. ἢ πρὸς διαγωγήν τι συμβάλλεται καὶ φρόνησιν· καὶ γὰρ τοῦτο τρίτον θετέον τῶν εἰρημένων*. Dagegen tritt sie sehr bestimmt in der zweiten (1341, b, 36) hervor: *φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν (καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως . . . τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν)*. Desshalb nun aber mit Spengel (Ueber die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, Abh. der philos.-philol. Kl. der Bayr. Akad. IX, 1, 16 f.) in der letzteren Stelle den Text zu ändern und zu lesen: *καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, . . . πρὸς διαγωγ'ν, τρίτον δὲ πρὸς ἄνεσίν τε* u. s. w.

teles zunächst von der | Musik einen vierfachen Gebrauch[1]: sie dient zur Erholung und Unterhaltung, zur sittlichen Bildung, zur genussreichen Beschäftigung, zur Reinigung. Ob jede Kunstgattung diesen vierfachen Gebrauch zulasse, sagt er nicht ausdrücklich, und keinenfalls konnte er alle in dieser Beziehung sich gleichstellen. Von den bildenden Künsten bemerkt er, dass ihre ethische Wirkung, wenn auch immerhin beachtenswerth, doch hinter derjenigen der Musik zurückstehe[2], und an eine reinigende Anwendung hat er bei ihnen wohl kaum gedacht; da vollends, wo sie sich auf die naturgetreue Nachbildung einzelner Gegenstände beschränken, befriedigen sie nur eine ziem-

oder: *κ. γ. παιδ. ἕν. κ. καθάρσ., πρὸς ἄνεσίν τε — ἀνάπαυσιν, τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν*, diess ist eine Gewaltsamkeit, gegen welche Bernays (Rhein. Mus. XIV. 1859. S. 370 ff.) mit Recht Einsprache thut. Der erste von diesen Vorschlägen wäre schon stylistisch kaum zu ertragen; keiner von beiden lässt sich mit dem angeblichen Widerspruch zwischen c. 5 und c. 7 begründen, da es ein bei Aristoteles gar nicht seltener Fall ist, dass eine vorläufige Eintheilung in der Folge ergänzt wird (m. vgl. z. B. was S. 709 ff. über die verschiedenen Eintheilungen der Staatsformen angeführt ist); beide sind aber auch mit der im weiteren Verlaufe von c. 7 so bestimmt festgehaltenen und sogleich näher nachzuweisenden Unterscheidung von ethischer und kathartischer Musik unvereinbar.

1) Nicht einen blos dreifachen, wie Bernays a. a. O. will, indem er die *ἀνάπαυσις* mit zur *διαγωγή* zählt. Arist. unterscheidet beide sehr deutlich: der *διαγωγή*, sagt er, seien junge Leute noch unfähig, während sie doch zur *παιδιά* und *ἄνεσις* sehr geneigt sind (s. o. 735, 1); jene ist ihm Selbstzweck (*τέλος*), diese blosses Mittel (c. 5. 1339, a, 29. b, 25—42 vgl. Eth. X, 6. 1176, b, 27 ff., oben S. 612); jene setzt eine höhere Bildung voraus (s. u. 772, 3), nicht aber diese, und so werden denn beide auch 1339, a, 25. b, 13. 15 ff. ebd. 4 vgl. m. a, 33 durchweg auseinandergehalten. Vgl. 734, 5.

2) Pol. VIII, 5. 1340, a, 28: *συμβέβηκε δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις μηδὲν ὑπάρχειν ὁμοίωμα τοῖς ἤθεσιν, οἷον ἐν τοῖς ἁπτοῖς καὶ τοῖς γευστοῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἠρέμα· σχήματα γάρ ἐστι τοιαῦτα* (denn es gibt solche, d. h. ethische, Stellungen und Geberden), *ἀλλ' ἐπὶ μικρὸν καὶ πάντες* (l. *οὐ πάντες*, wie Müller a. a. O. 10 f. 348 ff. vermuthet) *τῆς τοιαύτης αἰσθήσεως κοινωνοῦσιν. ἔτι δὲ οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν.* Doch solle man, *ὅσον διαφέρει καὶ περὶ τὴν τούτων θεωρίαν*, die Jugend nicht die Gemälde eines Pauson betrachten lassen, sondern die eines Polygnot *κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστὶν ἠθικός.*

lich oberflächliche Wissbegierde [1]). Auch von der Komödie (s. u.) scheint er weder sittlich fördernde noch reinigende Wirkungen zu erwarten. Dagegen soll die ernste Poësie, wie wir finden werden, gerade in der Reinigung der Gemüthsbewegungen ihren Hauptzweck haben; was aber natürlich auch noch weitere, damit zusammenhängende oder daraus hervorgehende Einwirkungen auf den Menschen nicht ausschliesst. Liesse sich nun aber ein Theil dieser Wirkung, die Unterhaltung, schon aus dem Wohlgefälligen der sinnlichen Erscheinung ableiten, so weist uns doch der höhere und werthvollere Bestandtheil derselben auf den idealen Gehalt hin, dessen Darstellung unser Philosoph von der Kunst verlangt. Als ein Mittel zu edlerem geistigem Genusse (*διαγωγὴ*) wird sie sich an unsere Vernunft wenden müssen, denn nach aristotelischen Grundsätzen ist ja das Mass unserer Vernunftthätigkeit auch das unserer Glückseligkeit [2]); und wirklich setzt auch Aristoteles diese Kunstwirkung mit der Geistesbildung in die unmittelbarste Verbindung [3]). Ebenso kann sie auf die sittliche Bildung nur dadurch | fördernd einwirken, dass sie uns die Natur und die Aufgabe des sittlichen Handelns an nachahmenswerthen oder abschreckenden Beispielen zum Bewusstsein bringt, wie sie diess nach Aristoteles unzweifelhaft soll [4]). Was endlich die reinigende Wirkung der Kunst betrifft, so ist zwar auch heute noch, nach den endlosen Verhandlungen, zu denen namentlich die aristotelische Definition der Tragödie Anlass gegeben hat [5]), durchaus kein Einverständniss darüber er-

1) Vgl. S. 767, 3.

2) M. s. was S. 614, 1 aus Eth. X, 8 angeführt ist.

3) In den S. 770, 2 angeführten Worten Pol. VIII, 5: *πρὸς διαγωγήν τι συμβάλλεται καὶ φρόνησιν.* Spengel a. a. O. S. 16 und unabhängig von ihm Thurot Etudes sur Arist. 101 schlagen für *φρόνησιν εὐφροσύνην* (oder *τὸ εὐφραίνειν*) vor, indem sie bemerken, die *φρόνησις* würde nicht zur *διαγωγὴ*, sondern zu der vorher genannten *ἀρετὴ* gehören. Allein diess ist nicht richtig. Bei der *ἀρετὴ* denkt Arist. an die ethische Tugend, die Charakterbildung, bei der *διαγωγὴ καὶ φρόνησις* an die Geistes- und Geschmacksbildung. M. vgl. was S. 734, 5 über *διαγωγὴ* bemerkt wurde.

4) S. S. 768 f.

5) Uebersichten über dieselben geben Susemihl Arist. *π. ποιητ.* S. 36 ff. und an den weiteren S. 763, 4 angeführten Orten, Reinkens S. 78—135 und Döring S. 263 ff., 339 f.; der letztere bespricht gegen siebzig auf diesen

reicht, worin sie nach der Ansicht des Philosophen besteht und worauf sie beruht; und es ist diess um so begreiflicher, da in unserer Poëtik die genaueren Erörterungen darüber, welche das aristotelische Werk enthielt, fehlen[1]; doch lässt sich dieser Mangel aus anderen Stellen wenigstens theilweise ergänzen. Diese beweisen nun für's erste, dass die Reinigung, welche durch die Kunst bewirkt wird, nicht in dem Kunstwerk selbst, sondern in denen vor sich geht, welche es anschauen oder anhören[2]. Weiter | sehen wir daraus, dass es sich bei derselben nicht, wie man früher annahm[3], unmittelbar um moralische Besserung, sondern

Gegenstand bezügliche Schriften und Abhandlungen, grösstentheils aus den letzten Jahrzehenden. Hier können natürlich nur die wenigsten derselben ausdrücklich berücksichtigt werden.

1) S. S. 107 m.

2) Auf das Kunstwerk selbst wollte Göthe (Nachlese zu Arist. Poëtik. 1826. Briefwechsel mit Zelter IV, 288. V, 330. 354) die tragische Katharsis beziehen, indem er in der Definition der Tragödie Poët. 6. 1449, b, 24 ff. die Worte *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* von der in den handelnden Personen und im dramatischen Verlaufe sich darstellenden Ausgleichung und Versöhnung der Leidenschaften erklärte. Indessen ist die Unzulässigkeit dieser Deutung jetzt allgemein (z. B. von Müller a. a. O. 380 ff. Bernays a. a. O. 137. Spengel a. a. O. 6) anerkannt. Denn auch abgesehen von ihrer sprachlichen Unmöglichkeit wird durch Pol. VIII, 7. 1342, a, 4 ff. jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass es sich bei der *κάθαρσις* um eine Wirkung auf die Zuhörer handelt, und das gleiche lässt sich, wie Müller treffend zeigt, auch aus der Poëtik nachweisen; denn dass die Tragödie durch Furcht und Mitleid eine Reinigung dieser Leidenschaften in den handelnden Personen bewirke, könnte doch nur dann gesagt werden, wenn uns diese in derselben im Zustande der Furcht oder des Mitleids vorgeführt würden, was doch (wie schon Lessing Hamb. Dramat. 78 St. bemerkt hat) gar nicht der Fall zu sein pflegt und der Natur der Sache nach nur selten der Fall sein kann. Aber Arist. hat sich auch hierüber c. 14, Anf. so deutlich wie nur möglich erklärt. *Δεῖ γὰρ*, sagt er hier, von der Hervorbringung des *φοβερὸν* und *ἐλεεινὸν* handelnd, *καὶ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων.*

3) So nach allen früheren Lessing Hamb. Dramat. 74—78 St. (Werke VII, 331 ff. Lachm.), nach welchem „diese Reinigung in nichts anderm beruhet, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" (S. 352), und viele nach ihm, u. a. noch Spengel in der S. 770, 2 angeführten Abhandlung.

zunächst um eine Wirkung auf den Gemüthszustand, auf das Gefühl, handelt; denn Aristoteles selbst unterscheidet den Zweck der Reinigung mit aller Bestimmtheit von dem der sittlichen Erziehung[1]), er will für diesen eine andere und anders zu behandelnde Musik angewandt wissen, als für jenen[2]), er beschreibt

1) Pol. VIII, 7. 1341, b, 36 s. o. 770, 2. c. 6. 1341, a, 21: ἔτι δ' οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.

2) S. vor. Anm. und c. 7. 1341, b, 32: da eine ethische, eine praktische und eine enthusiastische Musik zu unterscheiden ist, und da ferner die Musik den verschiedenen (S. 770, 2 angeführten) Zwecken zu dienen hat, φανερὸν ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις ταῖς ἁρμονίαις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἑτέρων χειρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον (diese Worte mit Reinkens S. 156 zu beanstanden, sehe ich nicht den mindesten Grund), οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους (sich beruhigen) ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικοὺς (hiefür will Spengel a. a. O. S. 13 ὅλως τοὺς παθ. setzen, indessen scheint mir die Lesart der Handschriften nicht unerträglich), τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις. (Diess eine weitere, von der κάθαρσις selbst verschiedene Wirkung der reinigenden Musik: sie reinigt die παθητικοὶ und gewährt allen einen Genuss — wesshalb die von Thurot Etudes 102 f. vor ὁμοίως δὲ vermuthete Lücke nicht anzunehmen ist.) Aus dieser Stelle scheint mir, wie man sie auch im übrigen erklären mag, doch so viel unweigerlich hervorzugehen, dass es nach Arist. eine Musik gibt, welche eine Katharsis bewirkt, während sie doch keinen ethischen Charakter hat, und desshalb nicht zum Jugendunterricht benützt, und von den Staatsbürgern wohl angehört, aber nicht ausgeübt werden soll, nämlich die enthusiastische; wenn aber dieses, so kann die Katharsis, mag sie auch mittelbar nicht ohne ethische Bedeutung sein, doch für sich genommen und nach ihrer unmittelbaren Wirkung betrachtet unmöglich in der Erzeugung einer bestimmten Willensbeschaffenheit bestehen. Dass diess auch von der durch die Tragödie bewirkten Reinigung gilt, lässt sich um so weniger bezweifeln, da gerade die Affekte, mit denen sie es zu thun

die Reinigung als eine | Heilung, eine mit Lust verbundene Erleichterung des Gemüths [1]), er sucht sie also nicht in der Besserung unseres Willens oder der Erzeugung tugendhafter Neigungen [2]) als solcher, sondern in der Ausgleichung der durch allzu heftige Gemüthsbewegungen hervorgerufenen Störungen, in der Beruhigung der Affekte [3]). Dabei ist es in sachlicher Beziehung weniger wichtig, welcher Gebrauch des Ausdrucks „Reinigung“ Aristoteles hiebei vorschwebte, der religiöse oder der medicinische [4]); | denn in dem einen wie in dem andern Fall handelt es sich nur um eine uneigentliche Bezeichnung, deren Bedeutung sich nicht unmittelbar von dem einen Gebiet auf das andere übertragen lässt [5]), und es kann erst nach den ander-

hat (s. u.), Mitleid und Furcht, hier ausdrücklich mit dem Enthusiasmus zusammengestellt werden.

1) S. vor. Anm. So wird auch Poët. c. 14. 1453, b, 10 der Zweck der tragischen Darstellung, welcher nach c. 6 in der Katharsis besteht, in einen Genuss gesetzt: *οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητήν* u. s. w.

2) Des *χαίρειν ὀρθῶς καὶ λυπεῖσθαι* Pol. VIII, 5. 1340, a, 15. 22 s. S. 735.

3) In diesem Sinne fassen schon im Alterthum manche den Begriff der Reinigung. So schon Aristoxenus (s. S. 714 2. Aufl.), Ps. Jambl. Myster. Aegypt. S. 22, Prokl. in Plat. Remp. (Plat. Opp. Basil. 1534) S. 360. 362, Plut. sept. sap. conv. c. 13. S. 156, C. quaest. conviv. III, 8, 2, 11. S. 657, A; vgl. Bernays' Grundzüge der verlorenen Abhandlung d. Arist. über Wirkung der Tragödie (Abh. der Hist.-philos. Gesellschaft in Breslau I. 1858) S. 155 ff. 199. Ders. Ueber die trag. Katharsis bei Arist. Rhein. Mus. XIV, 374 f.

4) Nachdem schon Böckh in einer Rede vom J. 1830 (Ges. kl. Schriften I, 180) diese Auffassung der *κάθαρσις* als ärztlicher Reinigung, Purgation, angedeutet hatte, wurde sie zuerst von A. Weil (Ueber die Wirkung der Trag. nach Arist. Verhandl. der 10. Vers. deutscher Philologen, Basel 1848, S. 136 ff.), eindringender und unabhängig von seinem Vorgänger von Bernays in den vor. Anm. angeführten, in diese Frage so tief eingreifenden Abhandlungen vorgetragen, denen Thurot Études 104 und viele andere folgten; vgl. Döring a. a. O. 278 ff., welcher seinerseits diese Ansicht gleichfalls sehr entschieden vertritt, ebd. S. 248 ff.

5) Dagegen lässt sich nicht annehmen, dass Arist. den von ihm für eine bestimmte Wirkung der künstlerischen Darstellung ausgeprägten Ausdruck *κάθαρσις* in der Stelle der Politik über die Musik in anderem Sinn gebrauche, als in der der Poëtik über die Tragödie, und Pol. VIII, 7. 1341, b, 38 gibt uns auch nicht das entfernteste Recht zu der Voraussetzung, die

weitigen Erklärungen des Philosophen und nach dem ganzen Zusammenhang seiner Ansichten darüber entschieden werden, wie weit er die darin angedeutete Analogie ausgedehnt wissen will. Das Wahrscheinlichste ist aber, dass Aristoteles zunächst zwar allerdings von derjenigen Bedeutung des Wortes ausgieng, wonach die „Reinigung“ eine Entfernung schädlicher oder belästigender Stoffe aus dem Körper bezeichnet [1]), dass sich ihm aber damit, eben weil es sich hier um die Anwendung dieses Begriffs auf Gemüthszustände handelte, die Vorstellung einer Befreiung von Befleckung, von geistiger Krankheit verband [2]); wie ja überhaupt die Vorstellungen, welche an den gleichen Ausdruck geknüpft sind, so leicht ohne deutliche Unterscheidung zusammengefasst werden, und gerade im Begriff der Reinigung

tragische Katharsis sei von der musikalischen der Art nach verschieden. Die eine kann durch andere Mittel bewirkt werden als die andere, aber die mit dem Ausdruck *κάθαρσις* bezeichnete Wirkung selbst muss in beiden Fällen, wenn man Arist. nicht eine geradezu irreführende Verwirrung in der Terminologie zutrauen will, im wesentlichen die gleiche sein. Dieses beides hat Stahr Arist. und die Wirkung d. Trag. S. 13 f. 21 f. zu wenig unterschieden.

1) Hierauf weisen bei Arist. selbst Polit. VIII, 7. 1342, a, 10. 14 die Ausdrücke: *ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως . . . πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*, bei Ps. Jambl. De myst. I, 11 die Bemerkung, dass die Affekte (*δυνάμεις τῶν παθημάτων*) *ἀποπληροῦνται καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαιρόμεναι . . . ἀποπαύονται*, bei Prokl. in Remp. 362 die Bemerkung: Arist. wende gegen Plato ein, das Verbot der Tragödie und Komödie sei verfehlt, *εἴπερ διὰ τούτων δυνατὸν ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι τὰ πάθη καὶ ἀποπλήσαντας ἐνεργὰ πρὸς τὴν παιδείαν ἔχειν, τὸ πεπονηκὸς αὐτῶν θεραπεύσαντας* (heilen).

2) Nach Polit. VIII, 6. 1341, a, 21 ist die orgiastische Musik da am Platze, *ἐν οἷς ἡ θεωρία* (die Darstellung) *κάθαρσιν μᾶλλον δύναται* (bedeutet, bezweckt) *ἢ μάθησιν*, und c. 7 1342, a, 9 wird die *ἰατρεία* und *κάθαρσις* von den *ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη* abgeleitet. Eine bestimmte Art der religiösen Musik wird also in ihrer Wirkung mit der ärztlichen Reinigung verglichen. Für dieselbe Wirkung scheint sich Arist. auch des Ausdrucks *ἀφοσίωσις* bedient zu haben, denn Prokl. a. a. O. S. 360 lässt ihn gegen Plato einwenden: warum er die Tragödie und Komödie verwerfe, *καὶ ταῦτα συντελούσας πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν*, und er selbst antwortet darauf S. 362, es sei nicht richtig, dass dieselben zur *ἀφοσίωσις* dienen; *ἀφοσιοῦν* bedeutet aber die Aufhebung einer Schuld durch Opfer und andere gottesdienstliche Handlungen.

für die Anschauung des Alterthums die Merkmale der Heilung und der Entsühnung ineinanderfliessen [1]). Um so weniger dürfen wir aber die Frage nach den inneren Vorgängen umgehen, durch welche sich der Philosoph die reinigende Wirkung der Kunst vermittelt und bedingt denkt. Aus seinen eigenen Aeusserungen geht nun so viel hervor, dass die Reinigung in der Befreiung des Gemüths von einer dasselbe beherrschenden leidenschaftlichen Erregung oder einem auf ihm lastenden Drucke besteht [2]); und dem entsprechend werden wir unter derselben, was den Ausdruck betrifft, nicht [3]) eine Läuterung in der Seele verbleibender, sondern eine Entfernung ungesunder Affekte zu verstehen haben [4]). Aber wie kommt es, dass die Kunst eine solche

1) Wer vom Enthusiasmus oder sonst einer heftigen, als unfreier Zustand auf ihm lastenden Gemüthsbewegung ergriffen ist, der ist (wie noch Arist. Pol. VIII, 7. 1342, a, 8 sagt) *κατακώχιμος*. Die *κατακωχὴ* oder *κατοκωχὴ* aber wird ursprünglich durchaus als *θεία κατοκωχὴ* gedacht, von welcher man sich durch Versöhnung der Gottheit zu befreien hat, die Krankheit ist eine gottgesandte, die Heilung Folge der Entsühnung (vgl. Plato Phädr. 244, D f.).

2) In den S. 774, 2 angeführten Worten aus Polit. VIII, 7 wird der Enthusiasmus als eine Erregung bezeichnet, von der manche Personen beherrscht (*κατακώχιμοι*) seien, und mittelst der orgiastischen Musik „gleichsam geheilt und gereinigt“ werden, und für den gleichen Vorgang wird der Ausdruck *κουφίζεσθαι* gebraucht.

3) Wie ich früher annahm.

4) Sprachlich genommen könnte *κάθαρσις τῶν παθημάτων* beides gleich gut bezeichnen: eine Läuterung der Affekte und eine Ausscheidung derselben; denn man sagt nicht blos *καθαίρειν τινὰ τινὸς*, jemand von etwas reinigen, sondern auch *καθαίρειν τὶ* etwas verunreinigendes entfernen. Gerade im medicinischen Sprachgebrauch ist diese Bedeutung von *κάθαρσις* seit Hippokrates eingebürgert (Nachweisungen gibt Reinkens S. 151 f. nach Foësius); aber auch auf das sittliche Gebiet wird sie übertragen, wenn z. B. Plato im Phädo 69, B sagt, die Tugend sei *κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων*, eine Befreiung von Lust, Furcht u. s. w. Aristoteles selbst gebraucht *κάθαρσις* in der Bedeutung: „reinigende Ausscheidung“, wenn er z. B. gen. an. IV, 5. 774, a, 1 von einer *κάθαρσις καταμηνίων*, ebd. II, 4. 738, a, 28 von einer *κάθαρσις τῶν περιττωμάτων* (wofür Z. 27 *ἀπόκρισις* stand) redet. Theils durch diese Beispiele theils durch das vorl. Anm. angeführte wird es nun wahrscheinlich, dass auch die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* eine Befreiung von *παθήματα* bezeichnen solle. Dieser Annahme scheint nun freilich das Bedenken entgegenzustehen, dass in der bekannten

bewirkt? Sie leiste diess, hat man gesagt, dadurch, dass sie das nun einmal in der menschlichen Natur liegende Bedürfniss, bisweilen eine heftigere Gemüthsbewegung durchzumachen, mittelst einer unschädlichen Erregung der Affekte befriedige und ableite [1]). Allein der eigenthümliche Charakter der von der Kunst ausgehenden Wirkung ist damit erst ungenügend erklärt. Wie kommt es, dass die Heilung in diesem Falle nicht, wie sonst, auf allöopathischem [2]), sondern auf homöopathischem Weg er-

Definition der Tragödie (s. u. 783, 3) gesagt wird, dieselbe bewirke durch Mitleid und Furcht *τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν;* denn die Erregung des Mitleids und der Furcht kann doch, scheint es, unmöglich eben diese Gemüthsbewegungen entfernen. Indessen ist darauf auch schon von andern (wie Reinkens S. 161) geantwortet worden: die künstlerisch erregten Stimmungen des tragischen Mitleids und der tragischen Furcht dienen dazu, die vorher schon (nach S. 774, 2) in jedem vorhandenen, bald stärker bald schwächer entwickelten Stimmungen eines Mitleids und einer Furcht, welche durch die gemeine Wirklichkeit hervorgerufen sind, loszuwerden, und gerade desshalb sage Arist. a. a. O. nicht *τούτων*, sondern *τῶν τοιούτων παθημάτων*, weil die bezeichneten zwei Arten des Mitleids und der Furcht zwar verwandt, aber nicht einerlei sind. (Dass dagegen a. a. O. nicht *παθῶν*, sondern *παθημάτων* steht, erscheint unerheblich, denn beide Ausdrücke werden, wie Bonitz Arist. Stud. 5. H. gegen Bernays gezeigt hat, von Aristoteles vollkommen gleichbedeutend gebraucht.)

1) So Weil a. a. O. 139; aber auch Bernays führt nicht weiter, wenn er sagt, die durch die Kunst bewirkte Katharsis sei eine Entladung sollicitirter Affektionen: wie kathartische Mittel dem Körper dadurch Gesundheit schaffen, dass sie den krankhaften Stoff zur Aeusserung hervordrängen, so wirke die kathartische Musik beruhigend, indem sie das ekstatische Element in uns seine Lust büssen lasse u. s. w. Vgl. 171. 176. 164 u. a. St. der Abhandlung vom J. 1858. Ebenso seine Nachfolger, z. B. Döring S. 259: die *κάθαρσις* sei „eine Ausscheidung des Krankheitsstoffes durch weitere Aufregung desselben, oder vielmehr eine Beschleunigung des auf beide Ziele bereits intendirenden Heilbestrebens der Natur"; Ueberweg Zeitschr. f. Phil. L, 33 ff.: sie sei „zeitweilige Befreiung von gewissen (nach Ueb. aus einem normalen Bedürfniss entspringenden) Gefühlen durch deren Anregung und Ablauf selbst"; wobei aber übersehen ist, dass *πάθημα* nicht alle möglichen, auch die normalen Gefühle (noch weniger, nach S. 33 und Grundr. I, 213, „normale Bedürfnisse"), sondern nur krankhafte oder belästigende Gemüthszustände bezeichnet, und dass wir auch nur von solchen „gereinigt" zu werden brauchen.

2) Eth. II, 2. 1104, b, 17 über die Strafen: *ἰατρεῖαι γάρ τινές εἰσιν, αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι.*

folgt? Und warum hat nicht jede Erregung von Affekten den Erfolg, durch Ausstossung des Krankheitsstoffs eine Beruhigung und Reinigung herbeizuführen, sondern nur die künstlerische, während das häufige Auftreten gewisser Affekte im wirklichen Leben und Verhalten vielmehr dazu dient, einen Hang zu denselben zu erzeugen [1]? Aristoteles hat diesen Umstand doch gewiss nicht übersehen; hat er ihn aber beachtet, so wird er auch den Versuch gemacht haben, ihn zu erklären. Und thatsächlich hat er diess auch gethan. Die Katharsis wird seiner Darstellung nach allerdings durch Erregung der Affekte herbeigeführt, sie ist eine homöopathische Heilung der Affekte [2]; aber nicht von jeder beliebigen Erregung der Affekte erwartet Aristoteles diese Wirkung, sondern nur von ihrer kunstmässigen Erregung, und als kunstmässig gilt ihm, wie diess aus seinen Aeusserungen über die Tragödie deutlich hervorgeht, nicht diejenige, welche die stärkste Gemüthsbewegung in uns hervorbringt, sondern diejenige, welche sie auf die rechte Weise hervorbringt. Käme es bei der künstlerischen Katharsis nach der Ansicht des Aristoteles nur darauf an, dass gewisse Affekte erregt werden, und nicht wesentlich zugleich auf die Art, wie, und die Mittel, wodurch sie erregt werden, so hätte er den Masstab für die Beurtheilung der Kunstwerke nicht aus ihrem Inhalt und seiner sachlich richtigen Behandlung, sondern einzig und allein aus ihrer Wirkung auf die Zuschauer entnehmen müssen, wovon er doch weit entfernt ist [3]. | Wir sind mithin der Aufgabe nicht

1) Vgl. Eth. II, 1. 1103, b, 17 ff.

2) Die Tragödie bewirkt durch Mitleid und Furcht die Reinigung von diesen Affekten (Poët. 6), die heilige Musik dadurch, dass sie den Menschen in eine enthusiastische Gemüthsstimmung versetzt, seine Heilung und Reinigung vom Enthusiasmus (Polit. VIII, 7. 1342, a, 4 ff. vgl. m. c. 5. 1340, a, 8 ff. S. o. 774, 2).

3) Um hier nur an Eines zu erinnern: Arist. kann nicht oft genug einschärfen, dass im Trauerspiel sowohl die Handlung als die Charaktere sich nach dem Gesetz der Nothwendigkeit und Wahrscheinlichkeit entwickeln müssen (Poët. 7. 1450, b, 32. Ebd. Schl. c. 9, s. o. 769, 1. c. 10. 1452, a, 18. c. 15. 1454, a, 33 ff.), und er tadelt es an den Dichtern, wenn sie die durch die Natur der Sache geforderte Entwicklung aus Rücksicht auf den Geschmack des Publikums verlassen (c. 9. 1451, b, 33 ff. vgl. c. 13. 1453, a, 30 ff.).

überhoben, in der eigenthümlichen Natur der künstlerischen Darstellung den Grund aufzuzeigen, von welchem es Aristoteles herleitet, dass die künstlerische Erregung der Affekte dieselben beruhigt, während da, wo sie durch die Wirklichkeit erregt werden, diese Wirkung nicht eintritt. Diesen Grund aber, wo anders könnten wir ihn suchen, als in dem, was nach Aristoteles überhaupt den Unterschied zwischen der Kunst und der gemeinen Wirklichkeit ausmacht? Die eine stellt uns nur Einzelnes vor Augen, die andere im Einzelnen Allgemeines; in jener waltet vielfach der Zufall, diese soll uns in ihren Schöpfungen eine feste Gesetzmässigkeit erkennen lassen [1]). Aristoteles sagt allerdings nirgends ausdrücklich, dass die reinigende Wirkung der Kunst hierauf beruhe; aber wenn wir seine hier gerade so lückenhaft überlieferte Lehre im Geist seines Systems ergänzen wollen, so lässt sich kaum an etwas anderes denken. Die Kunst, wäre dann zu sagen, läutert und beruhigt die Affekte, sie befreit uns von krankhaften und bedrückenden Gemüthsbewegungen durch Erregung solcher, die sie ihrem Gesetz unterwirft, die sie nicht an das Persönliche, sondern an das allgemein Menschliche anknüpft, deren Verlauf sie durch ein festes Mass beherrscht und ihre Macht einschränkt [2]); die Tragödie z. B. lässt uns in dem Schicksal ihrer Helden das allgemeine Menschenloos und zugleich das Gesetz einer ewigen Gerechtigkeit ahnen [3]), die Musik be-

1) S. o. S. 768 f.

2) Und wenigstens eine Andeutung dieses Gedankens findet sich in der S. 776, 1 aus Proklus angeführten Bestimmung, dass die Tragödie und Komödie zur Heilung des Krankhaften in den Affekten dienen, weil sie es ermöglichen, *ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι τὰ πάθη*.

3) Nach Poët. c. 13 soll sie weder ganz Unschuldige noch durchaus Schlechte aus einer glücklichen Lage in's Unglück gerathen lassen, sondern solche, die weder durch Trefflichkeit noch durch Schlechtigkeit sich auszeichnen, die aber doch lieber über der mittleren sittlichen Höhe stehen, als unter derselben (*ἢ οἵου εἴρηται, ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χείρονος*), *μὴ διὰ μοχθηρίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν μεγάλην*. Die Tragödie soll demnach so gehalten sein, dass wir uns in die Lage und Handlungsweise ihrer Helden hineinfühlen, dass wir uns sagen können, was diesen begegnet, könnte jedem von uns auch begegnen, zugleich aber so, dass uns dieses Schicksal nicht als ein durchaus unverdientes, sondern als ein selbstverschuldetes erscheint, die Gesetze der sittlichen Weltordnung sich darin offenbaren. — Es ist eine auffallende Verkennung des Sinns dieser Stelle, wenn Kock Ueb. d. arist.

schwichtigt die Erregungen des | Gemüths, indem sie dieselben durch Rhythmus und Harmonie bindet[1]). Wissen wir auch nicht, wie Aristoteles diesen Gedanken näher ausgeführt hat, so müssen wir doch nach den Voraussetzungen seiner Kunsttheorie annehmen, dass er ihn in der einen oder der anderen Form aussprach[2]).

Wenden wir uns nun von diesen allgemeinen Ansichten über die Kunst zu den einzelnen Künsten, so gibt uns Aristoteles selbst verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, aus denen sich eine Eintheilung derselben hätte gewinnen lassen. Alle Kunst ist Nachahmung, aber die Mittel, die Gegenstände, und die Art dieser Nachahmung sind verschieden. Die Mittel der Nachahmung sind theils Farbe und Gestalt, theils die Stimme, theils Wort, Harmonie und Rhythmus; und diese Mittel werden theils einzeln, theils mehrere von | ihnen verbunden angewendet[3]). Den Hauptgegenstand der künstlerischen Nachahmung bilden han-

Begr. d. Katharsis. 1851. S. 11 meint, die Reinigung des Mitleids durch die Tragödie beruhe auf dem Gedanken, dass man den Leidenden nicht so übermässig zu bedauern brauche, weil er ja doch nicht ganz unverdient leide, die Reinigung der Furcht auf der Ueberzeugung, dass wir die Uebel, welche den Helden treffen, gar wohl vermeiden können, wenn wir den Fehler, der sie herbeigeführt hat, eben nicht machen. Wenn die Wirkung der Tragödie für Aristoteles in dieser schaalen moralischen Nutzanwendung aufgienge, dann hätte er vor allem die Stücke empfehlen müssen, welche er so entschieden verwirft (a. a. O. 1453, a, l. 30), die, in welchen grosse Verbrechen bestraft werden und die Tugend belohnt wird, denn bei diesen hat ja der Zuschauer die Beruhigung, dass er die Strafe des Verbrechens vermeiden und den Lohn der Tugend einerndten könne, in noch weit höherem Grade. Und Arist. weiss auch, dass man mit dieser Moral Glück macht, aber er sagt (a. a. O.), sie gehöre nicht in die Tragödie, sondern in's Lustspiel.

1) Bei dieser gibt sich Stahr (Arist. und die Wirk. der Trag. 19 ff.) seltsamer Weise mit der Erklärung von Bernays zufrieden, verwickelt sich aber ebendamit in den Widerspruch, die Katharsis, welche doch von Arist. von verschiedenen Kunstgattungen gleichmässig ausgesagt wird, in dem einen Fall ganz anders fassen und erklären zu müssen, als in dem andern. Vgl. S. 775, 5.

2) In dieser im wesentlichen schon in den früheren Ausgaben ausgesprochenen Ansicht freue ich mich mit Brandis II, b, 1710 ff. III, 163 ff. und Susemihl (Arist. π. ποιητ. 43 ff.) zusammenzutreffen.

3) Poët. 1. 1447, a, 16 ff.

delnde Personen [1]), und diese stehen ihrem Werth nach bald höher bald tiefer [2]). Die Art der Nachahmung (bei der aber Aristoteles nur die Poësie im Auge hat) unterscheidet sich dadurch, dass der Nachahmende bald selbst spricht bald andere redend auftreten lässt, und in dem ersteren Fall entweder in eigenem Namen das Wort nimmt, oder fremde Reden berichtet [3]). Indessen hat es Aristoteles nicht versucht, diese Unterschiede für eine systematische Eintheilung der sämmtlichen Künste zu benützen. Auch über die einzelnen Künste liegt uns, ausser der Abhandlung über die Dichtkunst, nur sehr wenig von ihm vor: einige gelegentliche Bemerkungen über die Malerei [4]) und eine eingehendere Erörterung über die Musik [5]), deren Hauptinhalt schon früher mitgetheilt wurde [6]). Was endlich die Poësie be-

1) μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας c. 2. 1448, a, 1. Dieser Satz erfährt durch das, was S. 767, 2. 3 über die Darstellung einzelner Naturgegenstände angeführt wurde, kaum eine Einschränkung. Arist. würde demnach die Landschaftsmalerei, die ja zu seiner Zeit noch keinen selbständigen Kunstzweig bildete, auch nicht als solchen anerkannt haben.

2) C. 2 s. o. 768, 3.

3) Poët. c. 3, Anf. Arist. unterscheidet hier, wie Susemihl mit Recht annimmt, A) das μιμεῖσθαι ἀπαγγέλλοντα, B) das μιμεῖσθαι πάντας τοὺς μιμουμένους ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας. Das letztere ist das Drama; in dem Fall A ist es möglich nachzuahmen 1) ἢ ἕτερόν τι [τινα] γιγνόμενον (indem man eine fremde Rolle übernimmt), 2) ἢ ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα. Unter diese zweite Kategorie würde mit der in eigenem Namen vorgetragenen Erzählung auch die lyrische Poësie fallen, die Arist. aber in seiner Poëtik, so weit sie uns erhalten ist, nirgends ausdrücklich berücksichtigt. Mit der 1. Abth. 802, 8 besprochenen platonischen Eintheilung der Darstellungsformen fällt die aristotelische nicht unbedingt zusammen, so nahe sie sich ihr auch anschliesst.

4) Poët. 2. 15 s. o. 768, 3. 5. Pol. VIII, 5 s. o. 771, 2, und wenn man will auch Pol. VIII, 3 s. o. 733, 1.

5) Pol. VIII, 3. 1337, b, 27. c. 5—7.

6) S. 734 ff. vgl. S. 774, 1. 2. Wenn Arist. hier (wie a. a. O. und 771, 2 gezeigt ist) der Musik vorzugsweise die Nachahmung von Charaktereigenschaften zuweist, so gibt doch die Politik die Gründe dieses ihres Vorzugs vor den anderen Künsten nicht an; Probl. XIX, 27 vgl. c. 29 wird gefragt: διὰ τί τὸ ἀκουστὸν μόνον ἦθος ἔχει τῶν αἰσθητῶν; und geantwortet: weil wir nur durch das Gehör Bewegungen wahrnehmen, das ἦθος aber sich in Handlungen, also in Bewegungen äussere. Diess ist jedoch schwerlich aristotelisch.

trifft, so beschränkt sich der erhaltene Theil der aristotelischen Schrift fast ganz auf die Untersuchung über die Tragödie. Die Dichtkunst, sagt sie, entsprang aus dem Nachahmungstriebe [1]; aus der Nachahmung edler Menschen und Handlungen gieng das Epos, aus der Nachahmung unedler das Spottgedicht | hervor; in der Folge entwickelte sich als die geeignetste Form für die edlere Dichtung die Tragödie, für die satyrische die Komödie [2]. Eine Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung von einer gewissen Ausdehnung, in anmuthiger, nach ihren verschiedenen Gattungen an die einzelnen Theile dieser Darstellung vertheilter Rede, in unmittelbarer Ausführung, nicht in blosser Erzählung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung dieser Gemüthsbewegungen bewirkt [3]. Die nächste Wirkung der tragischen Dichtung besteht daher darin, dass durch die Schicksale der handelnden Personen unser Mitgefühl erregt wird: ihre Leiden nehmen unser Mitleid in Anspruch, die Gefahren, von denen sie bedroht sind, rufen in uns die Furcht für den schliesslichen Ausgang, jene tragische Spannung hervor, welche im weiteren Verlaufe bald durch eine unglückliche bald durch eine glückliche Wendung [4] ihre Lösung findet [5]. Weil uns aber der tragische Dichter in seinen Helden

1) S. o. S. 767.

2) C. 4. 5.

3) C. 6. 1449, b, 24: *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (d. h., wie diess im unmittelbar folgenden erklärt wird, so, dass die verschiedenen Arten des *ἡδυσμένος λόγος*, *λέξις* und *μέλος*, an die Theile der Tragödie, Dialog und Chor, vertheilt sind; vgl. c. 1, Schl.) *δρώντων καὶ οὐ δι᾽ ἀπαγγελίας, δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων* (hierüber S. 777, 4 g. E.) *παθημάτων κάθαρσιν*.

4) Die letztere entspricht aber, wie c. 13. 1453, a, 12 ff. 35 ff. bemerkt, dem Charakter der Tragödie weniger, als dem der Komödie.

5) Es ist zwar seit LESSING (Hamb. Dramat. 75. St. S. 337 f.), dem auch ich in der vorigen Ausgabe folgte, gewöhnlich, die „Furcht“ in der aristotelischen Definition von der Furcht für uns selbst zu verstehen, welche durch den Gedanken erregt werde, dass es Unsersgleichen sind, die wir leiden sehen, dass mithin das Schicksal, welches sie trifft, auch uns treffen könnte. Diese Auffassung stützt sich theils auf die Bemerkung, dass die Furcht für die Helden der Tragödie in dem Mitleid schon mit enthalten wäre, und somit kein Grund vorläge, ihrer in der Definition besonders zu erwähnen,

und ihren Geschicken allgemeingültige Typen des menschlichen Wesens und Lebens darstellt, so bleibt unser Mitgefühl nicht bei diesen bestimmten Personen als Einzelnen stehen, sondern es erweitert sich zum Gefühl dessen, was der menschlichen Natur gemein ist; und indem so einerseits die auf uns selbst bezüglichen, der Furcht und dem Mitleid verwandten Stimmungen in der Theilnahme an den Erlebnissen der handelnden Personen zur Bethätigung kommen, andererseits aber unser eigenes Leid für unsere Empfindung gegen das fremde zurücktritt, unsere persönlichen Klagen in der Anschauung des gemeinsamen Schicksals verstummen, werden wir von dem Drucke, der auf uns lag, befreit, und unsere Gemüthsbewegung kommt schliesslich in der Ahnung der ewigen Gesetze, welche sich uns in dem Verlaufe des Kunstwerks offenbaren, zur Ruhe[1]). Dieser Eindruck knüpft

theils auf Rhet. II, 5 Anf. II, 8 Anf., wo der *φόβος* als *λύπη ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ*, der *ἔλεος* als *λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν* definirt wird. Allein dass die Furcht sich nur auf solche Uebel beziehe, von denen wir selbst bedroht sind, wird hier nicht behauptet, und es wäre ja auch sachlich durchaus unrichtig; und andererseits unterscheidet sich die Furcht für andere von dem Mitleid mit denselben immer noch dadurch, dass jene durch die Uebel erregt wird, die ihnen erst bevorstehen, dieses durch die, welche ihnen bereits widerfahren sind. Dagegen wird der Lessing'schen Erklärung mit Recht entgegengehalten (Susemihl Poët. 57 ff. und die von ihm angeführten), dass nach A.s eigener unzweideutiger Erklärung den nächsten Gegenstand der tragischen Furcht nicht wir selbst, sondern andere, bilden; denn Poët. 13. 1453, a, 4 sagt er über *ἔλεος* und *φόβος*: *ὁ μὲν γὰρ περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστιν δυστυχοῦντα, ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον, ἔλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον, φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον.* Auch in der Sache steht aber jener Erklärung im Wege, dass eine durch das Schauspiel hervorgerufene Furcht für uns selbst schwerlich das geeignete Mittel wäre, uns von eben dieser selbstischen Furcht zu befreien.

1) S. o. S. 780 f. Von dieser reinigenden Wirkung der Tragödie die ethische als eine zweite, von ihr verschiedene zu unterscheiden (Ueberweg Zeitschr. f. Philos. XXXVI, 284 ff.), scheint mir nicht richtig. Stellt Arist. auch hinsichtlich der Musik die *παιδεία, διαγωγή, κάθαρσις* als coordinirte Zweckbegriffe neben einander (s. o. 770, 2. 771, 1), so folgt doch nicht, dass auch die Tragödie alle diese Zwecke in gleicher Weise zu verfolgen hat; sondern wie es eine ethische und eine kathartische Musik gibt, d. h. eine solche, die unmittelbar auf den Willen, und eine solche, die zunächst

sich nun zunächst an die | dargestellten Ereignisse; sie sind daher bei jeder tragischen Darstellung die Hauptsache, der Mythus ist, wie Aristoteles sagt, die Seele der Tragödie [1]); und demgemäss untersucht er denn vor allem, was nach dieser Seite hin durch ihre Aufgabe gefordert ist: eine naturgemässe Entwicklung [2]), die richtige Grösse [3]), Einheit der Handlung [4]), die Dar-

nur auf die Gemüthsstimmung und erst mittelst derselben auf den sittlichen Zustand wirkt, so kann es auch eine Poesie geben, deren nächster Zweck in der Katharsis aufgeht. Dass aber die Tragödie nach Arist. wirklich eine solche kathartische Poësie sein solle, müssen wir desshalb annehmen, weil er in seiner Definition derselben ihren Zweck, wenn er ihn überhaupt angab, auch wesentlich vollständig angeben musste. Eine ethische Wirkung der Tragödie ist damit nicht ausgeschlossen, aber sie geht nicht als ein zweites neben der kathartischen her, sondern als Folge derselben aus ihr hervor; sie besteht in der ruhigen Gemüthsstimmung, welche sich durch die Reinigung von Affekten erzeugt, der Metriopathie, an die sie uns gewöhnt.

1) Poët. c. 6, wo u. a. 1450, a, 15 (nachdem die sechs Bestandtheile der Tragödie, *μῦθος, ἤθη, λέξις, διάνοια, ὄψις, μελοποιΐα*, aufgezählt sind): *μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις· ἡ γὰρ τραγῳδία μίμησίς ἐστιν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου καὶ εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας οὔκουν ὅπως τὰ ἤθη μιμήσωνται πράττουσιν, ἀλλὰ τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσι διὰ τὰς πράξεις. ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας.* Z. 38: *ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἤθη.* Vgl. c. 9. 1451, b, 27: *τὸν ποιητὴν μᾶλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μέτρων.* Dagegen wird die durch die äussere Darstellung (die *ὄψις*) erreichte Wirkung für diejenige erklärt, die den kleinsten künstlerischen Werth habe; a. a. O. 1450, b, 16.

2) C. 7 s. o. 779, 3.

3) Diese Frage wird a. a. O. 1450, b, 34 ff. in ähnlichem Sinn entschieden, wie in der Politik (s. o. 728, 2) die über die Grösse des Staats. An sich ist die längere und reichere Darstellung schöner, wenn die Durchsichtigkeit der Entwicklung (das *εὐσύνοπτον*) unter ihrer Länge nicht leidet; die richtige Norm der Grösse ist: *ἐν ὅσῳ μεγέθει κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἐφεξῆς γιγνομένων συμβαίνει εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἢ ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταβάλλειν.*

4) Von den sog. drei aristotelischen Einheiten der französischen Schule findet sich bei Arist. selbst bekanntlich nur die Einheit der Handlung, welche Poët. c. 8 vgl. c. 9. 1451, b, 33 ff. c. 18. 1456, b, 10 ff. bespricht. Die Einheit des Orts berührt er gar nicht, und über die der Zeit bemerkt er nur (c. 5. 1449, b, 12): die Tragödie bemühe sich, die Handlung in Einen Tag zusammenzudrängen, oder dieses Mass wenigstens nicht viel zu überschreiten, eine Regel gibt er nicht darüber.

stellung mustergültiger Vorgänge von allgemeiner Bedeutung [1]; er unterscheidet von den einfachen | Handlungen die verwickelten, in welchen der Wechsel in der Lage der handelnden Personen durch eine Erkennung oder eine Peripetie herbeigeführt wird [2]; er zeigt, wie die Mythen behandelt werden müssen, um die Gefühle des Mitleids und der Furcht, nicht etwa die der sittlichen Entrüstung oder Befriedigung [3]) oder der blossen Verwunderung, und um dieselben durch sich selbst, nicht blos durch die äussere Darstellung, hervorzubringen [4]. Weiter bespricht Aristoteles die Bedingungen einer richtigen Charakterschilderung [5] und Composition [6], um sich schliesslich zu der Erörterung über die für die Tragödie geeignete Ausdrucksweise [7] zu wenden. Wir können uns bei dieser technischen Ausführung nicht verweilen. Auch aus dem Abschnitt über die erzählende Poësie [8], mit dem unsere Poëtik abschliesst, mag nur diess angeführt werden, dass Aristoteles auch hier vor allem auf die Einheit der Handlung dringt, und eben darin den Unterschied des Epos von der Geschichtschreibung sieht, welche das | gleichzeitige abgesehen von dem inneren Zusammenhang erzähle [9], und dass er hauptsächlich aus diesem Grunde, wegen ihrer geschlosseneren Einheit,

1) C. 9 s. o. 769, 1.

2) C. 10. 11. 16, wo auch weiteres über ἀναγνώρισις und περιπέτεια. Ueber die Aechtheit und die Stellung von c. 16 vgl. Susemihl S. 12 f. s. Ausg.

3) In diesem Sinne, von der Befriedigung jenes sittlichen Gefühls, auf dessen Verletzung sich die sog. Nemesis (s. o. 639, 10) bezieht, verstehe ich das φιλάνθρωπον, welches nach Arist. (c. 13. 1453, a, 3. c. 18. 1456, a, 21) dem verdienten Unglück des Verbrechers anhaftet. Gewöhnlich denkt man dabei (wie schon Lessing) an die menschliche Theilnahme, mit welcher wir auch diesen in einem solchen Falle begleiten; allein Arist. scheint, namentlich c. 18, gerade in der Bestrafung des Unrechts als solcher das φιλάνθρωπον zu finden: wer es mit der Menschheit gut meint, der muss wünschen, dass ihre Feinde kein Glück haben.

4) C. 13. 14.

5) C. 17 f.

6) C. 15, über dessen Text und Stellung Susemihl S. 10. 13 f.

7) Die λέξις c. 19—22, wozu Müller a. a. O. 131 ff. z. vgl.

8) C. 23—26.

9) C. 23.

bei der Vergleichung des Epos mit der Tragödie der letztern die höhere Kunstform zuspricht[1]). Ueber die übrigen Dichtungsarten geben uns die erhaltenen Theile des aristotelischen Werks keinen Aufschluss; nur die Komödie war schon früher kurz berührt worden[2]), und so flüchtig diese Andeutungen auch sind[3]), so sehen wir doch schon aus ihnen, dass Aristoteles Plato's herben Urtheilen über diese Gattung der Poësie beizutreten nicht geneigt war[4]).

16. Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur Religion.

Wenn wir in dem vorhergehenden Abschnitt über die Bruchstücke einer Theorie zu berichten hatten, welche Aristoteles selbst | vollständiger ausführte, so handelt es sich in dem vorliegenden um die Bestimmung eines Verhältnisses, welches der Philosoph nur in vereinzelten Aeusserungen gelegenheitlich berührt, nicht ausdrücklich zum Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht hat. Aristoteles hat so wenig, wie Plato, die Religionsphilosophie als eigene Wissenschaft behandelt[5]); andererseits

1) C. 26.

2) S. o. S. 769.

3) Einige Ergänzungen dazu, von Bernays nachgewiesen, finden sich, wie schon S. 107 bemerkt wurde, in den Ausgaben von Vahlen und Susemihl. Ausser dem S. 769, 4. 776, 1 angeführten gehört hieher namentlich die Eintheilung des Lächerlichen in *γέλως ἐκ τῆς λέξεως* und *γέλως ἐκ τῶν πραγμάτων*. Vgl. Bernays Rhein. Mus. N. F. VIII, 577 ff.

4) Plato hatte die Komödie nur überhaupt als Darstellung des Hässlichen, und die Freude an dieser Darstellung als Schadenfreude aufgefasst; erst in den Gesetzen will er sie als Mittel moralischer Belehrung zulassen (s. 1. Abth. 800. 802). Aristoteles gibt zu, dass sie es mit den menschlichen Mängeln zu thun habe, aber er fügt bei, es handle sich nur um unschädliche Mängel, und indem er zugleich von der Komödie verlangt, dass sie nicht einzelne Personen verspotten, sondern Charaktere zeichnen solle, öffnet er sich den Weg, um auch in ihr eine Läuterung natürlicher Stimmungen zu erkennen. Ob er diesen Weg wirklich eingeschlagen, und ob er der Komödie eine höhere Stellung angewiesen hatte, als derjenigen Musik, die er Polit. VIII, 7. 1342, a, 18 ff. dem Pöbel vorbehält, können wir allerdings nicht entscheiden.

5) Seine Ansicht über die Gottheit setzt er zwar in der Metaphysik auseinander; aber die Frage, mit welcher erst die Religionsphilosophie als solche beginnt, nach der unterscheidenden Eigenthümlichkeit der Religion,

fehlen aber auch seiner eigenen Philosophie die Züge, durch welche die platonische, so viel sie auch an der bestehenden Religion zu tadeln hat, doch selbst wieder einen religiösen Charakter erhält. Er hat nicht jenes Bedürfniss der Anlehnung an den Volksglauben, welches sich in den platonischen Mythen ausspricht, wenn er auch nach dem Grundsatz, dass der allgemeinen Meinung und der unvordenklichen Ueberlieferung immer eine gewisse Wahrheit zukomme [1]), die Anknüpfungspunkte, die er ihm darbot, gerne benützt [2]). Seine wissenschaftlichen Untersuchungen erhalten nicht jene durchgreifende unmittelbare Beziehung auf das persönliche Leben und die Bestimmung des Menschen, in welcher der religiöse Charakter des Platonismus vorzugsweise begründet ist [3]); und auch wo er sie auf's Praktische anwendet, sind es immer nur sittliche, nicht religiöse Antriebe, die er daraus ableitet. Seine ganze Weltansicht geht darauf aus, die Dinge möglichst vollständig aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären; dass die Gesammtheit der natürlichen Wirkungen auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei, bezweifelt er nicht im geringsten [4]); aber weil damit wissenschaftlich nichts erklärt ist, knüpft er das Einzelne nicht, wie diess Plato so oft thut, unmittelbar an jene göttliche Wirksamkeit an: der sokrätisch-platonische Begriff der Vorsehung, als einer auf das Einzelne bezogenen göttlichen Thätigkeit, findet bei ihm keine Stelle [5]). Seinem System fehlt daher jener warme Ton religiöser Empfindung, welcher | aus dem platonischen zu allen Zeiten empfängliche Gemüther so lebhaft angesprochen hat, es erscheint im Vergleich mit diesem kalt und schwunglos. Und es wäre verfehlt, den Unterschied, welcher in dieser Beziehung zwischen den beiden Philosophen stattfindet, läugnen oder verkleinern zu wollen. Sie behandeln ihren Gegenstand wirklich

namentlich in ihrem Verhältniss zur Philosophie, hat er nirgends eingehender untersucht.

1) S. o. 243, 3. 756, 1.

2) Die Belege hiefür sogleich.

3) Vgl. 1. Abth. S. 793 f.

4) S. o. S. 388.

5) Vgl. S. 368 f. 389, 1.

in einem verschiedenen Geiste: das innere Band, durch welches die platonische Philosophie an die Religion geknüpft ist, sehen wir in der aristotelischen zwar nicht gänzlich zerschnitten, aber doch so weit gelockert, dass der Wissenschaft die freieste Bewegung auf ihrem Felde möglich gemacht ist, und nirgends der Versuch gemacht wird, wissenschaftliche Fragen mit religiösen Voraussetzungen zu beantworten; während andererseits das Positive, was nun weiter hätte hinzukommen müssen, die Religion selbst in ähnlicher Weise, wie die Kunst oder die sittliche Thätigkeit, zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, von Aristoteles so wenig, als von seinem Vorgänger, in Angriff genommen wurde. So verschieden sich aber auch beide Philosophen thatsächlich zur Religion verhalten mögen: in ihren wissenschaftlichen Ansichten über dieselbe stehen sie sich doch sehr nahe, und sie unterscheiden sich in dieser Beziehung hauptsächlich dadurch, dass Aristoteles manche Folgerungen strenger zieht, deren Voraussetzungen auch Plato nicht fremd sind.

Aristoteles ist, wie wir wissen, mit Plato von der Einheit des göttlichen Wesens (sofern wir unter diesem die Gottheit im eigentlichen Sinn, die höchste wirkende Ursache verstehen), von seiner Erhabenheit über die Welt, von seiner Unkörperlichkeit, seiner rein geistigen Natur, seiner mangellosen Vollkommenheit überzeugt, und er sucht sowohl das Dasein als die Eigenschaften der Gottheit noch vollständiger und strenger, als jener, durch wissenschaftliche Beweisführung darzuthun. Aber während Plato die Gottheit einerseits der Idee des Guten, welche sich doch nur unpersönlich denken lässt, gleichgesetzt, andererseits aber ihre weltbildende und weltregierende Thätigkeit der gewöhnlichen Vorstellung entsprechend und nicht ohne mancherlei mythische Zuthaten geschildert hatte, wird diese Unklarheit von seinem Schüler durch feste, nach beiden Seiten hin scharf abgegrenzte Bestimmungen gehoben: die Gottheit ist als persönliches ausserweltliches Wesen vor jeder Vermischung mit einem allgemeinen Begriff oder einer unpersönlichen | Kraft geschützt, dagegen soll sie, in ihrer Thätigkeit auf's reine Denken beschränkt und lediglich auf sich selbst bezogen, in den Weltlauf nicht weiter eingreifen, als dadurch, dass sie die Bewegung der äussersten Sphäre

hervorruft[1]). Die einzelnen Ereignisse lassen sich daher auf diesem Standpunkt nicht unmittelbar auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen: Zeus regnet nicht, dass das Getreide wachse oder verderbe, sondern weil nach allgemeinen Naturgesetzen die aufsteigenden Dünste sich abkühlen und als Wasser niederschlagen[2]); die weissagenden Träume sind nicht von den Göttern gesandt, um uns die Zukunft zu offenbaren, sondern soweit hier überhaupt ein Causalzusammenhang und kein blos zufälliges Zusammentreffen stattfindet, sind sie als natürliche Wirkungen aus körperlichen Ursachen abzuleiten[3]). Und an diesem Ergebniss wird auch dadurch nichts geändert, dass zwischen den höchsten Gott und die irdische Welt noch eine Anzahl weiterer ewiger Geister eingeschoben wird[4]); denn die Thätigkeit dieser Himmelsgeister beschränkt sich gleichfalls darauf, die Bewegung ihrer Sphären hervorzubringen, von einer in's Einzelne eingreifenden Wirksamkeit, wie sie der Volksglaube seinen Göttern und Dämonen beilegte, ist bei ihnen nicht die Rede. Die wesentliche Wahrheit des Vorsehungsglaubens will Aristoteles darum allerdings nicht aufgeben; auch er erkennt in der ganzen Welteinrichtung das Walten einer göttlichen Kraft, einer vernünftigen Zweckthätigkeit[5]), er glaubt insbesondere, dass die Götter für die Menschen sorgen, dass sie dessen, welcher vernunftgemäss lebt, sich annehmen, dass die Glückseligkeit ihr Geschenk sei[6]); auch er widerspricht der Meinung, als ob die

1) S. S. 358 ff. vgl. m. 1. Abth. S. 785 ff. 591 ff.

2) S. o. 333, 1.

3) S. o. 551. 388, 1. Divin. p. s. 1. 462, b, 20.

4) S. S. 455 f.

5) S. S. 387 f. 422 ff.

6) Eth. X, 9. 1179, a, 24: *εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ᾽ ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας.* I, 10. 1099, b, 11: *εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τι ἐστὶ θεῶν δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων ὅσῳ βέλτιστον.* VIII, 14. 1162, a, 4: *ἔστι δ᾽ ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις, καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεούς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον· εὖ γὰρ πεποίηκασι τὰ μέγιστα.*

Gottheit neidisch sei, und desshalb etwa die | beste ihrer Gaben, das Wissen, den Menschen vorenthalten könnte [1]). Aber diese göttliche Fürsorge fällt für ihn mit der Wirkung der natürlichen Ursachen durchaus zusammen [2]), und das um so mehr, da er auch den weiten Spielraum, welchen Plato durch seine Schilderungen des jenseitigen Lebens und seiner Vergeltungszustände einem unmittelbaren Eingreifen der Gottheit eröffnet hatte, mit dieser Eschatologie selbst beseitigt. Die Gottheit steht nach Aristoteles in einsamer Selbstbetrachtung ausser der Welt; sie ist für den Menschen Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung [3]), ihre Erkenntniss ist die höchste Aufgabe für seinen Verstand [4]), in ihr liegt das Ziel, dem er mit allem Endlichen zustrebt, dessen Vollkommenheit seine Liebe hervorruft [5]); aber so wenig er eine Gegenliebe von ihr erwarten kann [6]), ebensowenig erfährt er auch überhaupt von ihr eine Einwirkung, welche von der des Naturzusammenhangs verschieden wäre, und seine Vernunft ist das einzige, wodurch er mit ihr in unmittelbare Berührung tritt [7]).

1) Metaph. I, 2. 982, b, 32 (s. o. 163, 3): *εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβαίνειν μάλιστα εἰκός ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι* u. s. w. Vgl. 1. Abth. 602, 1. 787, 1.

2) Eth. I, 10 fährt A. fort: *φαίνεται δὲ κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι' ἀρετὴν καί τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται τῶν θειοτάτων εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον.* Vergleichen wir hiemit die S. 626, 7. 388, 2 angeführte Stelle aus Eth. X, 10, so liegt am Tage, dass das *θεόσδοτον* der Glückseligkeit eben nur in der sittlichen und geistigen Anlage des Menschen, dem natürlichen Besitz der Vernunft besteht, dessen er sich aber durch Lernen und Uebung für sein wirkliches Leben zu versichern hat. Vgl. S. 617, 2.

3) Metaph. XII, 7 (s. o. 367, 4). Seneca qu. nat. VII, 30: *egregie Aristoteles ait, nunquam nos verecundiores esse debere quam cum de Dîs agitur.*

4) Sie ist das höchste Denkbare (s. o. 367, 1), die Theologie daher (s. 179, 2) der höchste Theil der Philosophie.

5) Vgl. S. 373 ff.

6) S. 366, 4, wodurch auch das S. 790, 6 aus Eth. VIII, 14 angeführte in das richtige Licht gestellt wird: es gibt eine Liebe (*φιλία*) der Menschen zu den Göttern, aber nicht dieser zu jenen.

7) M. s. hierüber Anm. 2. S. 368 ff. 372. 378 ff.

Auf diesem Standpunkt konnte nun Aristoteles der Volksreligion nicht die gleiche Bedeutung beilegen, wie Plato. Dass sie allerdings auch ihre Wahrheit haben müsse, diess ergab sich für ihn schon aus seinen Annahmen über die geschichtliche Entwicklung der Menschheit und über den Werth der gemeinen Meinung. Die allgemeine Ueberzeugung gilt ihm ja an und für sich schon als | ein Merkmal der Wahrheit [1]), und diess um so mehr, wenn es sich um solche Ueberzeugungen handelt, die sich seit unvordenklicher Zeit in der Menschheit fortgepflanzt haben. Da die Welt nach Aristoteles ewig ist, so muss es auch die Erde sein, und wenn es die Erde ist, muss es auch die Menschheit sein [2]). Nun unterliegen freilich alle Theile des Erdbodens einer beständigen Veränderung [3]), und eine Folge davon ist es, dass die Menschheit sich nicht in geradlinigem Fortschritt entwickelt, sondern immer von Zeit zu Zeit wieder in den Zustand der Unwissenheit und Rohheit zurücksinkt [4]), dass sie im Kreislauf des Werdens [5]) immer wieder von vorne anfangen muss. So ist alles Wissen und alle Kunst unzähligemal entdeckt worden und wieder verlorengegangen, und die gleichen Vorstellungen sind nicht nur Ein- oder zweimal, sondern unendlich oft zu den Menschen gekommen. Aber doch hat sich eine gewisse Erinnerung an einzelne Wahrheiten in dem Wechsel der menschlichen Zustände erhalten; und diese Ueberbleibsel eines untergegangenen Wissens sind es nach Aristoteles, welche den Kern der mythischen Ueberlieferung ausmachen [6]). Auch der Volksglaube ist

1) S. o. 243, 3, auch 756, 1.

2) Vgl. S. 508, 1.

3) S. S. 506 f.

4) Vgl. Polit. II, 8. 1269, a, 4: *εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ᾽ ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους, ὥσπερ καὶ λέγεται κατὰ τῶν γηγενῶν, ὥστ᾽ ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν.*

5) Vgl. Phys. IV, 14. 223, b, 24: *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.*

6) Metaph. XII, 8; s. o. 467, 4. De coelo I, 3; s. 437, 4. Meteor. I, 3. 339, b, 19: nicht wir allein haben diese Ansicht von dem *πρῶτον στοιχεῖον* als dem Stoffe der himmlischen Welt, *φαίνεται δ᾽ ἀρχαία τις ὑπόληψις αὕτη καὶ τῶν πρότερον ἀνθρώπων . . . οὐ γὰρ δὴ φήσομεν ἅπαξ οὐδὲ δὶς οὐδ᾽ ὀλιγάκις τὰς αὐτὰς δόξας ἀνακυκλεῖν γινομένας ἐν*

daher aus dem wahrheitsuchenden Geiste hervorgegangen, mögen wir ihn nun unmittelbar auf jene Ahnung des Göttlichen, mit welcher sich auch der Philosoph in Uebereinstimmung zu erhalten | wünscht[1]), und jene Wahrnehmungen, aus denen er die Entstehung des Götterglaubens erklärte[2]), oder mögen wir ihn auf eine Ueberlieferung zurückführen, welche als ein Ueberbleibsel älterer Wissenschaft oder Religion ihre Quelle schliesslich doch wieder in der menschlichen Vernunft haben muss. Näher ist es eine doppelte Wahrheit, welche Aristoteles in dem religiösen Glauben seines Volkes wiederfindet: die Ueberzeugung von dem Dasein einer Gottheit und die von der göttlichen Natur des Himmels und der Gestirne[3]); also das gleiche, was auch Plato darin als wahr anerkannt hatte. Mit dem weiteren Inhalt der griechischen Mythologie dagegen, mit allen jenen Erzählungen und Lehren, welche die Eigenthümlichkeit und die Schwächen der menschlichen Natur auf die Götter übertragen — mit dieser anthropomorphistischen Götterlehre weiss sich Aristoteles so wenig, als Plato, zu befreunden; nur dass er es gar nicht mehr nöthig findet, diese Vorstellungen ausdrücklich zu widerlegen, sondern sie einfach als etwas fabelhaftes und ungereimtes behandelt[4]).

τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἀπειράκις. Polit. VII, 10. 1329, b, 25: *σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὑρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις,* da die gleichen Bedürfnisse und Zustände immer wieder auf dieselben Erfindungen geführt haben werden.

1) De coelo II, 1, Schl.: die aristotelische Ansicht über die Ewigkeit der Welt sei nicht nur an sich die richtigere, *ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.* Vgl. die Berufung auf die *πάτριοι λόγοι* ebd. 284, a, 2. Metaph. XII, 8 s. o. 464, 4. 467, 4.

2) S. S. 360, 1. 2.

3) Das erstere bedarf kaum eines Beweises; zum Ueberfluss vgl. m. was S. 360, 1. 2 aus Sextus und Cicero, S. 364, 6 aus der Schrift De coelo I, 9 angeführt ist; in der letztern Stelle wird in dem Namen des *αἰὼν* ebenso, wie anderwärts in dem des Aethers, eine Spur richtiger Erkenntniss gefunden (*καὶ γὰρ τοῦτο τοὔνομα θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων*). Für seine Lehre von der Göttlichkeit des Himmels und der Gestirne beruft sich A. auf die bestehende Religion in den ebenangeführten Stellen; s. o. 464, 4. 467, 4. 437, 6.

4) Metaph. XII, 8; s. o. 467, 4. Ebd. III, 2. 997, b, 8; s. 293, 4. c. 4. 1000, a, 18: *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον*

Fragen wir aber, wie diese unwahren Bestandtheile in den Volksglauben hereingekommen sind, so verweist uns Aristoteles theils auf die natürliche Neigung der Menschen zu anthropomorphistischen Vorstellungen über die Götter[1]), die ja schon einem Xenophanes auffiel[2]), theils | nimmt er an, dass die Berechnung der Staatsmänner sich dieser Neigung anbequemt, und sie für ihre Zwecke benützt habe. Auch die alte Ueberlieferung, sagt er[3]), erkennt an, dass der Himmel und die Himmelskörper Götter sind, und dass die ganze Welt von der Gottheit umfasst ist. „Das übrige aber sind mythische Zuthaten zur Gewinnung der Menge, um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen.“ Hatte demnach schon Plato dem Gesetzgeber gestattet, die Mythen, über deren Ursprung er sich nicht erklärt hatte, als pädagogische Lügen im Nutzen des Staats zu verwenden[4]), so geht Aristoteles einen Schritt weiter, und tritt ebendamit den Annahmen sophistischer Aufklärer über die Entstehung der Religion[5]) ebensoviel näher: er glaubt, diese Mythen, oder doch ein grosser Theil derselben, seien von Anfang an nur für diesen Zweck gedichtet worden. Es begreift sich diess bei ihm um so eher, je strenger er selbst von seinen wissenschaftlichen Untersuchungen alles mythische ausscheidet, je weniger er bei seiner naturalistischen Weltansicht[6]) zur Herbeiziehung religiöser Ge-

μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν. Poët. 25. 1460, b, 35: eine poëtische Darstellung lässt sich damit rechtfertigen, dass sie dem Ideal, oder dass sie der Wirklichkeit entspreche; *εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασὶν, οἷον τὰ περὶ θεῶν. ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν, οὔτ' ἀληθῆ, ἀλλ' ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνης· ἀλλ' οὔ φασι τάδε.*

1) Polit. I, 2. 1252, b, 24: *καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο· ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.* Diese Ableitung des Glaubens an einen Götterkönig ist um so beachtenswerther, da Arist. in demselben an sich ebensogut einen Beweis von dem Bewusstsein der Einheit des Göttlichen hätte finden können.

2) Vgl. Th. I, 490.

3) In der S. 467, 4 angeführten Stelle aus Metaph. XII, 8.

4) S. 1. Abth. 792.

5) Th. I, 1010 f.

6) Diesen Ausdruck hier nicht als Tadel, sondern als Bezeichnung

sichtspunkte veranlasst ist, je ausschliesslicher sich auch seine Ethik auf die sittlichen Beweggründe als solche stützt, ohne die religiösen mit zu Hülfe zu nehmen. Die Religion selbst freilich betrachtet auch er als eine unbedingte, sittliche Nothwendigkeit: wer bezweifelt, ob man die Götter ehren solle, bei dem ist, wie er sagt [1]), nicht Belehrung, sondern Bestrafung am Platze, ganz ebenso, wie bei dem, welcher fragt, ob man die Eltern lieben solle. Wenn die Welt in seinem System nicht ohne Gott gedacht werden kann, so kann auch der Mensch in demselben nicht ohne Religion gedacht werden. Aber dass sich diese Religion auf so augenscheinliche Fabeln, wie die | Mythen der Volksreligion, stützen soll, dafür weiss er uns keinen anderen Grund, als den obengenannten, die politische Zweckmässigkeit, anzugeben [2]). Er selbst benützt diese Mythen bisweilen, wie andere Volksmeinungen, um irgend einen allgemeinen Satz darin aufzuzeigen [3]), wie er es ja auch sonst liebt, wissenschaftliche

des Grundsatzes genommen, dass alles in der Welt durch natürliche Ursachen erfolge.

1) Top. I, 11. 105, a, 5 vgl. Eth. VIII, 16. 1163, b, 15. IX, 1. 1164, b, 4 und oben 791, 3.

2) Möglich allerdings, dass er, wenn er die Untersuchung über die Erziehung im besten Staat zu Ende geführt hätte, auch den mit dem angegebenen Grunde so leicht zu vereinigenden Satz Plato's über die Nothwendigkeit der Mythen für die Erziehung aufgenommen hätte.

3) So werden Metaph. I, 3. 983, b, 27. c. 4, Anf. XIV, 4. 1091, b, 3. Phys. IV, 1. 208, b, 29 in den kosmogonischen Mythen Hesiod's und anderer Dichter gewisse naturphilosophische Ansichten, aber doch nur zweifelnd, gefunden; Meteor. I, 9. 347, a, 5 wird der Okeanos von dem die Erde umkreisenden Luftstrom gedeutet; der Mythus vom Atlas beweist, dass seine Erfinder, ebenso wie spätere Philosophen, auch dem Himmel Schwere beilegten (De coelo II, 1. 284, a, 18 — in der Schrift De motu anim. 3. 699, a, 27 wird der Atlas auf die Weltachse gedeutet; dieselbe Schrift c. 4. 699, b, 35 findet in den homerischen Versen über die goldene Kette die Unbewegtheit des ersten Bewegenden ausgedrückt); Aphrodite soll diesen Namen wegen der schaumigen Beschaffenheit des Samens erhalten haben (gen. an. II, 2, Schl.); derselben Göttin soll Ares von dem ersten Erfinder dieses Mythus desshalb beigegeben worden sein, weil kriegerische Naturen in der Regel einen Hang zur Weiber- oder Knabenliebe haben (Pol. II, 9. 1269, b, 27); in der Sage, dass die Argonauten Herakles hätten zurücklassen müssen, liegt eine politisch richtige Wahrnehmung (Polit. III, 13.

Annahmen bis in ihre unscheinbarsten Anfänge zu verfolgen, auf Volkssagen und Sprüchwörter Rücksicht zu nehmen[1]). Eine tiefere Bedeutung dagegen schreibt er ihnen, sofern wir von den wenigen allgemeinen Grundzügen des religiösen Glaubens absehen, nicht zu, und ebensowenig scheint er andererseits auf ihre Reinigung auszugehen. Er setzt für seinen Staat die bestehende Religion voraus[2]), | wie er sich auch persönlich ihren Gebräuchen nicht entzog, und seine Anhänglichkeit an Freunde und Angehörige in den durch sie geweihten Formen ausdrückte[3]); aber von jener platonischen Forderung einer Reform der Religion durch die Philosophie findet sich bei ihm keine Spur, und in seiner Politik will er dem bestehenden Kultus auch solches gestatten, was er an sich missbilligt[4]). Das Verhältniss der aristo-

1284, a, 22); die Erzählung, dass Athene die Flöte wegwarf, soll ausdrücken, dass dieses Instrument der Geistesbildung nicht förderlich ist (Polit. VIII, 6. 1341, b, 2); die Verehrung der Chariten bezieht sich auf die Nothwendigkeit wechselseitiger Mittheilung (Eth. V, 8. 1133, a, 2); die Dreizahl verdankt ihre Bedeutung für den Kultus dem Umstand, dass sie die erste Zahl ist, die Anfang, Mitte und Ende hat (De coelo I, 1. 268, a, 14).

1) So führt er z. B. H. anim. VI, 35. 580, a, 15. IX, 32. 619, a, 18 einige Mythen über Thiere an; in dem Bruchstück aus dem Eudemus b. Plut. Cons. ad Apoll. c. 27 (Fr. 40) benützt er die Erzählung von Midas und Silen; über seine Vorliebe für Sprüchwörter vgl. m. S. 243, 3.

2) Wie diess auch aus Polit. VII, 8. 1328, b, 11. c. 9. 1329, a, 29. c. 12. 1331, a, 24. c. 16. 1335, b, 14 hervorgeht. Dass er jedoch in seinem Eifer für die Religion so weit gieng, den vierten Theil des gesammten Grundeigenthums der Priesterschaft und den Bedürfnissen des Kultus zuzutheilen, schliesst Zell Ferienschr. N. F. I, 303 mit Unrecht aus Polit. VII, 10. 1330, a, 8. Arist. sagt hier zwar, das Grundeigenthum solle in zwei Theile getheilt werden, Privat- und Gemeingut, und letzteres wieder in zwei Theile, für die Kosten des Kultus und der Syssitieen, aber er sagt nicht, dass diese Theile gleich gross sein sollen.

3) M. vgl. in dieser Beziehung was S. 5, 3. 6. 21, 2. 41, 2 g. E. über die von ihm dargebrachten Weihgeschenke und Todtenopfer angeführt ist.

4) Polit. VII, 17. 1336, b, 3: *ὅλως μὲν οὖν αἰσχρολογίαν ἐκ τῆς πόλεως, ὥσπερ ἄλλο τι, δεῖ τὸν νομοθέτην ἐξορίζειν ἐπεὶ δὲ τὸ λέγειν τι τῶν τοιούτων ἐξορίζομεν, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ θεωρεῖν ἢ γραφὰς ἢ λόγους ἀσχήμονας. ἐπιμελὲς μὲν οὖν ἔστω τοῖς ἄρχουσι μηθὲν μήτε ἄγαλμα μήτε γραφὴν εἶναι τοιούτων πράξεων μίμησιν, εἰ μὴ παρά τισι θεοῖς τοιούτοις οἷς καὶ τὸν τωθασμὸν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος· πρὸς δὲ τούτοις ἀφίησιν ὁ νόμος τοὺς ἔχοντας ἡλικίαν πλέον προήκουσαν καὶ ὑπὲρ αὑτῶν*

telischen Philosophie zur positiven Religion ist so im ganzen doch ein sehr loses: sie verschmäht es zwar nicht, die Anknüpfungspunkte zu benützen, welche jene ihr darbietet, aber sie bedarf ihrer für sich selbst in keiner Weise; ebensowenig will sie aber ihrerseits reinigend und umbildend auf die Religion einwirken, deren Unvollkommenheit sie vielmehr als etwas hinzunehmen scheint, was nun einmal nicht anders sein könne; beide verhalten sich im wesentlichen gleichgültig gegen einander, die Philosophie geht ihren Weg für sich, ohne sich auf demselben um die Religion viel zu bekümmern, oder in ihrem Geschäft eine Störung von ihr zu befürchten.

17. Rückblick auf das aristotelische System.

Die Eigenthümlichkeit und die Richtung des aristotelischen Systems ist durch die Verschmelzung der zwei Elemente bedingt, | auf welche schon beim Beginn dieser Darstellung hingewiesen wurde [1]), des dialektisch-spekulativen und des empirisch-realistischen. Dieses System sieht einerseits in der unkörperlichen Form das wahre Wesen der Dinge, in der begrifflichen Erkenntniss derselben das wahre Wissen; andererseits aber dringt es mit allem Nachdruck darauf, dass die Form nicht als jenseitige, ausser den Dingen für sich bestehende Idee gefasst, nicht das Allgemeine der Gattung, sondern das Einzelwesen, für das ursprünglich Wirkliche gehalten werde; und es will aus diesem Grunde die Begriffe aus der Erfahrung als solcher ableiten, es will sie nicht dadurch gewinnen, dass wir uns vom Gegebenen weg- und zur Ideenwelt hinwenden, sondern dadurch, dass wir das Gegebene selbst in seinem Wesen erfassen, es will mit der dialektischen Begriffsentwicklung die umfassendste Beobachtung verbinden. Beide Züge sind gleichsehr in der geistigen Anlage seines Stifters gegründet, dessen Grösse eben auf dieser seltenen Vereinigung dessen beruht, was in den meisten Menschen sich ausschliesst, auf der gleichmässigen Entwicklung des philosophi-

καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν τιμαλφεῖν τοὺς θεούς. Die letztere Bestimmung zeigt deutlich, wie A. das, was er eigentlich missbilligt und nur ungern gestattet, wenigstens möglichst unschädlich zu machen sucht.

1) S. 169 ff.

schen Denkens und einer dem Thatsächlichen mit lebendiger Empfänglichkeit zugewendeten Beobachtungsgabe. Dagegen verhalten sich beide zu der bisherigen Philosophie sehr verschieden. In der sokratisch-platonischen Schule hatte der Sinn für die Thatsachen mit der Kunst der Begriffsentwicklung lange nicht gleichen Schritt gehalten. Dem Inneren des Menschen ungleich mehr, als der Aussenwelt, zugekehrt, hatte sie auch die Quelle der Wahrheit unmittelbar in unserem Denken gesucht: die Begriffe galten ihr für das schlechthin und an sich selbst Gewisse, für den Masstab, an welchem die Wahrheit der Erfahrung zu messen sei. Der stärkste Ausdruck und der eingreifendste Folgesatz dieser Ueberzeugung ist die platonische Ideenlehre. Aristoteles theilt zwar die allgemeinen Voraussetzungen dieser Begriffsphilosophie: auch er ist überzeugt, dass das Wesen der Dinge nur durch's Denken erkannt werde und nur in dem bestehe, was Gegenstand unseres Denkens ist, in der Form, nicht im Stoffe. Aber die Jenseitigkeit der platonischen Ideen gibt ihm gerechten Anstoss: er kann sich die Form und das Wesen von den Dingen, deren Form und Wesen sie sind, nicht getrennt denken. Und indem er weiter | erwägt, dass uns auch unsere Begriffe nicht unabhängig von der Erfahrung entstehen, kann er die Unrichtigkeit der platonischen Trennung von Idee und Erscheinung um so weniger bezweifeln. An die Stelle der Ideenlehre treten daher bei ihm wesentlich neue Bestimmungen: nicht die Gattung, sondern das Einzelwesen, ist nach Aristoteles das Substantielle, die Formen sind nicht als allgemeine ausser den Dingen, sondern als die eigenthümlichen Formen dieser bestimmten Dinge in ihnen. So wird zwar die allgemeine Grundlage des platonischen Idealismus festgehalten, aber die nähere Bestimmtheit, welche er in der Ideenlehre erhält, wird aufgegeben: die Idee, welche Plato als jenseitige und ausserweltliche gefasst hatte, wird als gestaltende und bewegende Kraft in die Erscheinungswelt eingeführt, sie wird als das Innere der Dinge in dem Gegebenen als solchem, wie es unserer Erfahrung gegenwärtig ist, aufgesucht. Die aristotelische Lehre kann insofern gleichsehr als die Vollendung und als die Widerlegung der platonischen bezeichnet werden: sie widerlegt dieselbe in der Fassung, welche ihr Plato gegeben hatte, aber ihren Grundgedanken führt

sie noch reiner und vollständiger, als Plato selbst, durch, denn sie legt der Form nicht blos mit Plato die ursprüngliche und vollkommene Wirklichkeit, sondern auch die schöpferische Kraft bei, alle Wirklichkeit ausser sich zu erzeugen, und sie verfolgt diese ihre Wirksamkeit weit tiefer, als diess Plato vermocht hatte, durch das ganze Gebiet der Erscheinung.

Aus diesem Standpunkt sind nun alle Grundbestimmungen der aristotelischen Lehre folgerichtig hervorgegangen. Da das Allgemeine nicht ausser dem Einzelnen sein soll, so besteht es nicht als selbständiges Wesen für sich, nur das Einzelwesen ist Substanz. Da die Form nicht als fürsichseiende, von der Erscheinung getrennte Wesenheit, sondern als die in den Erscheinungen wirkende Kraft gefasst ist, so darf sie zu dem, was den Grund der Erscheinung als solcher bildet, zu dem Stoffe, nicht, wie bei Plato, in ein rein gegensätzliches Verhältniss gestellt werden: wenn die Form das schlechthin Wirkliche ist, so darf der Stoff nicht für das schlechthin Unwirkliche und Nichtseiende erklärt werden; sondern damit sich die Form im Stoffe darstellen könne, muss zwischen beiden neben dem Gegensatz auch eine Verwandtschaft, eine positive Beziehung stattfinden, der Stoff ist nur das Nochnichtsein der Form, | er ist das Mögliche, sie das Wirkliche [1]). Aus dieser Beziehung beider geht die Bewegung, und ebendamit das ganze Naturleben, alles Werden und Vergehen, aller Wechsel und alle Veränderung hervor. Da aber die beiden Principien eben nur als ursprünglich verschiedene und entgegengesetzte auf einander bezogen sind, so setzt diese Beziehung selbst, oder was dasselbe, die Bewegung, auch wieder ein Fürsichsein der Form voraus: als die Ursache aller Bewegung muss sie selbst unbewegt sein und dem Bewegten — dem Wesen, wenn auch nicht der Zeit nach — vorangehen. Von der Gesammtheit der mit dem Stoffe verwickelten Formen unterscheidet sich daher das erste Bewegende, oder die Gottheit, als die reine Form, die reine, nur sich selbst denkende Vernunft. Weil jede Bewegung von der Form ausgeht, strebt jede zu einer Formbestimmung als ihrem Ziel hin, es ist nichts in der Natur, was nicht seinen ihm inwohnenden Zweck hätte; und weil alle Be-

1) Vgl. S. 313 ff.

wegung auf Ein erstes Bewegendes zurückführt, ordnet sich die Gesammtheit der Dinge Einem höchsten Zweck unter, sie bildet Ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, Eine Welt. Da aber die Form im Stoffe wirkt, der sich nur allmählich zu dem, was er werden soll, entwickelt, so kann sich die Zweckthätigkeit der Form nur unter mannigfachen Hemmungen, im Kampf mit dem Widerstand der Materie, bald mehr bald weniger vollständig verwirklichen; die Welt ist aus vielen, an Werth und Schönheit unendlich verschiedenen Theilen zusammengesetzt, und diese zerfallen näher in die zwei Hauptmassen der himmlischen und der irdischen Welt, von denen jene eine allmähliche Abnahme, diese umgekehrt eine stufenweise Zunahme der Vollkommenheit zeigt. Sind aber so alle Theile der Welt, auch die unvollkommensten und geringsten, wesentliche Momente des Ganzen, so wird jeder in seiner Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit unsere Beachtung verdienen; und so ist es durch sein System nicht minder, als durch seine persönliche Neigung, gefordert, wenn Aristoteles grosses und kleines mit der Gründlichkeit des Naturforschers untersucht, und nichts in der Welt als unbedeutend und für die Wissenschaft werthlos geringachtet [1]). | Diess schliesst nun natürlich die Werthunterschiede unter den Dingen, wie sie Aristoteles namentlich unter den lebenden Wesen nachzuweisen sucht, nicht aus. Die erste Stelle nimmt unter denselben in der irdischen Welt der Mensch ein, weil in ihm allein der Geist unmittelbar in die Natur eintritt. Seine Bestimmung besteht daher in der Ausbildung und Bethätigung seiner geistigen Anlage: das wissenschaftliche Erkennen und das sittliche Wollen sind die wesentlichen Bedingungen der Glückseligkeit. Aber wie jede Zweckthätigkeit eines geeigneten Stoffes bedarf, so kann auch der Mensch zur Erreichung seiner Bestimmung die äusseren Hülfsmittel nicht entbehren, und wie alles sich nur allmählich zu dem, was es seiner Anlage nach ist, entwickelt, so zeigt auch das Seelenleben des Menschen einen stufenweisen Fortschritt: aus der sinnlichen Anschauung geht die Einbildung und Erinnerung, aus dieser das Denken hervor; dem sittlichen Handeln geht die

1) M. s. hierüber S. 165, 3. 167, 3 und dazu die platonischen Aeusserungen 1. Abth. S. 665.

Naturanlage, dem sittlichen Wissen die Uebung und Gewöhnung voran; die Vernunft erscheint zuerst als leidende mit den niedrigeren Seelenkräften verwickelt, ehe sie als die thätige sich in ihrem reinen Wesen ergreift. Die höchste Vollendung unseres geistigen Lebens liegt aber nur in der wissenschaftlichen Betrachtung, denn in ihr allein richtet sich die Vernunft ohne eine äussere Vermittlung auf die reine Form der Dinge, so wenig es auch andererseits für Aristoteles in Frage steht, dass sie selbst sich nicht auf die unmittelbare Erkenntniss der höchsten Principien zu beschränken, sondern in methodischem Denken, von der Erscheinung zum Begriff vordringend und von den Ursachen zum Verursachten herabsteigend, alles Wirkliche zu umfassen hat.

Schon dieser kurze Ueberblick zeigt uns in dem aristotelischen System ein wohlgegliedertes, nach Einem Grundgedanken mit sicherer Hand entworfenes Lehrgebäude. Wie sorgfältig und folgerichtig dasselbe auch weiter bis in's einzelste ausgeführt ist, wird aus unserer ganzen bisherigen Darstellung hervorgehen. Aber doch hatten wir bereits auch öfters Gelegenheit, zu bemerken, dass nicht alle Fugen dieses Gebäudes gleich fest sind; und die letzte Ursache dieses Mangels werden wir nur darin suchen können, dass der Grund des Ganzen nicht tief und dauerhaft genug gelegt ist. Lassen wir auch alle die Punkte ausser Rechnung, bei welchen die Mangelhaftigkeit des erfahrungsmässigen Wissens den Philosophen zu irrigen | Annahmen und unhaltbaren Erklärungen verleitet hat, wollen wir überhaupt auf die absolute Wahrheit seiner Lehre nicht eingehen, und uns auf die Frage nach ihrer Uebereinstimmung mit sich selbst beschränken, so lässt sich nicht verkennen, dass es Aristoteles nicht gelungen ist, die leitenden Gesichtspunkte seines Systems in widerspruchsloser Weise zu verknüpfen. Wie in seinem wissenschaftlichen Verfahren die Dialektik und die Beobachtung, das spekulative und das empirische Element nicht völlig im Gleichgewicht stehen, sondern die sokratisch-platonische Begriffsphilosophie immer wieder über die strengere Empirie den Sieg davon trägt [1]), so sehen wir auch in seinen metaphysischen Grundsätzen die gleiche Erscheinung sich wiederholen. Nichts gereicht ihm am

1) S. o. S. 172 f. 245 ff.

platonischen System sosehr zum Anstoss, als jener Dualismus der Idee und der Erscheinung, welcher sich in der Lehre vom Fürsichsein der Ideen und in der Zurückführung der Materie auf den Begriff des Nichtseienden so schroff ausgedrückt hat. Aus dem Gegensatz gegen diesen Dualismus ist seine ganze Umbildung der platonischen, sind die eigenthümlichen Grundbegriffe seiner eigenen Metaphysik hervorgegangen. Aber so ernstlich und gründlich er sich bemüht, ihn zu überwinden, so wenig ist ihm diess doch in letzter Beziehung gelungen. Er läugnet, dass das Allgemeine der Gattung, wie diess Plato gewollt hatte, ein Substantielles sei; aber er behauptet mit diesem, dass sich alle unsere Begriffe auf das Allgemeine beziehen, und dass die Wahrheit unserer Begriffe von der Wirklichkeit ihres Gegenstandes abhänge [1]). Er bekämpft die Jenseitigkeit der platonischen Ideen, den Dualismus der Idee und der Erscheinung. Aber er selbst stellt die Form und den Stoff gleichfalls in ursprünglicher Verschiedenheit sich gegenüber, ohne sie aus einem gemeinsamen Grunde abzuleiten; und in der näheren Bestimmung dieser beiden Principien verwickelt er sich in den Widerspruch [2]), dass die Form einestheils das Wesen und die Substanz der Dinge, und dass sie doch anderntheils zugleich ein Allgemeines sein soll, der Grund des Einzeldaseins dagegen, und mithin auch der Substantialität, im Stoff | liegen müsste. Er hält Plato den Einwurf entgegen, dass seinen Ideen die bewegende Kraft fehle; aber aus seinen eigenen Bestimmungen über das Verhältniss der Form und des Stoffes lässt sich die Bewegung in der That auch nicht erklären. Er setzt die Gottheit als persönliches Wesen aus der Welt hinaus; aber um ihrer Vollkommenheit nichts zu vergeben, glaubt er ihr die wesentlichen Bedingungen des persönlichen Lebens absprechen zu müssen, und um sie nicht in den Wechsel des Endlichen zu verwickeln, beschränkt er ihre Wirksamkeit, im Widerspruch mit seiner sonstigen lebendigeren Gottesidee, auf die Erzeugung der Bewegung in der äussersten Himmelssphäre, und er schildert diese überdiess so, dass die Gottheit dadurch in den Raum versetzt würde. Hiemit hängt

1) Vgl. S. 309 ff.

2) Ueber den S. 344 ff. z. vgl.

dann weiter die Unklarheit zusammen, an der sein Begriff der Natur leidet: die Natur wird in alterthümlichem Geiste als einheitliches zweckthätiges Wesen, als vernünftige allwirkende Kraft beschrieben, und doch fehlt dem System das Subjekt, welchem sich diese Eigenschaften beilegen liessen [1]. So weit ferner Aristoteles über die Aeusserlichkeit der sokratischen und platonischen Teleologie hinausgeht, so wenig ist es doch auch ihm gelungen, den Gegensatz der physikalischen und der Endursachen wirklich auszugleichen [2]; und muss man auch zugeben, dass er hiemit vor einem Problem steht, an dessen Lösung die Naturwissenschaft heute noch arbeitet, kann es ihm insofern nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn ihm dieselbe noch nicht durchaus geglückt ist, so liegt doch am Tage, wie leicht in der Folge die zwei Gesichtspunkte, welche er für die Naturbetrachtung aufgestellt hatte, in Streit gerathen und auseinandertreten konnten. Eine weitere Schwierigkeit ergab sich aus den aristotelischen Bestimmungen über die lebenden Wesen, und namentlich über den Menschen, sofern es nicht leicht ist, die verschiedenen Seelentheile sich innerlich verknüpft zu denken, und noch schwerer, sich die Vorgänge des Seelenlebens zu erklären, wenn die Seele, wie jede andere bewegende Kraft, selbst unbewegt sein soll. Ihre Spitze erreicht aber diese Schwierigkeit in der Aufgabe, | die Vernunft des Menschen mit den niedrigeren Seelenkräften zur persönlichen Lebenseinheit zusammenzufassen und ihren Antheil an den geistigen Thätigkeiten und Zuständen zu bestimmen; das leidenslose und vom Körper getrennte Wesen sich zugleich als Theil einer Seele zu denken, welche als solche die Entelechie ihres Körpers ist, der Persönlichkeit ihren Ort zwischen den zwei Bestandtheilen der menschlichen Natur anzuweisen, von denen der eine für sie zu hoch, der andere zu tief steht [3]. Fassen wir endlich noch die praktische Philosophie in's Auge, so hat sich unser Philosoph zwar auch in dieser mit dem bedeutendsten Erfolge bemüht, die sokratisch-platonische Einseitigkeit zu verbessern:

1) M. vgl. zu dem obigen S. 368 ff. 387 f.

2) Wie diess aus dem, was S. 330 ff. 427 ff. 494 angeführt ist, hervorgehen wird.

3) S. 592 ff.

er widerspricht nicht allein dem sokratischen Satze, dass die Tugend im Wissen bestehe, sondern er beseitigt auch die platonische Unterscheidung der gemeinen und der philosophischen Tugend; alle sittlichen Eigenschaften sind nach ihm Sache des Willens, und sie alle entstehen zunächst nicht durch Belehrung, sondern durch Uebung und Erziehung. Aber theils zeigt sich in der Lehre von den dianoëtischen Tugenden eine unverkennbare Unsicherheit über das Verhältniss des sittlichen Wissens zum sittlichen Handeln; theils kommt in jener Bevorzugung der theoretischen Thätigkeit vor der praktischen [1]), die aus der aristotelischen Seelenlehre freilich ganz folgerichtig hervorgeht, die gleiche Voraussetzung zum Vorschein, welche den von Aristoteles bestrittenen Annahmen zu Grunde lag. Ebenso lässt sich selbst in seiner Staatslehre, so tief sie im übrigen in die thatsächlichen Bedingungen des Staatslebens eindringt, und so gründlich sie Plato's politischen Idealismus überwindet, doch noch ein Rest dieses Idealismus, weniger in der Schilderung eines besten Staats, als in der Unterscheidung richtiger und verfehlter Staatsformen wahrnehmen, deren Unhaltbarkeit sich in ihr selbst durch die schwankende Stellung der Politie an den Tag bringt [2]). So zieht sich durch alle Theile des aristotelischen Systems doch immer wieder jener Dualismus hindurch, den es von Plato geerbt hat, | und dessen Beseitigung ihm bei dem besten Willen nicht vollständig gelingen konnte, nachdem er einmal in seine tiefsten Grundlagen aufgenommen war. Und je angestrengter nun andererseits Aristoteles daran arbeitet, über diesen Dualismus hinauszukommen, und je unverkennbarer die Widersprüche sind, in die er sich durch dieses Bestreben verwickelt, um so deutlicher kommt auch die Verschiedenartigkeit der Elemente, welche in seiner Philosophie verknüpft sind, und die Schwierigkeit der Aufgabe an den Tag, welche der griechischen Philosophie gestellt war, nachdem einmal der Gegensatz der Idee und der Erscheinung, des Geistes und der Natur, so scharf und klar in's Be-

1) Vgl. S. 613 f. und den Satz (S. 365), dass der Gottheit nur die theoretische Thätigkeit zukomme, welchen ja Arist. auch ausdrücklich für die Ethik verwendet.

2) S. S. 714.

wusstsein getreten war, wie diess durch die platonische Lehre geschehen ist.

Ob nun diese Philosophie zu einer genügenden Lösung jener Aufgabe überhaupt die Mittel besass, und welche Wege die späteren Schulen hiefür einschlugen, wird im weiteren Verlauf dieses Werkes zu untersuchen sein. Was zunächst diejenigen betrifft, welche auf der aristotelischen Grundlage fortbauten, die Männer der peripatetischen Schule, so liess sich von ihnen nicht erwarten, dass sie in der Hauptsache befriedigendere Ergebnisse finden würden, als diess Aristoteles selbst gelungen war; denn die seinigen waren in den Grundvoraussetzungen des Systems viel zu tief begründet, als dass sie sich ohne Umbildung des Ganzen hätten ändern lassen. Andererseits konnten aber so scharfe und selbständige Denker, wie wir sie in jener Schule auch nach Aristoteles noch finden, vor den Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre die Augen nicht verschliessen, und so war es natürlich, dass sie auf Mittel sannen, ihnen zu entgehen. Liegt nun der letzte Grund dieser Schwierigkeiten eben darin, dass hier Begriffsphilosophie und Beobachtung, Spiritualismus und Naturalismus, ohne ausreichende Vermittlung verknüpft sind, und war eine solche auf den gegebenen Grundlagen auch nicht zu erreichen, so blieb nur der Versuch übrig, den Widerspruch dadurch zu beseitigen, dass das eine von jenen Elementen gegen das andere zurückgestellt wurde. Dass aber hiebei das naturwissenschaftliche gegen das dialektische im Vortheil sein werde, war schon desshalb zu vermuthen, weil in jenem gerade die unterscheidende Eigenthümlichkeit der aristotelischen Schule, in ihrem Gegensatz gegen die platonische, das neue von ihrem Stifter ihr eingepflanzte Interesse lag, dessen Triebkraft naturgemäss | stärker sein musste, als die der ältern, aus der gemeinsamen sokratisch-platonischen Ueberlieferung aufgenommenen Ideen. Wer der aristotelischen Lehre vor der platonischen den Vorzug gab, von dem liess sich erwarten, dass ihn gerade diese Seite vorzugsweise anziehe, dass er mithin auch für die Fortbildung des Systems auf sie den Hauptnachdruck legen werde. Dieser Erwartung entspricht nun auch die weitere Entwicklung der peripatetischen Schule, deren wichtigstes Ergebniss während der nächsten Zeit eben diess ist, dass sich in derselben eine rein

naturalistische Weltansicht, unter Zurückdrängung der entgegenstehenden Bestimmungen, mehr und mehr Bahn bricht.

18. Die peripatetische Schule. Theophrast.

Unter den zahlreichen Schülern des Stagiriten nimmt die erste Stelle Theophrast ein[1]. Aus Eresos auf Lesbos gebürtig[2], war dieser Philosoph schon frühe, vielleicht noch vor Plato's Tod, mit Aristoteles in Verbindung gekommen[3], von

1) Diog. V, 35: *τοῦ δὴ Σταγειρίτου γεγόνασι μὲν πολλοὶ γνώριμοι, διαφέρων δὲ μάλιστα Θεόφραστος.* Simpl. Phys. 225, a, u.: *τῷ κορυφαίῳ τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων Θεοφράστῳ.* Ders. Categ. Schol. in Ar. 92, b, 22: *τὸν ἄριστον τῶν αὐτοῦ μαθητῶν τὸν Θεόφρ.* Dass er diess wirklich war, ergibt sich aus allem, was wir von Theophrast und seiner Stellung in der peripatetischen Schule wissen.

2) *Ἐρέσιος* ist sein stehender Beiname. Nach Plut. adv. Col. 33, 3. S. 1126. n. p. suav. vivi sec. Epic. 15, 6. S. 1097 hätte er seine Vaterstadt zweimal von Tyrannen befreit, näheres wird aber nicht mitgetheilt und die Geschichtlichkeit der Angabe lässt sich nicht prüfen.

3) Nach Diog. V, 36 genoss er schon in Eresos den Unterricht eines seiner Mitbürger, Namens Alcippus, *εἶτ' ἀκούσας Πλάτωνος* (in dessen letzten Lebensjahren diess chronologisch möglich ist) *μετέστη πρὸς Ἀριστοτέλην* — womit es sich aber doch nur so verhalten haben könnte, dass Theophrast, wie Aristoteles selbst, bis zu Plato's Tod ein Mitglied des akademischen Schülerkreises blieb, und nach diesem Ereigniss sich an Aristoteles hielt. Aus mehreren Spuren geht ferner hervor, dass Theophrast mit Aristoteles in Macedonien war; denn ist auch Aelian's Angabe (V. H. IV, 19), er sei vom König Philipp geschätzt worden, sehr unsicher, so steht dagegen um so unzweifelhafter fest, dass er mit Kallisthenes, welchen er nur in jener Zeit kennen gelernt haben konnte, befreundet war und sein tragisches Ende in einer eigenen Schrift, *Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους*, beklagte (Cic. Tusc. III, 10, 21. V, 9, 25. Diog. V, 44. Alex. De an. 162, b, Schl.); ebenso weist der Besitz eines Gutes zu Stagira (Diog. V, 52), und die wiederholte Erwähnung dieser Stadt und des Museums in derselben (Hist. Plant. III, 11, 1. IV, 16, 3) darauf hin, dass er zugleich mit Aristoteles dort war. Das Wort freilich, welches diesem bei Diog. 39 über ihn und Kallisthenes in den Mund gelegt wird, ist um so unsicherer, da die gleiche Aeusserung auch von Plato und Isokrates erzählt wird (s. 1. Abth. 842, 1). Auch die Angabe, dass Th. ursprünglich Tyrtamos geheissen, und von Aristoteles wegen seiner anmuthigen Darstellung den Namen *Θεόφραστος* erhalten habe (Strabo XIII, 2, 4. S. 618. Cic. Orat. 19, 62. Quintil. Inst. X, 1, 83. Plin. H. nat. praef. 29. Diog. 38. Suid. *Θεόφρ.* Ammon. De interpr. 17, b, u. Olympiod. V. Plat. S. 1) wird von Brandis III, 251 und Meyer (Gesch. der Botanik I, 147) mit Recht bezweifelt.

welchem | er auch seinem Lebensalter nach nicht allzuweit entfernt war [1]). Vor seinem Tode übertrug Aristoteles dem vieljährigen Freunde neben der Sorge für die Seinigen [2]) auch die für seine Schule, welche er ihm wahrscheinlich schon bei seiner Abreise aus Athen übergeben hatte [3]). Dieselbe | gelangte unter Theophrast's Leitung zu hoher Blüthe [4]), und als er nach mehr als

1) Theophrast's Geburts- und Todesjahr lässt sich nur annähernd bestimmen. Nach Apollodor bei Diog. 58 starb er Ol. 123 (288—284 vor Chr.), das Jahr jedoch wird nicht angegeben; dass es das dritte Jahr der Olympiade (Brandis III, 254. Nauwerck De Strat. 7), dass er selbst 35 (Brandis a. a. O.) oder 36 (Ritter III, 408) Jahre Schulvorstand gewesen sei, ist blosse Vermuthung. Sein Lebensalter gibt Diog. 40 auf 85 Jahre an, und diess ist ungleich wahrscheinlicher, als die Angabe des unächten Briefs vor Theophrast's Charakteren, dass er diese Schrift 99jährig verfasst, und des Hieronymus (Ep. 34 ad Nepotian. IV, b, 258 Mart., wo unser Text freilich statt „Theophrastum" „Themistoclem" hat), dass er 107 Jahre alt geworden sei. Denn theils folgt Diog. wohl auch hier Apollodor, theils machen ihn diese Angaben älter als Aristoteles, und viel zu alt, um von diesem (s. folg. Anm.) seiner noch unerwachsenen Tochter zum Gatten bestimmt zu werden. Nach der Annahme des Diog. fällt Theophrast's Geburt 373—368 vor Chr., er ist also 11—16 Jahre jünger, als Aristoteles.

2) Er bittet, bis Nikanor sich der Sache annehmen könne, neben einigen andern Theophrast, *ἐπιμελεῖσθαι ἐὰν βούληται καὶ ἐνδέχηται αὐτῷ, τῶν τε παιδίων καὶ Ἑρπυλλίδος καὶ τῶν καταλελειμμένων*, und für den Fall, dass Nikanor, dem er seine Tochter Pythias zur Frau bestimmt hatte, vor der Verheirathung sterben sollte, stellt er ihm anheim, als Gatte derselben und Vormund ihres jüngeren Bruders an dessen Stelle zu treten. (Testament bei Diog. V, 12. 13.) Die Erziehung des letzteren übernahm Theophrast wirklich, wie er auch in der Folge den Söhnen der Pythias den gleichen Dienst leistete (s. S. 21, 2. Diog. 53. Sext. Math. I, 258), und seine Liebe für ihn gab einem Aristippus *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* Anlass, ihn eines erotischen Verhältnisses zu ihm zu bezüchtigen (Diog. 39). In seinem Testament (a. a. O. 51 f.) sorgt Th. für Aufstellung und Anfertigung von Bildern des Aristoteles und Nikomachus.

3) S. S. 40. 42, 1.

4) Diog. 37: *ἀπήντων τε εἰς τὴν διατριβὴν αὐτοῦ μαθηταὶ πρὸς δισχιλίους.* Soll damit gesagt sein, er habe während seines ganzen Lehramts so viele Schüler gehabt, so werden wir es auf den engeren Schülerkreis beziehen müssen; sollte er sie gleichzeitig gehabt haben, so könnte es höchstens auf einzelne Vorträge, etwa über Rhetorik oder sonst einen populären Gegenstand, gehen. Auf die Menge seiner Schüler bezieht sich das Wort Zeno's (Plut. prof. in virt. c. 6, Schl. S. 78. De se ipso laud. c. 17. S. 545): *ὁ ἐκείνου χορὸς μείζων, ὁ ἐμὸς δὲ συμφωνότερος.*

vierunddreissigjähriger Schulführung[1]), trotz mancher gegnerischen Angriffe[2]) von Einheimischen und Fremden hoch geehrt[3]), starb, hatte sie ihm die Stiftung des Gartens und der Halle zu verdanken, in welchen sie fortan ihren bleibenden Sitz hatte[4]). |

1) S. o. 807, 1.

2) S. folg. Anm. Aus der epikureïschen Schule schrieb ausser Epikur selbst (PLUT. adv. Col. 7, 2. S. 1110) auch die Hetäre Leontion gegen ihn; CIC. N. D. I, 33, 93.

3) Von auswärtigen Fürsten gaben ihm nach DIOG. 37 Kassander und Ptolemäus Beweise ihrer Hochachtung; dem ersteren war eine Schrift *π. βασιλείας*, deren Aechtheit aber nicht allgemein anerkannt wurde, gewidmet (DIOG. 47. DIONYS. Antiquitt. V, 73. ATHEN. IV, 144, e). Wie sehr man seinen Werth in Athen zu schätzen wusste, zeigte sich bei seiner Bestattung (DIOG. 41), und vorher schon bei der Gottlosigkeitsklage des Agnonides, welche vollständig durchfiel (hieher gehört vielleicht AELIAN. V, H. VIII, 12), und bei dem Gesetz des Sophokles (über das auch ATHEN. XIII, 610, e. KRISCHE Forsch. 338 z. vgl.), nach welchem zur Eröffnung einer Philosophenschule die Genehmigung von Rath und Volk nöthig sein sollte: als auf dieses Gesetz hin (wahrscheinlich 306/5) die sämmtlichen Philosophen, und darunter auch Theophrast, Athen verliessen, soll es besonders die Rücksicht auf ihn gewesen sein, welche seine Zurücknahme und die Bestrafung seines Urhebers herbeiführte; DIOG. 37 f. vgl. ZUMPT über den Bestand der philos. Schulen in Athen, Abh. der Berl. Akad. hist.-phil. Kl. 1842, 41 f.

4) DIOG. 39: *λέγεται δ' αὐτὸν καὶ ἴδιον κῆπον σχεῖν μετὰ τὴν Ἀριστοτέλους τελευτὴν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως τοῦτο συμπράξαντος.* Theophrast's Testament ebd. 52: *τὸν δὲ κῆπον καὶ τὸν περίπατον καὶ τὰς οἰκίας τὰς πρὸς τῷ κήπῳ πάσας δίδωμι τῶν γεγραμμένων φίλων ἀεὶ τοῖς βουλομένοις συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν ἐν αὐταῖς (ἐπειδήπερ οὐ δυνατὸν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀεὶ ἐπιδημεῖν) μήτ' ἐξαλλοτριοῦσι μήτ' ἐξιδιαζομένου μηδενὸς, ἀλλ' ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κεκτημένοις ... ἔστωσαν δὲ οἱ κοινωνοῦντες Ἵππαρχος* u. s. w. Zu den hier genannten Gebäulichkeiten gehört wohl auch das §. 51 f. besprochene Heiligthum der Musen mit zwei Hallen, in deren einer die *πίνακες ἐν αἷς αἱ τῆς γῆς περίοδοί εἰσιν*, aufgehängt werden sollen. Aus den Worten §. 39: *μετὰ τὴν Ἀριστοτέλους τελευτὴν*, schliesst ZUMPT a. a. O. 31 f., dass Aristoteles diesen Garten früher besessen, und dass wohl, da er nach seinem Tode verkauft werden sollte, Demetrius seine Uebertragung auf Theophrast vermittelt habe. Diese Folgerung erscheint BRANDIS (III, 253) mit Recht zu gewagt, dass aber schon Aristoteles in eigenem Haus und Garten im Bezirk des Lyceums gelehrt habe, nimmt auch er an. Es fehlt uns jedoch an jeder Nachricht hierüber, wenn auch das Gegentheil daraus, dass Aristoteles' Testament keines solchen Besitzthums erwähnt, nach dem S. 41 unt. bemerkten nicht mit Sicherheit hervorgeht. Auch die Worte, worauf

Auch um die peripatetische Lehre hat sich aber Theophrast ohne Zweifel ein bedeutendes Verdienst erworben. An schöpferischer Kraft des Geistes ist er freilich mit Aristoteles nicht zu vergleichen. Aber zur Befestigung, zur Verbreitung und zum Ausbau des Systems, welches jener ihm hinterlassen hatte, war er vorzüglich geeignet. Das wissenschaftliche Interesse, welches ihn bis zur Einseitigkeit beherrschte, und welches ihn neben anderen Störungen auch die des Familienlebens sich fernhalten liess [1], die Unersättlichkeit im Lernen, welche dem Sterbenden noch Klagen über die Kürze des menschlichen Daseins auspresste [2], die Arbeitsamkeit, welche im höchsten Alter kaum feierte [3], der Scharfsinn, welcher sich auch in dem, was uns von ihm überliefert ist, nicht verläugnet, die Anmuth der Sprache und des Vortrags, welche ihm nachgerühmt wird [4], | auch die Unabhängig-

sich Zumpt stützt, können, wenn wir ihnen überhaupt ein Gewicht beilegen dürfen, ebensogut desshalb beigefügt sein, weil die peripatetische Schule erst nach Aristoteles' Tod zu eigenem Grundbesitz kam. Mir ist daher das wahrscheinlichste, dass Aristoteles seinen Unterricht noch nicht in eigenem Garten ertheilte. — Nach Athen. V, 186, a (I, 402 Dind.) hatte Theophrast auch die Mittel zu gemeinsamen Mahlen der Schulgenossen hinterlassen.

1) Dass Th. bei Aristoteles' Tode noch unverheirathet war, ergibt sich aus dem Testamente des letztern (s. o. 807, 2), dass er es blieb, aus seinem eigenen und aus dem gänzlichen Fehlen jeder gegentheiligen Angabe; warum er aber die Ehe verschmähte, sagt er selbst in dem später noch zu besprechenden Bruchstück bei Hieron. adv. Jovin. I, 47. IV, b, 189 Mart., wenn er hier dem Philosophen vor allem desshalb von ihr abräth, weil sie mit allzuvielen Störungen für die wissenschaftliche Thätigkeit verknüpft sei.

2) Cic. Tusc. III, 28, 69. Diog. V, 41. Hieron. epist. 24 ad Nepotian. IV, b, 258 Mart.

3) Diog. 40: *ἐτελεύτα δὴ γηραιὸς ἐπειδήπερ ὀλίγον ἀνῆκε τῶν πόνων.*

4) Vgl. ausser den S. 806, 3, Schl. angeführten Stellen: Cic. Brut. 31, 121: *quis . . . Theophrasto dulcior?* Tusc. V, 9, 24: *hic autem elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus.* Bei ihm, wie bei Aristoteles, bezieht sich dieses Lob zunächst auf die populären Schriften, namentlich die Gespräche, welche auch bei ihm als exoterische bezeichnet werden (s. S. 115, 2. 3. 116, 1). Prokl. in Parm. I, Schl. S. 54 Cous. tadelt an denselben, dass die Einleitungen mit dem Hauptinhalt nicht zusammenhängen. Nach Hermippus b. Athen. I, 21, a soll er in seiner äusseren Erscheinung zu geputzt und in seinem Vortrag zu theatralisch gewesen sein. Witzige Wen-

keit seiner äusseren Lage[1]), und der Besitz der erforderlichen Hülfsmittel für seine gelehrten Arbeiten[2]) — alles diess musste seinen wissenschaftlichen Forschungen und seiner Lehrthätigkeit in hohem Grade zu statten kommen. Die zahlreichen Schriften, welche er als Denkmale seines Fleisses hinterliess, erstrecken sich über alle Theile des damaligen Wissens[3]). | Uns ist nur ein

dungen von ihm werden öfters erwähnt z. B. b. PLUT. qu. conv. II, 1, 9, 1. V, 5, 2, 7 (VII, 10, 2, 15). Lycurg. c. 10. (cupid. div. c. 8. S. 527. PORPH. De abstin. IV, 4. S. 304).

1) Theophrast's Wohlhabenheit ergibt sich aus seinem Testament bei DIOG. V, 51 ff., welches einen bedeutenden Besitz an Grundstücken, Sklaven und Geld verzeichnet, wiewohl die Hauptsumme des letztern (§. 55 f.) nicht genannt ist.

2) Seiner Bibliothek, deren Grundstock die aristotelische bildete, erwähnt STRABO XIII, 1, 54. S. 608, das Testament bei DIOG. 52, ATHEN. I, 3, a (wo das *τούτων* beweist, dass Theophrast's Name hinter dem des Aristoteles ausgefallen ist). Hinsichtlich eines weiteren Hülfsmittels der Forschung, der Kenntniss fremder Länder, macht O. KIRCHNER (Die botan. Schr. d. Theophr. Jahrb. f. Philol. Supplementbd. VII. 1874. S. 462 ff.) aus Theophrast's Pflanzenwerken wahrscheinlich, dass er ausser vielen Theilen Griechenlands und Macedoniens auch Kreta und Unterägypten, vielleicht auch das südliche Thracien und die kleinasiatischen Küstenländer, aus eigener Anschauung kannte.

3) Verzeichnisse derselben hatten Hermippus und Andronikus aufgestellt (s. S. 51, 8. PLUT. Sulla 26 vgl. PORPHYR. v. Plotini 24); uns ist ein solches von DIOG. V, 42—50 überliefert (über dasselbe vgl. man die gründlichen Untersuchungen von USENER Analecta Theophrastea Lpz. 1858 1—24; über die logischen Schriften, die es enthält, PRANTL Gesch. der Log. I, 350). In diesem Verzeichniss fehlen nun nicht blos einige uns bekannte Schriften (USENER 21 f.), sondern es befolgt auch eine uns sehr auffallende Anordnung: auf zwei alphabetische Verzeichnisse, von denen das zweite offenbar zur Ergänzung des ersten dienen soll, die aber wohl beide nur den in der alexandrinischen oder sonst einer grossen Bibliothek befindlichen Vorrath theophrastischer Werke darstellen, folgen noch zwei Nachträge; der erste von diesen ist nach keinem bestimmten Princip, der zweite, wenn man einige Einschiebsel abzieht, wieder alphabetisch geordnet. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses Verzeichniss, wie USENER annimmt, von Hermippus herrührt, und zwar (vgl. ROSE Arist. libr. auct. 43 f.) durch Vermittlung des Favorinus, aus welchem DIOG. unmittelbar zuvor (V, 41) den Hermippus citirt hat, wie er auch vor dem aristotelischen Schriftenverzeichniss (V, 21) und dem platonischen Testament (III, 40) angeführt war. Wie es sich mit der Aechtheit der hier verzeichneten Schriften verhält, können wir nur zum kleinsten Theil beurtheilen; von einigen (Geschichte der Geometrie, Astro-

kleiner Theil dieser Schriftenmasse erhalten: die zwei botanischen Werke [1]), einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen [2]), |

nomie und Arithmetik, vielleicht auch die der theologischen Meinungen V, 48. 50) macht USENER S. 17 wahrscheinlich, dass sie dem Eudemus angehörten.

1) Π. φυτῶν ἱστορίας 9 Bücher; π. φυτῶν αἰτιῶν 6 B. Dass diese Schriften von Theophrast und nicht von Aristoteles herrühren, ist schon S. 98 f. gezeigt worden; für ihre Abfassungszeit kommt weiter in Betracht, dass Hist. pl. V, 2, 4 auf die Zerstörung Megara's durch Demetrius Poliorcetes (Ol. 118, 2. 306 v. Chr.), VI, 3, 3 auf das Archontat des Simonides (Ol. 117, 2), IV, 3, 2 auf den Zug des Ophellus (Ol. 118, 1), IX, 4, 8 auf König Antigonus Beziehung nimmt. Auch Hist. pl. V, 8, 1 geht auf die Zeit nach der Eroberung Cyperns durch Demetrius Poliorcetes (DIODOR XX, 47 ff. 73 ff.) ist also nach Ol. 118, 2 geschrieben. (Vgl. BRANDIS III, 322 f.) SIMPLICIUS' Angabe, Phys. 1, a, u., dass Aristoteles über die Pflanzen theils historisch theils ätiologisch gehandelt habe, bezieht sich schwerlich auf unsere beiden Werke, und ist um so unerheblicher, da Simpl., wie schon S. 98 bemerkt ist, die aristotelische Schrift über die Pflanzen nicht aus eigener Anschauung kannte. — In den beiden theophrastischen Schriften finden sich ausser zahlreichen Textesverderbnissen auch manche Lücken, und von der π. φυτῶν αἰτιῶν sind die letzten Abschnitte (vielleicht 2 Bücher, da DIOG. 46 der Schrift deren acht gibt) unverkennbar verloren (vgl. SCHNEIDER Theophr. Opp. V, 232 ff.); dass DIOG. 46 der ἱστορία 10 Bücher zuschreibt, ist vielleicht durch die Annahme zu erklären, eines der unsrigen (SCHNEIDER a. a. O. glaubt: das vierte, das allerdings c. 12 Schl. einen Einschnitt hat) sei in manchen Handschriften getheilt gewesen; umgekehrt weist der Umstand, dass von APOLLON. Mirab. 33. 41 Hist. VIII, 4, 5 unter ζ', IX, 18, 2 unter ή περὶ φυτῶν angeführt wird, auf das Fehlen eines der früheren Bücher oder seine Verschmelzung mit einem andern. Dagegen wird die Vermuthung, dass das 9. Buch der Pflanzenbeschreibung ursprünglich nicht zu derselben gehört habe (WIMMER Theophr. Hist. plant. Vratisl. 1842. S. IX), von KIRCHNER De Theophr. libr. phytol. 34 ff. mit guten Gründen zurückgewiesen: als Theil derselben ist es ausser DIOGENES a. a. O. auch APOLLONIUS bekannt, der c. 29 IX, 13, 3. 20, 4, c. 31 IX, 17, 4, c. 41 IX, 18, 2, c. 48 IX, 11, 11, c. 50 IX, 17 3 (und zwar hier ausdrücklich als die ἐσχάτη τῆς πραγματείας) anführt; im 6. Buch De caus. plant. wird es unverkennbar berücksichtigt, II, 6, 4 (vgl. Hist. IX, 18, 10) sogar angeführt, und wie sein Inhalt schon I, 12, 1 in Aussicht gestellt war, so verweist es 1, 4. 2, 2. 8, 8. 19, 1 auf die früheren Bücher. Ebenso muss ich MEYER (Gesch. d. Botanik I, 176 f.) und BRANDIS III, 32 f. Recht geben, wenn sie den Gedanken, das 6. Buch De causis pl. könnte eine besondere Schrift, oder gar unächt sein, wieder fallen lassen. Auch die Bemerkungen über die Siebenzahl c. 4, 1. 2, die Brandis auffallend findet, haben nichts

Bruchstücke einer metaphysischen Schrift [1]) und der wichtigen Geschichte der Physik [2]), welche die Hauptfundgrube für die späteren Ueberlieferungen über die älteren Physiker gewesen zu sein scheint [3]), nebst einer Anzahl sonstiger Fragmente [4]). Die

befremdendes: sieben Grundfarben und sieben Geschmäcke hatte, den sieben Tönen entsprechend, schon Aristoteles gezählt (s. S. 478 f.), und eine ähnliche Aeusserung, wie hier über die Sieben, findet sich bei Theophr. De ventis (Fr. 5) 49 über die Dreizahl.

2) Bei Schneider Opp. I, 647 ff., bei Wimmer im 3. Band seiner Ausgabe (1862).

1) Die metaphysischen Aporieen, von denen wir aber nicht wissen, ob sie einem umfassenderen Werke oder einer blossen Einleitungsschrift angehörten. Nach dem Scholium am Schlusse war die Schrift, von der sie einen Theil bildeten, weder von Hermippus noch von Andronikus in ihre Verzeichnisse aufgenommen, aber von Nikolaus (dem Damascener) angeführt worden. Ueber den vielfach verderbten Text derselben ist ausser den Ausgaben von Brandis (Arist. et Theophr. Metaph. 308 ff.) und Wimmer (Fragm. Nr. 12) auch Usener im Rhein. Mus. XVI, 259 ff. zu vergleichen.

2) Dieses Werk wird bald φυσικὴ ἱστορία (Alex. b. Simpl. Phys. 25, a, o.), bald φυσικὰ (Diog. IX, 22. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 510, a, 42. Stob. Ekl. I, 522), bald φυσικαὶ δόξαι (Diog. V, 48), περὶ φυσικῶν (ebd. 46), π. τῶν φυσικῶν (Alex. Metaph. 24, 4 Bon. 536, a, 8 Bk.), π. τῶν φυσικῶν δοξῶν (Taurus b. Philop. adv. Procl. VI, 8. 27) genannt. Diog. gibt ihm V, 46 18, V, 48 16 Bücher. Die Bruchstücke desselben stellt Usener Anal. Theophr. 30 ff. zusammen; ihm gehörte aber, wie es scheint, auch die Abhandlung περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν (bei Wimmer Fr. 1) an, welche Philippson ὕλη ἀνθρωπίνη (1831) 81 ff. bearbeitet hat (vgl. Usener a. a. O. 27); wogegen die Vermuthung, dass auch der Auszug bei Philo aetern. m. c. 23—27. S. 510 ff. Mang. ihm entnommen sei (Usener S. 38. Bernays Theophrast üb. Frömmigk. 46), sich mir nicht empfiehlt, denn diese dogmatisch-polemische Auseinandersetzung mit dem Stoiker Zeno (dass sie diess ist, habe ich im Hermes XI, 422 ff. gezeigt) kann keinen Bestandtheil eines geschichtlichen Werks gebildet haben, und sie weicht auch in Ton und Behandlung von der Abhandlung π. αἰσθήσεως weit ab. In dem ersten Buch der φυσικὴ ἱστορία hatte Theophr. (wie in den Abhandl. d. Berl. Akad. 1877, S. 150 ff. gezeigt ist) eine Uebersicht über die Principien der früheren Philosophen gegeben, in der er sich an das 1. Buch der aristotelischen Metaphysik anschloss.

3) Den näheren Nachweis dieses Sachverhalts, den er zuerst wahrgenommen hat, wird H. Diels in seinen demnächst erscheinenden Doxographi graeci liefern, und ebd. S. 473 f. die Fragmente der φυσ. δόξαι geben.

4) Ausser den bei Wimmer zusammengestellten gehören hieher namentlich die Ueberreste der Schrift περὶ εὐσεβείας, welche Bernays (Theo-

Charaktere sind nur ein dürftiger und mit mancherlei fremden Zuthaten vermehrter Auszug, wahrscheinlich aus Theophrast's Ethik [1]).

In Theophrast's wissenschaftlichen Arbeiten tritt, so weit uns dieselben bekannt sind, als Grundzug das Bestreben hervor, die aristotelische Lehre theils ihrem Umfang nach zu ergänzen, theils ihrem Inhalt nach schärfer zu bestimmen. Die Grundlagen des Systems werden von ihm nicht verändert, selbst die Worte des Aristoteles nahm er nicht selten in seine Darstellung auf [2]); aber er bemüht sich, seine Lehre möglichst vollständig nach allen Seiten hin auszuführen, die Masse der naturwissenschaftlichen und ethischen Beobachtungen zu vermehren, die aristotelischen Regeln auf die besonderen Fälle, und namentlich auf die von Aristoteles selbst übergangenen Fälle anzuwenden, die Unbestimmtheit einzelner Begriffe zu verbessern und sie auf klare Anschauungen zurückzuführen [3]). Die Grundlage, von welcher er hiebei ausgeht, ist die Erfahrung. Wie sich Aristoteles in allen seinen Untersuchungen auf den | festen Boden der Thatsachen gestellt, und auch die allgemeinsten Begriffe durch umfassende Induktion begründet hatte, so ist auch Theophrast überzeugt, dass wir mit der Beobachtung anfangen müssen, um zu richtigen Begriffen zu

phrastos' Schrift über Frömmigkeit) aus Porphyr De abstinentia scharfsinnig ermittelt hat. Theophrast wurde, möglicherweise mit Recht, auch die Schrift über die untheilbaren Linien, von Einzelnen vielleicht selbst die aristotelische Politik beigelegt (s. S. 90, 1. 678, 1); von Neueren die Abhandlungen über die Farben (Schneider IV, 864, der sie aber doch nur für einen Auszug aus einer theophrastischen Schrift hält; gegen ihn Prantl Arist. v. d. Farben 84 f.) und über Melissus, Xenophanes u. s. w. (hierüber Th. I, 476 ff.).

1) Näheres hierüber und über die ethischen Schriften des Philosophen tiefer unten.

2) Wie diess u. a. Kirchner Jahrb. f. Philol. Supplementb. VII, 532 ff. an den botanischen Schriften nachgewiesen hat.

3) Vgl. Boeth. De interpr. S. 292: *Theophrastus, ut in aliis solet, quum de similibus rebus tractat, quae scilicet ab Aristotele ante tractatae sunt, in libro quoque de affirmatione et negatione iisdem aliquibus verbis utitur, quibus in hoc libro Aristoteles usus est in omnibus enim, de quibus ipse disputat post magistrum, leviter ea tangit, quae ab Aristotele dicta ante cognovit, alias vero diligentius res non ab Aristotele tractatas exsequitur.*

gelangen. Die Theorieen sollen mit dem Gegebenen übereinstimmen, und sie werden diess, wenn man von der Betrachtung des Einzelnen ausgeht [1]); die Wahrnehmung liefert dem Denken den Stoff, welchen es theils unmittelbar für sich verwenden, theils mittelbar, durch die Lösung der Schwierigkeiten, welche die Erfahrung erkennen lässt, zu weiteren Entdeckungen benützen kann [2]). Die Naturwissenschaft ohnedem muss sich schon desshalb auf sie stützen, weil sie es durchaus mit Körperlichem zu thun hat [3]). Von dieser Grundlage will sich daher Theophrast nicht zu weit entfernen. Wo die allgemeinen Bestimmungen für die Erklärung des Einzelnen nicht ausreichen, trägt er kein Bedenken, uns an die Beobachtung zu verweisen [4]); wo keine volle Sicherheit möglich ist, will er sich, wie Aristoteles und Plato, |

1) Caus. pl. I, 1, 1: *εὐθὺ γὰρ χρὴ συμφωνεῖσθαι τοὺς λόγους τοῖς εὑρημένοις.* 17, 6: *ἐκ δὲ τῶν καθέκαστα θεωροῦσι σύμφωνος ὁ λόγος τῶν γιγνομένων.* II, 3, 5: *περὶ δὲ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα μᾶλλον εὐποροῦμεν· ἡ γὰρ αἴσθησις δίδωσιν ἀρχάς* u. s. w.

2) Fr. 12 (Metaph.) 19: *τὸ δὲ ὂν ὅτι |πολλαχῶς φανερόν. ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰς διαφορὰς θεωρεῖ καὶ τὰς αἰτίας ζητεῖ. τάχα δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ὡς ὑποβάλλει τῇ διανοίᾳ, τὰ μὲν ἁπλῶς ζητοῦσα τὰ δ' ἀπορίαν ἐργαζομένη, δι' ἧς κἂν μὴ δύνηται προβαίνειν, ὅμως ἐμφαίνεταί τι φῶς ἐν τῷ μὴ φωτὶ ζητούντων ἐπὶ πλέον.* Ebd. 25: *μέχρι μὲν οὖν τινὸς δυνάμεθα δι' αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες.* Clemens Strom. II, 362, D: *Θεόφρ. δὲ τὴν αἴσθησιν ἀρχὴν εἶναι πίστεώς φησιν· ἀπὸ γὰρ ταύτης αἱ ἀρχαὶ πρὸς τὸν λόγον τὸν ἐν ἡμῖν καὶ τὴν διάνοιαν ἐκτείνονται.* Sext. Math. VII, 217: Aristoteles und Theophrast haben zwei Kriterien, *αἴσθησιν μὲν τῶν αἰσθητῶν, νόησιν δὲ τῶν νοητῶν· κοινὸν δὲ ἀμφοτέρων, ὡς ἔλεγεν ὁ Θεόφρ., τὸ ἐναργές.*

3) Fr. 18: *ἐπεὶ δὲ οὐκ ἄνευ μὲν κινήσεως οὐδὲ περὶ ἑνὸς λεκτέον, πάντα γὰρ ἐν κινήσει τὰ τῆς φύσεως, ἄνευ δὲ ἀλλοιωτικῆς καὶ παθητικῆς οὐχ ὑπὲρ τῶν περὶ τὸ μέσον, εἰς ταῦτά τε καὶ περὶ τούτων λέγοντας οὐχ οἷόν τε καταλιπεῖν τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἀπὸ ταύτης ἀρχομένους πειρᾶσθαι χρὴ θεωρεῖν, ἢ τὰ φαινόμενα λαμβάνοντας καθ' ἑαυτά, ἢ ἀπὸ τούτων, εἴ τινες ἄρα κυριώτεραι καὶ πρότεραι τούτων ἀρχαί.*

4) Caus. pl. II, 4, 8: *ἀλλ' ἐν τοῖς καθέκαστα τὸ ἀκριβὲς μᾶλλον ἴσως αἰσθητικῆς δεῖται συνέσεως, λόγῳ δὲ οὐκ εὐμαρὲς ἀφορίσαι.* Vgl. Hist. I, 3, 5: Die Gattungsunterschiede unter den Pflanzen haben etwas fliessendes; *διὰ δὴ ταῦτα ὥσπερ λέγομεν οὐκ ἀκριβολογητέον τῷ ὅρῳ ἀλλὰ τῷ τύπῳ ληπτέον τοὺς ἀφορισμούς.*

mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügen[1]); wo genauere Nachweisungen fehlen, nimmt er mit seinem Lehrer die Analogie zu Hülfe[2]), aber er warnt uns zugleich, dass wir sie nicht zu weit treiben, und das Eigenthümliche der Erscheinungen nicht verkennen[3]), wie ja auch Aristoteles den Grundsatz aufgestellt hatte, dass alles aus seinen besonderen Gründen zu erklären sei[4]). Man kann nicht sagen, dass Theophrast desshalb die allgemeineren Gesichtspunkte bei Seite gelassen habe; aber seine Neigung und seine wissenschaftliche Thätigkeit ist unverkennbar mehr dem Besondern, mehr der Einzelforschung als den grundlegenden Untersuchungen zugewendet.

In diesem Sinn hat Theophrast, und übereinstimmend mit ihm Eudemus, schon die Logik behandelt. Sie hielten die aristotelischen Grundzüge fest, erlaubten sich aber doch manche Aenderungen[5]). In Betreff der Begriffe wollte Theophrast nicht zugeben, dass alle conträr entgegengesetzten Begriffe unter dieselbe Gattung fallen[6]). Die Lehre vom Urtheil und vom Satze, welcher er und Eudemus eigene Schriften gewidmet hatten[7]),

1) Simpl. Phys. 5, a, m: die Naturwissenschaft könne es nicht zur vollen Strenge des Wissens bringen; *ἀλλ' οὐκ ἀτιμαστέον διὰ τοῦτο φυσιολογίαν· ἀλλ' ἀρκεῖσθαι χρὴ τῷ κατὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν καὶ δύναμιν, ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ.* Vgl. hiezu S. 165 f.

2) M. s. Caus. pl. IV, 4, 9—11. (I, 16, 4 gehört nicht hieher.) Hist. I, 1, 10 f.

3) Hist. I, 1, 4: man darf die Pflanzen nicht in allen Beziehungen mit den Thieren vergleichen. *ὥστε ταῦτα μὲν οὕτως ὑποληπτέον οὐ μόνον εἰς τὰ νῦν ἀλλὰ καὶ τῶν μελλόντων χάριν· ὅσα γὰρ μὴ οἷόν τε ἀφομοιοῦν περίεργον τὸ γλίχεσθαι πάντως, ἵνα μὴ καὶ τὴν οἰκείαν ἀποβάλλωμεν θεωρίαν.*

4) S. o. 234, 3. 237, 1. 2. 4.

5) Vgl. Prantl Gesch. der Log. I, 346 ff., der aber meiner Ansicht nach über den Werth der theophrastischen und eudemischen Aenderungen in der Logik zu geringschätzig urtheilt.

6) Vgl. Fr. 15 (Simpl. Categ. 105, *ά*. Schol. in Ar. 89, a, 15). Alex. z. Metaph. 1018, a, 25, und dazu oben S. 214, 4.

7) Theophrast in den Schriften *περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως* (Diog. 44. 46. Alex. in pr. Anal. 5, a, m. 21, b, m. 124, a, u. 128 o. u. Metaph. 653, b, 15 Brand. Galen libr. propr. 11. XIX, 42 K. Boeth. ad Arist. De interpr. 284. 286. 291. 327 o. (Bas.), Schol. in Ar. 97, a, 38. 99, b, 36. Prantl 350, 4), *π. λέξεως* (Diog. 47. Dionys. Hal. comp. verb. S.

erhielt bei ihnen verschiedene | Zusätze, die aber doch, so weit wir sie kennen, von keiner grossen Erheblichkeit sind [1]). Den Regeln über die Umkehrung der Urtheile, mit welchen die aristotelische Syllogistik beginnt, gaben sie eine theilweise veränderte Begründung, indem sie den indirekten Beweis des Aristoteles für die einfache Umkehrung der allgemein verneinenden Urtheile durch einen direkten ersetzten [2]). Da sie ferner bei

212, Schäf.), π. τῶν τοῦ λόγου στοιχείων (wie Prantl 353, 23 bei Simpl. Categ. 3, β Bas. richtig verbessert); Eudemus, π. λέξεως (Alex. Anal. pr. 6, b, m. in Metaph. 566, b, 15 Br. Anon. Schol. in Arist. 146, a, 24. Galen a. a. O.). Ueber ihre andern logischen Schriften vgl. m. S. 68. 71. Prantl S. 350 und Eth. Eud. I, 6, Schl. II, 6. 1222, b, 37. c 10. 1227, a, 10.

1) Theophrast unterschied in der Schrift π. καταφάσεως verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks πρότασις (Alex. Anal. pr. 5, a, m.; ebd. 124, a, u. Top. 83, a, o. 189, a, u. ähnliche Unterscheidungen aus derselben Schrift und der π. τοῦ Πολλαχῶς, welche wohl der aristotelischen — s. o. S. 81 — nachgebildet war); Eudemus bemerkte die prädikative Bedeutung des „ist" in Existentialsätzen (Anon. Schol. in Arist. 146, a, 24 — eine andere das „ist" betreffende Bemerkung desselben bei Alex. Anal. pr. 6, b, m); Theophrast nannte die partikulären Urtheile unbestimmte (s. o. 222, 2 und Boeth. De interpr. 340, m. Schol. bei Waitz Ar. Org. I, 40. Prantl 356, 28), und die unbestimmten des Aristoteles ἐκ μεταθέσεως (s. o. 221, 4. Stephanus und Cod. Laur. b. Waitz a. a. O. 41 f. — über die Gründe dieser Benennung Prantl 357); er unterschied bei den partikulär verneinenden zwischen der Form „nicht alle" und „einige nicht" (Schol. in Ar. 145, a, 30); er machte aus Anlass der Modalität der Urtheile einen Unterschied zwischen der einfachen und der aus einer näheren Bestimmung sich ergebenden Nothwendigkeit (Alex. An. p. 12, b, u.); er erläuterte den Satz des Widerspruchs, den er im übrigen für unbeweisbar erklärte (Alex. zu Metaph. 1006, a, 11. S. 653, b, 15 Br.), mit der Bemerkung, dass sich contradictorisch entgegengesetzte Urtheile nur dann unbedingt ausschliessen, wenn ihr Sinn genau bestimmt sei (Schol. Ambros. bei Waitz a. a. O. 40), einer Cautel gegen sophistische Einwürfe, an der Prantl S. 356 ohne Noth Anstoss nimmt.

2) Bei Arist. Anal. pr. I, 2. 25, a, 15 lautet er: εἰ μηδενὶ τῶν Β τὸ Α ὑπάρχει, οὐδὲ τῶν Α οὐδενὶ ὑπάρξει τὸ Β. εἰ γάρ τινι, οἷον τῷ Γ, οὐκ ἀληθὲς ἔσται τὸ μηδενὶ τῶν Β τὸ Α ὑπάρχειν· τὸ γὰρ Γ τῶν Β τί ἐστιν. Theophr. und Eud. sagten statt dessen einfacher: „wenn A keinem B zukommt, ist es von jedem B getrennt, also ist B von jedem A getrennt, also kommt es keinem A zu" (Alex. An. pri. 11, a, m. 12, a, o. Philop. An. pr. XIII, b, Schol. in Ar. 148, b, 46 vgl. das Scholion, welches Prantl 364, 45 aus Minas mittheilt). Prantl's Tadel über diesen „bequemen" Be-

der Frage über die Modalität der Urtheile von einem anderen | Gesichtspunkt ausgiengen, als ihr Lehrer [1]), so läugneten sie folgerichtig, was dieser behauptet hatte, dass jeder Möglichkeitssatz die entgegengesetzte Möglichkeit in sich schliesse, und sie behaupteten die von ihm bestrittene Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Möglichkeitssätze [2]); und bei den Schlüssen, deren Vordersätze ungleiche Modalität haben, hielten sie streng an dem Grundsatz fest, dass der Schlussatz dem schwächeren Vordersatz folge [3]). Weiter wissen wir, dass Theophrast die vier

weis kann ich so wenig beitreten, dass er mir vielmehr ganz das Richtige zu treffen scheint, und einen „tief in das Wesen des Gattungs- und Artbegriffes zurückgehenden Grund" kann ich in dem angeführten aristotelischen nicht finden.

1) Arist. hatte, wie S. 223 bemerkt ist, die Begriffe des Möglichen und Nothwendigen so gefasst, dass sie die Beschaffenheit der Dinge, nicht die unseres Wissens von den Dingen, ausdrücken sollten; unter dem Möglichen versteht er nicht dasjenige, was wir zu läugnen keinen Grund haben, und unter dem Nothwendigen nicht dasjenige, was wir anzunehmen genöthigt sind, sondern unter jenem das, was seiner Natur nach ebensogut sein als nicht sein kann, unter diesem das, was seiner Natur nach sein muss. Von Theophrast und Eudemus wird uns in dieser Beziehung zwar keine allgemeine Bestimmung überliefert; (auch von dem, was Prantl 362, 41 aus Alex. Anal. pr. 51, a, o. anführt, scheinen mir nur die Worte: „τρίτον τὸ ὑπάρχον [sc. ἀναγκαῖόν ἐστιν]· ὅτε γὰρ ὑπάρχει τότε οὐχ οἷόν τε μὴ ὑπάρχειν" Theophrast's erster Analytik, die weiteren Alexander selbst anzugehören); aber dass sie die Möglichkeit und Nothwendigkeit nur im formal logischen Sinn fassen, ergibt sich eben aus ihren sogleich anzuführenden Abweichungen von Aristoteles.

2) S. S. 224 f. und Alex. Anal. pr. 14, a, m. Anon. Schol. in Ar. 150, a, 8. Die Beweise der beiden Peripatetiker theilt ein Scholium mit, welches aus Minas' Anmerkungen zu Galen's Εἰςαγωγὴ διαλεκτικὴ S. 100 bei Prantl 364, 45 abgedruckt ist. Was Derselbe 362, 41 aus Boeth. interpr. 428 über Theophrast anführt, betrifft nur eine sachlich unerhebliche Erläuterung. Ebenso ist, wie auch Prantl S. 370 bemerkt, eine von Alex. Anal. pr. 42, b, unt. erwähnte Aenderung einer aristotelischen Beweisführung bedeutungslos.

3) Aus einer apodiktischen und einer assertorischen Prämisse, sagten sie, ergebe sich ein assertorischer, aus einer assertorischen und einer problematischen ein problematischer, aus einer apodiktischen und einer problematischen gleichfalls ein problematischer Schlussatz (s. o. S. 224 f. und den dritten Fall betreffend Philop. Anal. pr. LI, a. Schol. in Arist. 166, a,

von Aristoteles aufgestellten Modi der ersten Schlussfigur mit fünf neuen, durch Umkehrung der Schlussätze oder der Prämissen gewonnenen, vermehrte, in deren Aufstellung wir allerdings keinen Fortschritt finden können [1]; und | ähnlich verfuhr er vielleicht auch bei den zwei andern Figuren [2], indem er zugleich gegen Aristoteles behauptete, dass auch diese vollkommene Schlüsse geben [3]; auch änderte er die Reihenfolge einiger Schlussformen [4]. Wichtiger aber ist, dass Theophrast und Eudemus die Lehre von den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen in die Logik einführten [5]. Diese beiden fassten sie nämlich unter

12; über eine hieher gehörige Beweisführung Theophrast's ALEX. Anal. pr. 82, b, o.).

1) Das nähere hierüber bei ALEX. Anal. pr. 22, b, u. 34, b, u. — 35, a, u. Anon. Schol. in Ar. 188, a, 4, und was PRANTL 365, 46 weiter aus APUL. De interpr. (Dogm. Plat. III), 273 f. 280 Oud. BOETH. syll. cat. 594 f. PHILOP. An. pr. XXI, b (Schol. 152, b, 15) beibringt; vgl. auch UEBERWEG Logik 282 ff.

2) Wie PRANTL 368 f. aus ALEX. Anal. pr. 35, a, u. vermuthet. Vgl. folg. Anm.

3) Schol. bei WAITZ Arist. Org. I, 45: *ὁ δὲ Βοηθὸς . . . ἐναντίως τῷ Ἀριστοτέλει περὶ τούτου ἐδόξασε . . . καὶ ἀπέδειξεν, ὅτι πάντες οἱ ἐν δευτέρῳ καὶ τρίτῳ σχήματι τέλειοί εἰσιν* (was Arist. läugnet, s. o. 229, 3). *φαίνεται δὲ καὶ Θεόφραστος τὴν ἐναντίαν αὐτῷ* (Arist.) *περὶ τούτου δόξαν ἔχων*.

4) In der dritten Figur stellte er den vierten aristotelischen Modus als einfacher dem dritten und den sechsten dem fünften voran (Anon. Schol. in Ar. 155, b, 8. PHILOP. ebd. 34. 156, a, 11), und fügte einen durch Theilung des ersten gewonnenen siebenten Modus bei (APUL. a. a. O. S. 276).

5) Wie diess ALEX. An. pr. 131, b, u. PHILOP. An. pr. LX, a, Schol. in Ar. 169, b, 25 ff. ausdrücklich bemerken. Nach BOETH. syll. hypoth. 606 (bei PRANTL 379, 59) hatte Eudemus diese Lehre ausführlicher behandelt, als Theophrast. — Weit unerheblicher ist, was ALEX. An. pr. 128, a, o. vgl. 88, a, m. PHILOP. CII, a. Schol. in Ar. 189, b, 12. Anon. ebd. Z. 43. 190, a, 18 vgl. PRANTL 376 f. aus Theophrast's Erörterungen über die Schlüsse *κατὰ πρόςληψιν* beibringen. Es sind diess Schlüsse aus Sätzen, wie die von Aristoteles Anal. pr. II, 5. 58, a, 29. b, 10 erwähnten: *ᾧ τὸ Α μηδενὶ τὸ Β παντὶ ὑπάρχει* u. s. w. Indessen hatte nach ALEX. 128, a, o. Schol. 190, a, 1 Theophrast ausdrücklich bemerkt, dass sich diese Sätze von den gewöhnlichen kategorischen nur im Ausdruck unterscheiden; dass er sich doch so umständlich auf sie einliess, ist nur einer von den vielen Beweisen für den oft kleinlichen Fleiss, mit dem er alles einzelne durcharbeitete.

dem Namen der hypothetischen desshalb zusammen, weil auch bei den disjunktiven etwas, was anfangs unbestimmt gesetzt ist, durch einen hinzukommenden zweiten Satz näher bestimmt wird [1]). Im besondern unterschieden sie zweierlei hypothetische Schlüsse: diejenigen, welche aus lauter hypothetischen Sätzen bestehend, nur die Bedingungen darthun, unter denen etwas stattfindet oder | nicht stattfindet [2]), und diejenigen, welche zeigen, dass etwas sei oder nicht sei [3]); unter den letzteren wurden dann wieder solche mit hypothetischer und solche mit disjunktiver Form unterschieden [4]), welche aber beide darin übereinkommen, dass das wirkliche Stattfinden eines im Obersatz als möglich gesetzten Falls im Untersatz bejaht oder verneint wird [5]). Zu den hypo-

1) Vgl. PHILOP. An. pr. LX, b. Schol. in Ar. 170, a, 30 ff. ALEX. An. pr. 109, b, m. Dass beide a. d. a. O. der von Theophrast und Eudemus aufgestellten peripatetischen Ansicht folgen, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang.

2) *οἱ τίνος ὄντος ἢ μὴ ὄντος τί οὐκ ἔστιν ἢ τί ἔστι δεικνύντες* („Wenn A ist, ist B — wenn B ist, ist C — wenn A ist, ist C“), welche *διὰ τριῶν ὑποθετικοὶ* oder *δι᾽ ὅλων ὑποθετικοὶ*, von Theophrast auch, wegen der Gleichartigkeit der drei Sätze in denselben, *κατ᾽ ἀναλογίαν* genannt werden. Theophrast unterschied drei Formen dieser Schlüsse, welche den drei aristotelischen Figuren des kategorischen Schlusses entsprechen, nur dass er die zweite und dritte in umgekehrter Ordnung stellte. ALEX. Anal. pr. 109, b, m. — 110, a, u. vgl. 88, b, o. PHILOP. a. a. O. 170, a, 13 ff. 179, a, 13 ff. 189, a, 38.

3) PHILOP. Schol. in Ar. 170, a, 14. 30 ff. vgl. ALEX. An. pr. 88, b, o.

4) PHILOP. a. a. O.: *τῶν τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι κατασκευαζόντων ὑποθετικῶν οἱ μὲν ἀκολουθίαν κατασκευάζουσιν οἱ δὲ διάζευξιν* u. s. w. Von den ersteren werden sodann zwei Formen aufgezählt, die, welche durch Bejahung der Voraussetzung die Folgerung bejahen, und die, welche durch Aufhebung der Folgerung die Voraussetzung aufheben („Wenn A ist, ist B — Nun ist A“ u. s. w. und: „Wenn A ist, ist B — Nun ist B nicht“ u. s. w.), von den andern, mit verwickelterer Eintheilung, drei Formen: 1) „A ist nicht zugleich B und C und D — Nun ist es B — Also ist es weder C noch D.“ 2) „A ist entweder B oder C — Nun ist es B — Also ist es nicht C.“ 3) „A ist entweder B oder C — Nun ist es nicht B — Also ist es C.“

5) Diesen zum hypothetischen oder disjunktiven Obersatz hinzutretenden kategorischen Untersatz, für welchen später die Stoiker den Namen *πρόςληψις* aufbrachten, nannten die ältern Peripatetiker (*οἱ ἀρχαῖοι*, *οἱ περὶ Ἀριστοτέλην* vgl. PRANTL 385, 68), Aristoteles (Anal. pr. I, 23. 41, a, 30 vgl. WAITZ z. d. St.; c. 29. 45, b, 15) folgend, *μετάληψις* (ALEX. An.

thetischen werden endlich auch noch die Vergleichungsschlüsse [1]) gerechnet, welche die Peripatetiker Schlüsse der Qualität [2]) nennen.

Aus dem zweiten递pttheil der Analytik, der Lehre von der Beweisführung, ist uns keine eigenthümliche Bestimmung von einiger Erheblichkeit von Theophrast oder Eudemus überliefert [3]), und wir dürfen desshalb wohl annehmen, dass sich keiner von beiden hier in irgend einem wichtigeren Punkte von Aristoteles entfernte. Das gleiche gilt aber im wesentlichen auch von der Topik, welcher Theophrast einige Schriften gewidmet

pr. 88, a, o. 109, a, m. Philop. Schol. in Ar. 169, b, 47. 178, b, 6); erhält dieser Untersatz seinen eigenen Beweis durch einen kategorischen Schluss, so entstehen die sog. „gemischten Schlüsse" (Alex. 87, b, m. folg.). Der Bedingungssatz heisst συνημμένον, der Vordersatz desselben ἡγούμενον, der Nachsatz ἑπόμενον (Philop. Schol. in Ar. 169, b, 40). Dabei bemerkte aber Theophrast den Unterschied zwischen solchen Bedingungssätzen, in welchen die Bedingung problematisch, durch ein Εἰ, und denen, in welchen sie assertorisch, durch ein Ἐπεὶ eingeführt ist (Simpl. De coelo, Schol. 509, a, 3). Derselbe bemerkt (b. Alex. Anal. pr. 131, b, o. Ald. vgl. Prantl 378, 57), dass die μετάληψις ihrerseits entweder eine blosse Voraussetzung, oder unmittelbar gewiss, oder epagogisch, oder apodiktisch bewiesen sei.

1) Οἱ ἀπὸ τοῦ μᾶλλον καὶ τοῦ ὁμοίου καὶ τοῦ ἧττον, wie etwa: „Wenn das minder werthvolle ein Gut ist, so ist es auch das werthvollere — nun ist der Reichthum, der minder werthvoll ist, als die Gesundheit, ein Gut, also ist es auch diese." M. s. darüber Alex. An. pr. 88, b, m. 109, a, m. — b, o. Philop. An. pr. LXXIV, b. Prantl 389 ff.

2) Κατὰ ποιότητα, wohl nach Arist. An. pr. I, 29. 45, b, 16, wo aber dieser Ausdruck nicht näher erklärt wird.

3) Selbst Prantl (S. 392 f.) hat nur zwei hieher gehörige Angaben gefunden: bei Philop. An. post. 17, b, o. Schol. in Ar. 205, a, 46 die Unterscheidung der Ausdrücke ᾗ αὐτὸ und καθ' αὑτό, und in dem anonymen Scholium ebd. 240, a, 47 die Bemerkung, dass die Definition in die Apodiktik gehöre. Ebenso unerheblich sind die Bemerkungen über das καθ' αὑτὸ bei Alex. qu. nat. I, 26. S. 82 Speng., über die Definition bei Boeth. interpr. II, 318, Schol. 110, a, 34, über Horistik und Apodiktik bei Eustrat. in libr. II, Anal. post. 11, a, o. Schol. 242, a, 17 vgl. ebd. 240, a, 47, über die Unmöglichkeit, den Satz des Widerspruchs zu beweisen, bei Alex. zu Metaph. 1006, a, 14. Syrian. in Metaph. 872, b, 11 (aus der Schrift π. καταφάσεως), und die Definition des ἀξίωμα bei Themist. Anal. post. 2, a, u. Schol. 199, b, 46.

hatte [1]). Dass dieser Philosoph ihre Aufgabe anders auffasste, als Aristoteles, lässt sich nicht darthun [2]); und was uns von topischen Einzelheiten aus Theophrast und Eudemus bekannt ist, geht nicht über einige formelle Erweiterungen der aristotelischen Bestimmungen hinaus [3]). |

Zeigt es sich nun schon hierin, dass Theophrast keineswegs geneigt war, die aristotelischen Lehren ungeprüft weiterzugeben, so erhellt diess noch deutlicher aus dem metaphysischen Bruchstück [4]). Die Aporieen, welche dieses Bruchstück enthält, treffen grossentheils auch die aristotelischen Annahmen, ohne dass uns bekannt wäre, ob und wie sich der Verfasser dieselben gelöst hat. Von dem Unterschied der ersten Philosophie und der Physik ausgehend, fragt Theophrast hier, wie sich der Gegenstand beider, das Uebersinnliche und das Sinnliche, zu einander verhalten; und nachdem er festgestellt hat, dass sie durch ein Band

1) Vgl. Prantl 350 f. Anm. 11—14.

2) Prantl S. 352 schliesst es aus der Angabe (Ammon. De interpr. 53, a, u. Schol. in Ar. 108, b, 27. Anon. ebd. 94, a, 16), dass Theophrast ein zweifaches Verhältniss unterschieden habe, das zur Sache, bei dem es sich um Wahr und Falsch handle, und das zu den Zuhörern; aber das letztere wird hier nicht der Dialektik, sondern der Poëtik und Rhetorik zugewiesen. Auch was Alex. Top. 70, u. aus der Analytik des Eudemus anführt, ist ganz aristotelisch.

3) Theophrast unterschied zwischen *τόπος* und *παράγγελμα*, indem er unter diesem eine allgemeine und noch unbestimmte, unter jenem eine näher bestimmte Regel verstand (Alex. Top. 72, m. vgl. 5, m. 68, o.); er stellte von den topischen Gesichtspunkten, welche Arist. aufgestellt hatte (*γένος* und *διαφορὰ*, *ὅρος*, *ἴδιον*, *συμβεβηκὸς*, *ταὐτὸν*), das *ταὐτὸν* ebenso, wie die *διαφορὰ*, unter das *γένος* (ebd. 25 u.), und alle andern ausser dem *συμβεβηκὸς* unter den *ὅρος* (ebd. 31, o. — näheres wird uns nicht mitgetheilt, aber Prantl S. 395 scheint mir die Sache nicht ganz richtig aufzufassen, vgl. Brandis III, 279); er behauptete, entgegengesetzte Principien fallen nicht unter Einen Gattungsbegriff (s. o. 815, 6) — um einige noch unerheblichere Bemerkungen zu übergehen, die bei Alex. z. Metaph. 1021, a, 31 und Top. 15, o. (Schol. 277, b, 32) angeführt sind. Auch Theophrast's Eintheilung der *γνῶμαι* (Gregor. Corinth. ad Hermog. de meth. VII, 1154 W.), Eudem's Eintheilung der Fragen (Alex. Top. 38, u.), und desselben Theilung der Fehlschlüsse *παρὰ τὴν λέξιν* (wenn nämlich Galen *π. τ. παρὰ τ. λέξ. σοφισμ.* 3. XIV, 589 ff. ihm folgt) mögen bei Prantl 397 f. nachgesehen werden.

4) S. o. S. 812, 1.

der Gemeinschaft verknüpft sein müssen, dass das Uebersinnliche den Grund des Sinnlichen enthalten müsse, untersucht er, wie man es sich zu diesem Behufe zu denken habe[1]). Das Mathematische (welchem Speusippus die oberste Stelle angewiesen hatte)[2]) kann der Aufgabe nicht | genügen, wir bedürfen eines höheren Princips, welches nur in der Gottheit gesucht werden kann[3]). Sie also muss die Bewegung in der Natur hervorbringen. Sie bewirkt dieselbe aber nicht dadurch, dass sie selbst in Bewegung ist, sondern durch eine ihrer Natur entsprechendere Ursächlichkeit: sie ist Gegenstand des Verlangens für das Niedrigere und daher allein stammt die endlose Bewegung des Himmels. Aber so befriedigend diese Annahme auch in vielen Beziehungen unstreitig ist[4]), so ist sie doch nicht ohne Schwierigkeit. Gibt es nur Ein Bewegendes, warum haben nicht alle Sphären die gleiche Bewegung? gibt es mehrere, wie haben wir uns die Uebereinstimmung ihrer Bewegungen zu erklären? Aber für die Vielheit der Sphären müsste freilich auch ein genügender Grund beigebracht, es müsste überhaupt alles aus dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit erklärt werden. Warum geht ferner das natürliche Verlangen der Sphären nicht auf die Ruhe, sondern auf die Bewegung? Und setzt nicht das Verlangen die Seele, ebendamit aber auch die Bewegung schon voraus[5])?

1) § 1 ff.; § 2 lese man: *ἀρχὴ δὲ, πότερα* u. s. w., „das erste ist hier die Frage ob" u. s. w.

2) S. 1. Abth. S. 855.

3) § 3 f. nach den Verbesserungen von Usener (s. o. 812, 1), von denen Wimmer S. 151, 11 auch das *οἷά τε* für *ὥστε* aufnehmen durfte. § 4 möchte ich vorschlagen: *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις, εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ.*

4) § 6: *μέχρι μὲν δὴ τούτων οἷον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχήν τε ποιῶν μίαν πάντων, καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδοὺς, ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων, ἀλλ' ἁπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν.* Dass alles ein natürliches Verlangen nach dem Guten habe, sagt Theophrast auch in dem Bruchstück (aus *περὶ πλούτου*) Schol. in Plat. Legg. S. 449, 8 Bekk.: *εἰ ζωὴν εἶχεν ὁ πλοῦτος, πρὸς μόνους ἂν ἀπῆλθε τοὺς ἀγαθούς. ἕκαστον γὰρ τοῦ οἰκείου ἐφίεται ἀγαθοῦ*, denn nur dieses sei ihm naturgemäss, *πάντα δὲ τῆς κατὰ φύσιν ὀρέγεται διαθέσεως.*

5) § 7 f. (wo ich Z. 12 W. statt *ἀνήνυτον* „*ἄριστον*" vermuthe). § 8 ist die auf die Platoniker bezügliche Bemerkung (*τί οὖν ἅμα τῇ μιμήσει*

Warum tragen nicht auch die Dinge unter dem Monde nach dem Besten Verlangen, und wie kommt es, dass dieses in der himmlischen Welt nichts höheres bewirkt, als die Kreisbewegung? Denn die Bewegung der Seele und der Vernunft steht doch höher, als jene. Doch darauf liesse sich antworten, es könne nun einmal nicht alles gleich vollkommen sein. | Auch darnach endlich könnte man fragen, ob das Verlangen und die Bewegung zum Wesen des Himmels gehört, oder etwas accidentelles an ihm ist [1]). Wollen wir ferner die Forderung, dass aus den Principien alles Wirkliche, und nicht blos einiges, abgeleitet werden sollte [2]), hier nur berühren, so fehlt es doch auch in Betreff der Principien selbst nicht an mancherlei weiteren Fragen. Sind nur ungeformte und materielle anzunehmen, oder geformte, oder beides? und wenn die erste dieser Annahmen offenbar unzulässig ist, so hat es doch auch seine Schwierigkeit, allem bis auf's kleinste seinen Zweck anzuweisen; es wäre also zu bestimmen, wie weit die Ordnung in der Welt geht, und warum sie an gewissen Punkten eine Schranke hat [3]). Wie verhält es sich sodann mit der Ruhe? ist sie ebenso, wie die Bewegung, als etwas reales aus den Principien herzuleiten, oder ist das

u. s. w.), wahrscheinlich wegen Textesverderbniss, ziemlich unverständlich. Brandis III, 328 f. übersetzt: „Soll es etwa durch Nachahmung geschehen wie die behaupten, welche das Eins und die Zahlen, und diese wiederum als das Eins setzen?“ Aber aus unserem Text wüsste ich diesen Sinn nicht herauszubringen, und auch an sich scheint er mir nicht passend; denn wie kann die Bewegung durch Nachahmung des Unbewegten entstehen, und wie die Zahlen als das Eins gesetzt werden? Im folgenden (*εἰ δὴ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, εἰ μή τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ διαφορὰν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα*) setzt Usener S. 267 statt *διαφορὰν* passend *μεταφορὰν*: „wenn der Ausdruck *ἔφεσις* nicht nach blosser Analogie und uneigentlich gebraucht wird.“ Nur von dem Lebendigen redet ja auch das vor. Anm. angeführte Bruchstück.

1) § 9—11. § 10 will Usener statt *συμβαίνει* „*λαμβάνει*“ setzen; ich möchte eher lesen: *συμβαίνει γὰρ εἶναι κ. συμβ.*

2) § 11—13, wo aber S. 153 W. unt. zu interpungiren ist: *ἀπὸ δ' οὖν ταύτης ἢ τούτων τῶν ἀρχῶν ἀξιώσειεν ἄν τις, τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄρ', ἄν τις τιθῆται, τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι καὶ μὴ μέχρι του προελθόντα παύεσθαι*, wie diess im folgenden den Platonikern vorgerückt wird.

3) § 14 ff.; § 15 m. lese man statt *αὐτὸ* „*αὖ τό.*“

positive nur die Energie, und im Sinnlichen die Bewegung, die Ruhe nur Aufhören der Bewegung [1])? Wie ist das Verhältniss von Form und Stoff zu bestimmen? ist der Stoff das Nichtseiende, welches aber doch der Möglichkeit nach ist, oder ein Seiendes, welchem aber die Formbestimmung noch fehlt [2])? Warum ist die ganze Welt in Gegensätze getheilt, so dass nichts ohne sein Gegentheil ist, und des schlechteren weit mehr ist, als des besseren [3])? Und da wegen dieser Verschiedenartigkeit der Dinge auch das Wissen verschiedener Art ist, so fragt es sich, wie wir bei jeder Untersuchung verfahren, wie wir den Begriff und die Arten des Wissens bestimmen sollen [4]). Von allem Ursachen | anzugeben, geht nicht, da wir weder im Sinnlichen noch im Uebersinnlichen in's unendliche fortgehen können, ohne die Möglichkeit des Wissens aufzuheben; sondern eine Strecke weit vermögen wir es im Fortschritt vom Sinnlichen zum Unsinnlichen; wenn wir dagegen zu den letzten Gründen gelangen, können wir es nicht mehr, sei es weil sie keine Ursache mehr haben, sei es weil unser Auge zu schwach ist, um in das hellste Licht zu blicken [5]). Will man aber auch annehmen, dass der Geist dieselben durch unmittelbare Berührung und desshalb ohne Irrthum erkenne [6]), so ist es doch nicht leicht zu sagen, so nöthig diess auch wäre, von was diese Bestimmung gilt, was Gegenstand dieses unmittelbaren Wissens ist [7]). Zugegeben ferner,

1) Diess, wie es scheint, der Sinn der ersten Hälfte von § 16; das nächstfolgende weiss ich aber, so wie unser Text lautet, so wenig, als Brandis S. 332, zu erklären.

2) § 17. Statt *δυνάμει δ' ἓν* (Br.) oder *δυνάμει μὲν ὂν* (W.) ist wohl *δυνάμει δ' ὂν* zu lesen.

3) § 18.

4) § 19–24. Genauer kann ich hier auf das einzelne nicht eingehen; m. s. darüber Brandis III, 334 f. Usener a. a. O. S. 269 f, stellt c. 8 Br. (§ 19–27 W.) zwischen c. 3 und 4 Br. (§ 13 und 14 W.).

5) Das letztere eine Abweichung von der aristotelischen Lehre (über die S. 197, 2. 234 ff. zu vgl.) in derselben Richtung, wie der Satz Metaph. II (α), 1. 993, b, 9: *ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

6) Die aristotelische Annahme s. o. 190, 4. 195 f.

7) So fasse ich die Worte § 26: *χαλεπὴ δὲ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἡ σύνεσις καὶ ἡ πίστις ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὅρον.* Brandis S. 336

dass die Welt und das Himmelsgebäude ewig sei [1]) (dass somit ihre Entstehungsgründe nicht aufgezeigt werden können), so bleibt doch immer noch die Aufgabe, die bewegenden Ursachen und den Zweck der Welteinrichtung anzugeben, und das einzelne, bis zu den Thieren und Pflanzen herab, zu erklären. Der ersteren Forderung kann die Astronomie als solche nicht genügen; da vielmehr die Bewegung dem Himmel ebenso wesentlich ist, als den lebenden Wesen das Leben, so müsste sie tiefer aus seinem Wesen und seinen letzten Gründen abgeleitet werden [2]). Was die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung betrifft, so ist, abgesehen von andern Bedenken [3]), gar nicht immer klar, ob etwas für einen | bestimmten Zweck oder nur in Folge eines zufälligen Zusammentreffens oder einer Naturnothwendigkeit da ist [4]); und auch wenn man jene Zweckmässigkeit annimmt, kann man sie doch nicht in allem gleichsehr nachweisen, sondern man muss zugeben, dass dessen, was ihr widerstrebt, viel, ja weit mehr ist, als dessen, was sie rein darstellt, des Schlechten mehr als des Guten [5]).

erklärt: „wo man der Forschung die Grenze setzen solle", was mir der Text nicht zu erlauben scheint. Das übrige § 24 f.

1) § 26, Schl. wird nämlich zu lesen sein: *πέφυκεν. ὅσοι δὲ τὸν οὐρανὸν ἀΐδιον ὑπολαμβάνουσιν ἔτι δὲ* u. s. w. § 27 hat schon Spengel (s. Brandis S. 337) das sinnlose *ἡμέρων* in *ἢ μερῶν* verändert.

2) Diess scheint wenigstens der Sinn von § 27 f. (*εἰ οὖν ἀστρολογία* u. s. w.

3) Diese sind § 28 angedeutet. Usener Anal. Theophr. 48 schlägt hier vor: *ἄλλως θ᾽ ὁ ἀφορισμὸς οὐ ῥάδιος καὶ δὴ τῷ ἔνια μὴ δοκεῖν* u. s. w. Ich möchte in diesem Fall nur statt (*ῥάδιος*) *πόθεν δ᾽ ἄρξασθαι χρῆν* „*πόθεν τ᾽ ἄρξασθαι χρὴ*" vorschlagen. Sonst könnte man auch, gleichfalls *ἄλλως* lesend, das vorhergehende *μάτην* als erläuternde Glosse auswerfen: *ὑπὲρ δὲ τοῦ πάνθ᾽ ἕνεκά του καὶ μηθὲν ἄλλως, ὁ ἀφορισμὸς οὐ ῥάδιος* u. s. w. *Ἀφορισμὸς* ist hier = *ὁρισμὸς*, wie es auch in der theophrastischen Stelle bei Simpl. Phys. 94, a, m. steht.

4) Beispiele gibt Theophr. § 29 f., wo aber § 30 mit Usener (Rhein. Mus. XVI, 278) statt *τούτων χάριν* „*του χάριν*" zu lesen sein wird und im folgenden die Worte: *καὶ ταῦτ᾽* u. s. f. schwerlich in Ordnung sind.

5) § 28—34. — § 31 lese ich: *εἰ δὲ μὴ τοῦθ᾽* [oder *ταῦθ᾽*] *ἕνεκά του καὶ εἰς τὸ ἄριστον, ληπτέον*, und bald darauf: *καὶ ἁπλῶς λεγόμενα* (Br. und W. *λέγομεν ἅ*) *καὶ καθ᾽ ἕκαστον*. Dem *καθ᾽ ἕκαστον* entspricht dann im folgenden *ἐπὶ τῶν ζῴων*. § 32 ist vielleicht zu lesen: *ἀκαριαῖον τὸ*

Es ist nicht möglich, aus einem so abgerissenen Bruchstück etwas genaueres über Theophrast's Ansicht von den letzten Gründen auszumitteln. Nur das sehen wir daraus, dass er für die Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre nicht blind war, welche er namentlich an ihren Bestimmungen über das Verhältniss der bewegenden Ursache zum Bewegten und ihrer teleologischen Naturerklärung hervorhebt. Nichtsdestoweniger müssen wir annehmen, er habe auch in der Metaphysik in allen wesentlichen Punkten an ihr festgehalten, wie er diess denn bei einigen[1])

βέλτιον καὶ τὸ εἶναι πολὺ δὲ πλῆθος (ohne *ἢ* oder *εἶναι*) *τὸ κακόν*. Im weiteren mag der Text zunächst gelautet haben: *οὐκ ἐν ἀοριστίᾳ δὲ μόνον καὶ οἷον ὕλης εἴδει, καθάπερ τὰ τῆς φύσεως* (in der Menschenwelt — denn auf diese müsste es sich beziehen — findet sich nicht nur, wie in der Natur, Unbestimmtheit und Materialität, sondern auch Böses). Dann aber scheint eine Lücke zu kommen; von den fehlenden Worten ist nur das *ἀμαθεστάτου* erhalten. Ebenso fehlt im folgenden zu dem Vordersatz *εἰ γὰρ — ἑκατέρωθεν* (1. Abth. 852, 3, wo aber auch Usener's Conjectur a. a. O. 280: *τὰ δ' ἀθρόα καὶ ἑκατέρωθεν* zu erwähnen war) der Nachsatz: so gilt diess (die Seltenheit des Guten) von der Menschenwelt noch weit mehr. Von dem nächstfolgenden sodann ist in den Worten *τὰ μὲν οὖν — ὄντα* nur ein abgerissenes Fragment erhalten. Das weitere bis zum Schluss ist wohl ganz oder fast ganz vollständig, dann aber bricht die Erörterung unvollendet ab, ohne dass wir vermuthen könnten, in welcher Weise sie weitergeführt wurde. § 33 hat Usener's Vermuthung (a. a. O.) *ἐπιμιμεῖσθαι τὸ θεῖον ἅπαντα* (für *ἐπιμ. γε θέλειν ἅπ.*) viel für sich.

1) Ausser den sogleich zu erörternden theologischen Bestimmungen gehört hieher die Unterscheidung von Form und Stoff (Metaph. 17. Themist. De an. 91, a, m) und was damit zusammenhängt, und die aristotelische Teleologie. Die letztere spricht Theophr. mit aristotelischen Worten aus, Caus. pl. I, 1, 1 (vgl. II, 1, 1): *ἡ γὰρ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην ἥκιστα δὲ ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κυριωτάτοις*. Ebd. I, 16, 11 (wo übrigens statt *ἡ δ'* „*ᾗ δ'*“ zu lesen ist): *ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον ὁρμᾷ* [*ἡ φύσις*]. Vgl. IV, 4, 2. 1, 2. Theils eine Nachahmung (Caus. II, 18, 2), theils eine Unterstützung und Vollendung (ebd. II, 16, 5. I, 16, 10 f. V, 1, 1) der natürlichen Zweckthätigkeit ist die Kunst; sie unterscheidet sich aber (Caus. I, 16, 10 vgl. oben S. 385, 4) von der Natur dadurch, dass diese von innen heraus und daher zwanglos (*ἐκ τῶν αὐτομάτων*), diese von aussen her und durch Zwang und daher nur stückweise (Caus. I, 12, 4) wirkt; und darauf beruht es, dass die Kunst manches naturwidrige hervorbringt (a. a. O. I, 16, 11. V, 1, 1 f.). Auch dieses ist freilich nicht zwecklos, aber es dient nicht dem ursprünglichen Naturzweck, sondern gewissen Zwecken der Menschen (vgl. V, 1, 1);

ausdrücklich ausspricht, | und wie es sich im allgemeinen daraus ergibt, dass uns von keiner Seite Abweichungen von derselben mitgetheilt werden. Auch das wenige, was uns über Theophrast's theologische Annahmen überliefert ist, stimmt durchaus mit den aristotelischen Sätzen überein. Zwar wird ihm vorgeworfen, er habe bald den Geist, bald den Himmel und die Gestirne für die Gottheit erklärt[1]; aber der gleiche Vorwurf wird auch Aristoteles gemacht[2], dessen Ansicht wir doch schlecht kennen müssten, wenn wir ihn nicht ohne Mühe auf die Thatsache zurückführen würden, dass er als die Gottheit im höchsten Sinn zwar nur den unendlichen Geist, als ewige und göttliche Wesen aber auch die Beweger der Gestirnsphären, und namentlich der obersten Himmelssphäre, gelten liess. Auch Theophrast lehrt nichts anderes. Die Gottheit schlechthin ist auch ihm nur der Nus[3], die einheitliche Ursache, welche alles zusammenhält, und unbewegt alles bewegt, weil alles nach ihr verlangt[4]. Für die

dieses beides fällt aber nicht zusammen, und kann sich sogar widerstreiten (Caus. I, 16, 1. 21, 1 f. IV, 4, 1 — Th. unterscheidet hier, in Beziehung auf die Früchte und ihre Reife, *τὴν τελειότητα τήν τε πρὸς ἡμᾶς καὶ τὴν πρὸς γένεσιν. ἡ μὲν γὰρ πρὸς τροφὴν ἡ δὲ πρὸς δύναμιν τοῦ γεννᾷν*). Doch kann auch das naturwidrige durch Gewohnheit zur andern Natur werden (Caus. II, 5, 5. III, 8, 4. IV, 11, 5. 7), und andererseits sind manche Gewächse und Thiere, wie Theophrast glaubt, von der Natur selbst auf die menschliche Pflege angewiesen, durch welche sie erst zur Vollendung kommen können, und eben hierauf beruht der Unterschied des Zahmen und Wilden (Caus. I, 16, 13), von dem wir auch später finden werden, dass er ihn nicht blos für einen künstlichen, sondern für einen natürlichen hält.

1) Der Epikureer bei Cic. N. D. I, 13, 35: *nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim menti divinae tribuit principatum, modo coelo, tum autem signis sideribusque coelestibus.* Clemens Protrept. c. 5. 44, B: *Θεόφρ. πῆ μὲν οὐρανὸν πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ.*

2) Cic. a. a. O. § 33 vgl. Krische Forsch. 276 ff.

3) Metaph. § 16: *ἔστι δὲ [τὸ κινοῦν ἕτερον καὶ ὃ κινεῖ] ἄν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν.*

4) Ebd. § 4 ff. (s. o. 822), wo u. a.: *θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστι καὶ διαμένει . . . ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὑτὴν, φανερὸν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλῃ τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ. τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ* [sc. *κίνησις*, was Usener a. a. O. S. 263 beigefügt wissen will] *ἡ συνεχὴς καὶ ἄπαυστος.*

Annahme einer solchen obersten Ursache hatte sich Theophrast, wie es scheint, mit Aristoteles [1]) auf die Allgemeinheit des Götterglaubens berufen [2]), ihre auf alles sich erstreckende Wirkung als die Vorsehung bezeichnet [3]), ohne jedoch diese göttliche Wirkung von dem Naturlauf zu unterscheiden [4]), und von dem Menschen verlangt, dass er ihre rastlose Denkthätigkeit seinerseits nachahme [5]). Zugleich schreibt | er aber auch, nach aristo-

1) Ueber welchen S. 360 zu vgl.

2) Man kann diess wenigstens daraus schliessen, dass er das Unterlassen aller Gottesverehrung bei PORPH. De abst. II, 7 f. (wozu BERNAYS Theophr. üb. Frömm. 56 f.) als einen ausnahmsweisen Frevel behandelt, wegen dessen die thracischen Thoer von den Göttern vertilgt worden seien; wohl die gleichen, von denen SIMPL. in Epict. Enchir. 38. IV, 357 Schweigh. sagt: *πάντες γὰρ ἄνθρωποι νομίζουσι εἶναι θεὸν πλὴν Ἀκροθοΐτῶν, οὓς ἱστορεῖ Θεόφραστος ἀθέους γενομένους ὑπὸ τῆς γῆς ἀθρόως καταποθῆναι.*

3) MINUC. FEL. Octav. 19, 11: *Theophrastus et Zenon* u. s. w. . . . *ad unitatem providentiae omnes revolvuntur.* Vgl. PROKL. in Tim. 138, e: *ἢ γὰρ μόνος ἢ μάλιστα Πλάτων τῇ ἀπὸ τοῦ προνοοῦντος αἰτίᾳ κατεχρήσατο, φησὶν ὁ Θεόφρ.*

4) Hierauf weist ALEX. APHR. am Schluss seiner Schrift De anima: *φανερώτατα δὲ Θεόφραστος δείκνυσι ταὐτὸν ὂν τὸ καθ' εἱμαρμένην τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῷ Καλλισθένει*, denn die *εἱμαρμένη* bezeichnet den Weltlauf als göttliche Ordnung, welche demnach Th., seiner ganzen Denkweise entsprechend, der Naturordnung, und ebenso beim Einzelnen die göttliche Bestimmung über seine Lebensschicksale seiner Naturanlage gleichsetzte. Vgl. STOB. Ekl. I, 206: *φέρεται δέ πως εἰς τὸ εἱμαρμένην εἶναι τὴν ἑκάστου φύσιν· ἐν ᾗ τόπον τεττάρων αἰτιῶν ποικίλων, προαιρέσεως* (*φύσεως* add. HEEREN u. a.), *τύχης καὶ ἀνάγκης*. Was die letzteren betrifft, so wird *τύχη* den Zufall, *ἀνάγκη* den Zwang (sei es durch andere Menschen oder Naturnothwendigkeit), im Unterschied von der *φύσις*, der zweckthätig wirkenden Naturkraft, bezeichnen. — Aus der Art wie Theophrast's Aeusserungen über die Vorsehung bei OLYMPIODOR in Phaed. ed. Finckh S. 169, 7 berührt werden, kann man nichts schliessen.

5) JULIAN Orat. VI, 185, a Spanh.: *ἀλλὰ καὶ Πυθαγόρας οἵ τε ἀπ' ἐκείνου μέχρι Θεοφράστου τὸ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ φασι.* Das letztere sagt in dieser Form zunächst Plato (s. 1. Abth. 736, 2); inwiefern es auch Theophrast sagte, erhellt aus dem Zusatz: *καὶ γὰρ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης· „ὃ γὰρ ἡμεῖς ποτὲ, τοῦτο ὁ θεὸς ἀεί“* (s. o. 366, 1). Vgl. CIC. Fin. V, 4, 11. Ueber die Seligkeit Gottes hatte Theophrast nach DIOG. V, 49 eine Abhandlung gegen die Akademiker geschrieben.

telischem Vorgang [1]), dem Himmel eine Seele zu [2]), deren höhere Natur sich in seiner geordneten Bewegung offenbart [3]); und da er ebenso mit den aristotelischen Bestimmungen über den Aether als Stoff des Himmelsgebäudes [4]) und über die Ewigkeit der Welt [5]) einverstanden ist, so konnte er nicht blos den obersten Himmel, von dem diess ausdrücklich berichtet wird [6]), sondern auch die andern himmlischen Sphären recht wohl als göttliche und selige Wesen bezeichnen [7]). Zwischen ihm und Aristoteles findet sich in dieser Beziehung kein Lehrunterschied.

Im ganzen war aber Theophrast's wissenschaftliche Thätigkeit weit mehr der naturwissenschaftlichen als der metaphysischen Forschung gewidmet, und seine Begabung für jene auch ohne Zweifel viel grösser, als für diese. Dass er auch hier durchaus auf aristotelischem Grund fortbaute, steht ausser Frage; doch sehen wir ihn bemüht, die Ergebnisse seines Lehrers nicht allein durch weitere Beobachtung zu ergänzen, sondern auch durch wiederholte Untersuchung der naturwissenschaftlichen Begriffe zu

1) S. o. 456, 1.

2) Prokl. in Tim. 177, a: Theophr. findet es unnöthig, die Seele als Ursache der Bewegung aus höheren Principien abzuleiten (wie Plato). *ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον· εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, φησὶ, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγὴν, ἔμψυχός ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς, ὡς ἐν τῷ περὶ Οὐρανοῦ γέγραφεν.* (Letzteres auch S. 281, b. Plat. Theol. I, 12. S. 35 Hamb.)

3) Ueber diese s. m. Metaph. § 34. Auf die Schönheit des Himmels bezieht sich Cic. Tusc. I, 19, 45: *haec enim pulchritudo etiam in terris patriam illam et avitam (ut ait Theophrastus) philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit.* Mit der *πάτριος καὶ παλαιὰ φιλοσοφία* ist, auch nach dem vorangehenden, die Himmelskunde, die Astronomie, gemeint.

4) Nach Taurus (bei dem Scholiasten zum Timäus, S. 437 der Bekker'schen Scholien und Philop. aetern. m. XIII, 15) widersprach Theophrast der aristotelischen Lehre vom Aether zuliebe Plato's Behauptung (Tim. 31, B), dass alles Sichtbare und Feste aus Feuer und Erde bestehen müsse.

5) Hierüber S. 836.

6) S. Anm. 2 und dazu was S. 437 f. 463 f. aus Aristoteles angeführt ist.

7) Da Th., nach dem S. 461, 3 angeführten, der Sphärentheorie des Aristoteles folgte, muss er auch mit ihm jeder Sphäre einen ewigen Beweger vorgesetzt haben, wie diess ja nach den peripatetischen Grundsätzen über das Bewegende und Bewegte gar nicht zu umgehen war.

berichtigen. So | hatte er gleich den Grundbegriff der aristotelischen Naturlehre, den Begriff der Bewegung[1]), in einer eigenen Schrift[2]) erörtert, und er hatte dabei einige Abweichungen von Aristoteles nöthig gefunden. Er behauptete nämlich, die Bewegung, welche er im übrigen mit Aristoteles als Entelechie des Potentiellen[3]) definirte, komme | in allen Kategorieen vor;

1) Dass es die Physik nur mit Bewegtem zu thun habe (s. o. S. 384 f. 179), sagt auch Theophrast; s. S. 814, 3.

2) Den drei Büchern *π. Κινήσεως*. M. s. über dieselben und über die acht Bücher der Physik (wenn es deren wirklich so viele waren) Philippson *Ὕλη ἀνθρ.* S. 84. Usener Anal. Theophr. 5. 8. Brandis III, 281. Letzterer bemerkt richtig, wie schon Rose Arist. libr. ord. 87, dass das 11. Buch *π. Κινήσεως* und das 14. der Physik bei Simpl. Phys. 23, a, und Kateg. 110, *β* (Schol. 331, a, 10. 92, b, 23) aus blossen Schreibfehlern (*τῷ ιά* und *τῷ ιδ´* aus *ΤΩΙ Α*) entstanden sind. Aus dem *ἑνδεκάτῳ* der erstern Stelle wurde dann im aldinischen Text *δεκάτῳ*.

3) *ἐνέργεια τοῦ δυνάμει κινητοῦ ᾗ κινητὸν κατὰ γένος ἕκαστον τῶν κατηγοριῶν — ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον ἐντελέχεια — ἐνέργειά τις ἀτελὴς τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον καθ᾽ ἕκαστον γένος τῶν κατηγοριῶν* (Theophr. Fr. 19 f. 23 b. Simpl. Phys. 201, b, u. 94, a, m. Kateg. a. a. O.). *ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις* (Ders. bei Themist. De an. S. 199, 20 Sp.). Dass diess mit den aristotelischen Bestimmungen durchaus übereinkommt, wird aus dem S. 351, 1. 353, 1 angeführten erhellen. Auch bei Simpl. Kateg. 77, ε. Phys. 202, a, o. weiss ich die Abweichung von Aristoteles, welche Ritter (III, 413 f.) hier sieht, nicht zu finden. Die erste Stelle (Fr. 24) lautet: *τούτῳ μὲν γὰρ* (Theophrast) *δοκεῖ μὴ χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας, εἶναι δὲ τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνέργειαν ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην, οὐκέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν· τὴν γὰρ ἑκάστου οὐσίαν καὶ τὸ οἰκεῖον εἶδος ἐνέργειαν εἶναι ἑκάστου μὴ οὖσαν ταύτην κίνησιν*. Das heisst doch: jede Bewegung sei eine Energie, aber nicht jede Energie eine Bewegung, Energie sei der weitere, Bewegung der engere Begriff, also so ziemlich das Gegentheil dessen, was Ritter angibt: er habe weder den Begriff der Energie unter den der Bewegung gefasst wissen wollen, „noch den Begriff der Bewegung unter den Begriff der Energie". Phys. 202, a, o. sagt Simpl.: *ὁ Θεόφραστος ζητεῖν δεῖν φησι περὶ τῶν κινήσεων εἰ αἱ μὲν κινήσεις εἰσὶν, αἱ δὲ ὥσπερ ἐνέργειαί τινες*, was er aber nur als Beweis dafür anführt, dass Th. *κίνησις* nicht blos von der räumlichen Bewegung, sondern von jeder Veränderung gebrauche. So mag er namentlich die Bewegung der Seele (s. u.) in diesem allgemeineren Sinn verstanden haben. Auch Aristoteles setzt aber *κίνησις* häufig gleichbedeutend mit *μεταβολὴ*, und auch er nennt die Bewegung ebensowohl Energie als Entelechie (s. S. 353, 1), während andererseits Theophrast so gut, wie

es gebe nicht blos, wie jener gewollt hatte[1]), eine Veränderung der Substanz, der Grösse, der Beschaffenheit und des Orts, sondern auch eine Veränderung der Relation, der Lage u. s. w.[2]). Wenn sodann Aristoteles behauptet hatte, jede Veränderung erfolge allmählich, und desshalb müsse alles, was sich verändert, theilbar sein[3]), so hielt Dem Theophrast die von ihm selbst anderwärts[4]) eingeräumte Möglichkeit der gleichzeitigen Veränderung aller Theile einer Masse entgegen[5]). Wenn derselbe endlich, im Zusammenhang damit, angenommen hatte, dass es zwar bei jeder Veränderung einen ersten Moment gebe, in dem sie sich vollzogen habe, aber keinen, in dem sie sich zu vollziehen anfange[6]), so fand Theophrast diess mit Recht unbegreiflich[7]). Eingreifende Bedenken erhob er ferner gegen die aristotelischen Bestimmungen über den Raum[8]). Wenn der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen wäre, bemerkte er, so wäre der letztere in einer Fläche;

Aristoteles, sagt, dass sie nur eine unvollendete Energie sei. Bei Priscian (in dessen Metaphrase des 5. Buchs seiner Physik S. 287, Theophr. Opp. ed. Wimm. III, 269) sagt er ausdrücklich: *ταῦτα δὲ* [*ἐνέργεια* und *κίνησις*] *διαφέρει· χρῆσθαι δὲ ἀναγκαῖον ἐνίοτε τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν.*

1) S. S. 389, 2.

2) Theophr. Fr. 19. 20. 23 (vgl. S. 830, 3) Fr. 20 ist übrigens die Bemerkung über die Bewegung der Relation unklar, und in den Worten: *ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησίς τε καὶ καθ᾽ αὐτὸ* wahrscheinlich der Text nicht in Ordnung. Vielleicht ist zu lesen: *ἡ γὰρ ἐνεργείᾳ κίνησις τοῦ καθ᾽ αὐτό.* Aber ganz klar wird die Stelle auch so nicht.

3) Phys. VI, 4, Anf. (s. o. 404, 5) vgl. c. 10.

4) Phys. I, 3. 186, a, 13 und in den Erörterungen über das Licht, s. o. 477, 2.

5) Themist. Phys. VI, 4. S. 381, 23 ff. c. 5. 389, 8 ff. Sp. vgl. Simpl. Phys. 233, a, m. (Fr. 54 f.). Was dagegen Simpl. Phys. 23, a, u. aus Theophrast anführt, wird nicht gegen Aristoteles, sondern in Uebereinstimmung mit demselben gegen Melissus eingewendet.

6) S. o. 404, 6.

7) Simpl. Phys. 230, a, m. Themist. Phys. S. 386, 16 Sp. (Schol. 410, b, 44. 411, a, 6) vgl. Eudemus bei Simpl. 231, b, o. (Fr. 67 Sp.).

8) In Betreff der Zeit dagegen stimmte er ganz mit Arist. überein; Simpl. Phys. 187, a, m. vgl. Kateg. Schol. in Ar. 79, b, 25. Dabei scheint er, sowie Eudemus (nach Simpl. Phys. 165, a, u. b, m. Fr. 46 Sp.), die platonischen Annahmen über die Zeit bestritten zu haben.

mit dem umschliessenden Körper würde auch der Raum sich bewegen, was doch undenkbar sei; es würde nicht jeder Körper im Raume sein, da die äusserste Sphäre es nicht wäre; was im Raume ist, würde, ohne doch selbst | eine Veränderung zu erleiden, im Raum zu sein aufhören, wenn sich der umschliessende Körper mit ihm zu Einem Ganzen verbände, oder wenn er andererseits ganz weggenommen würde [1]). Er selbst war geneigt, den Begriff des Raums auf die Ordnung und Lage der Körper gegen einander zurückzuführen [2]). Von geringerer Wichtigkeit sind einige andere Sätze, welche aus dem allgemeinen Theile der theophrastischen Physik erwähnt werden [3]). In der Lehre von den Elementen [4]), welcher die uns erhaltene Abhandlung

1) Fr. 21 b. Simpl. Phys. 141, a, m: Theophrast wendet in der Physik gegen die aristotelische Definition des Raumes ein, *ὅτι τὸ σῶμα ἔσται ἐν ἐπιφανείᾳ, ὅτι κινούμενος ἔσται ὁ τόπος* (dass er aber unbewegt sei, betrachteten Theophrast und Eudemus, nach Simpl. Phys. 131, b, u. 136, a. o. 141, b, u. 143, a. o., als Axiom, wie diess auch Aristoteles vorausgesetzt hatte, s. o. S. 398. Phys. IV, 4. 212, a, 18 ff.), *ὅτι οὐ πᾶν σῶμα ἐν τόπῳ* (*οὐδὲ γὰρ ἡ ἀπλανὴς*), *ὅτι, ἐὰν συναχθῶσιν αἱ σφαῖραι, καὶ ὅλος ὁ οὐρανὸς οὐκ ἔσται ἐν τόπῳ* (vgl. Arist. Phys. IV, 4. 211, a, 29), *ὅτι τὰ ἐν τόπῳ ὄντα, μηδὲν αὐτὰ μετακινηθέντα, ἐὰν*) *ἀφαιρεθῇ τὰ περιέχοντα αὐτὰ, οὐκέτι ἔσται ἐν τόπῳ.*

2) Simpl. a. a. O. 149, b, m (Fr. 22): Theophr. sagt, wenn auch nur zweifelnd (*ὡς ἐν ἀπορίᾳ προάγων τὸν λόγον*): „*μήποτε οὐκ ἔστι καθ' αὑτὸν οὐσία τις ὁ τόπος, ἀλλὰ τῇ τάξει καὶ θέσει τῶν σωμάτων λέγεται κατὰ τὰς φύσεις καὶ δυνάμεις, ὁμοίως δ' ἐπὶ ζῴων καὶ φυτῶν καὶ ὅλως τῶν ἀνομοιομερῶν, εἴτε ἐμψύχων εἴτε ἀψύχων, ἔμμορφον δὲ τὴν φύσιν ἐχόντων· καὶ γὰρ τούτων τάξις τις καὶ θέσις τῶν μερῶν ἐστι πρὸς τὴν ὅλην οὐσίαν· διὸ καὶ ἕκαστον ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ λέγεται τῷ ἔχειν τὴν οἰκείαν τάξιν, ἐπεὶ καὶ τῶν τοῦ σώματος μερῶν ἕκαστον ἐπιποθήσειεν ἂν καὶ ἀπαιτήσειε τὴν ἑαυτοῦ χώραν καὶ θέσιν.*"

3) Am Anfang seiner Schrift hatte er den Anfang der aristotelischen mit der Bemerkung erläutert, alle Naturwesen haben ihre Principien, da alle natürlichen Körper zusammengesetzt seien (Simpl. Phys. 2, b, u. 5, b, m. Schol. in Ar. 324, a, 22. 325, b, 15. Philop. Phys. A, 2, m.); im dritten Buch, welches auch *π. Οὐρανοῦ* überschrieben war, unterschied er dreierlei Werden: durch gleichartiges, durch entgegengesetztes, und durch solches, welches dem Werdenden weder gleichartig noch entgegengesetzt, sondern nur überhaupt ein ihm vorangehendes Wirkliches ist (Fr. 16 b. Simpl. a. a. O. 287, a, u.).

4) Theophrast hatte diese nach Alex. bei Simpl. De coelo, Anf., Schol. 468, a, 11 in der Schrift *π. Οὐρανοῦ* besprochen, welche indessen (ebd.

über das Feuer angehört, hielt Theophrast zwar die aristotelische Grundlage[1]) fest, aber doch fand er auch hier Schwierigkeiten. Während | alle andern Elemente bestimmte Stoffe sind, findet sich das Feuer (ob man nun das Licht dazu rechne oder nicht) nur an den brennenden und leuchtenden Stoffen vor; wie kann es aber dann als ein Elementarkörper betrachtet werden? Es geht diess nur, wenn man annimmt, in einer höheren Region[2]) sei die Wärme rein und ungemischt, wogegen sie auf der Erde nur in Verbindung mit anderem und immer im Werden begriffen vorkomme; wo wir dann aber wieder fragen müssen, ob das (irdische) Feuer aus jenem höheren, oder aus den brennenden Stoffen, in Folge einer bestimmten Bewegung und eines bestimmten Verhaltens derselben entsteht[3]). Wie verhält es sich ferner mit der Sonne? Besteht sie aus einer Art Feuer, so müsste dieses von dem sonstigen sehr verschieden sein; besteht sie nicht aus Feuer, so wäre zu erklären, wie sie Feuer entzünden kann. Jedenfalls aber würde dann nicht blos das Feuer, sondern auch die Wärme an einem Substrat haften. Wie lässt sich diess aber von der Wärme annehmen, die ein weit allgemeineres und ursprünglicheres Princip ist, als das Feuer? Es führt diess aber noch weiter. Sind Wärme und Kälte u. s. w. wirklich Principien und nicht blos Eigenschaften? und sind die sogenannten einfachen Körper nicht vielmehr etwas zusammengesetztes? denn auch das Feuchte kann nicht ohne Feuer sein, da es ja sonst gefriert, und die Erde nicht ohne alle Feuchtig-

435, b, 33 und vor. Anm.) vom 3. Buch der Physik nicht verschieden ist. Simpl. De coelo 517, a, 31 führt aber von ihm auch ein eigenes Werk *περὶ τῆς τῶν στοιχείων γενέσεως* (Usener Anal. 21 glaubt, vielleicht dasselbe was Diog. V, 49 *π. γενέσεως* nennt) an.

1) Die Construction der Elemente aus dem Warmen, Kalten u. s. w. (s. S. 441 ff. Auf diese Ableitung bezieht sich z. B. De igne 26: *τὸ γὰρ πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν.*) Ebenso die Lehre von der natürlichen Schwere und Leichtigkeit der Körper; vgl. De vent. 22. De sensu 88 f.

2) *ἐν αὐτῇ τῇ πρώτῃ σφαίρᾳ*, womit aber nur die erste Elementarsphäre gemeint sein kann.

3) De igne 3—5. Vgl. auch Olympiodor in Meteorol. I, 137 Id.

4) A. a. O. 5—7, wo §. 6 bei den Worten: *ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ καὶ τὸ πῦρ καὶ ὁ ἥλιος τὸ θερμόν* zu suppliren ist: *ἔχει.*

keit, da sie sonst zerfallen müsste [1]). Eine wirkliche Abweichung von der aristotelischen Lehre dürfen wir indessen Theophrast desshalb doch nicht zuschreiben [2]); sondern wie es überhaupt seine Art ist, ihre Schwierigkeiten zwar zu bemerken, aber sie desshalb doch nicht aufzugeben, so macht er es auch hier. |

Theophrast's weitere Erörterungen über das Feuer können hier um so weniger wiedergegeben werden, da sie neben manchen richtigen Beobachtungen doch nicht selten auch irrigen Meinungen folgen, und für die Erklärung der Thatsachen keine wirkliche Kenntniss des Verbrennungsprocesses zu Grunde legen können [3]). Ebensowenig können wir auf seine Untersuchungen über die Winde [4]), welche er in letzter Beziehung mit Aristoteles aus der Bewegung der Sonne und der warmen Dünste ableitet [5]), über die Entstehung des Regens [6]), über die Wetterzeichen [7]), über die Steine [8]), über die Gerüche [9]), die Geschmäcke [10]),

1) A. a. O. 8.: *φαίνεται γὰρ οὕτω λαμβάνουσι τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ὥσπερ πάθη τινῶν εἶναι, οὐκ ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις· ἅμα δὲ καὶ ἡ τῶν ἁπλῶν λεγομένων φύσις μικτή τε καὶ ἐνυπάρχουσα ἀλλήλοις* u. s. w.

2) Auch Aristoteles sagt ja, die Elemente kommen in der Wirklichkeit nicht getrennt vor; s. S. 443, 6.

3) Daher denn zur Erklärung mancher wirklichen oder vermeintlichen Erscheinungen Annahmen, wie die, dass das kleinere Feuer (wie auch Aristoteles annimmt gen. et corr. I, 7. 323, b, 8) von dem grösseren aufgezehrt, oder dass es von der Luft, vermöge ihrer Dichtigkeit, erdrückt und erstickt werde (Fr. 3, 10 f. 58. Fr. 10, 1 f.), dass eine kalte Umgebung die Wärme im Innern durch Zurücktreibung (*ἀντιπερίστασις*) vermehre (ebd. 13. 15. 18. 74. *π. ἱδρώτ.* 23. *π. λειποψυχ.* Fr. 10, 6. Caus. pl. I, 12, 3. VI, 18, 11 u. ö. vgl. die Register unter *ἀντιπερίστασις, ἀντιπεριΐστασθαι*. Plut. qu. nat. 13. S. 915) u. dgl. Ebendahin gehört die Angabe (b. Simpl. De coelo 268, a, 27 K. Schol. 513, a, 28), es seien schon Menschen Funken aus den Augen gesprungen.

4) *Π. ἀνέμων* (Fr. 5). §. 5 dieser Schrift wird auch die *π. ὑδάτων* (vgl. Diog. V, 45. Usener Anal. Theophr. 7) erwähnt.

5) A. a. O. §. 19 f. Alex. in Meteorol. 100, b, o. vgl. oben S. 473. Ausführlicher hatte Th. in einer früheren Abhandlung darüber gesprochen; De vent. 1.

6) Hierüber s. m. Olympiodor zu Meteorol. I, 222 Id.

7) *Π. σημείων ὑδάτων καὶ πνευμάτων καὶ χειμώνων καὶ εὐδιῶν* (Fr. 6).

8) *Π. λίθων* (Fr. 2), nach §. 59 unter dem Archon Praxibulus (Ol. 116, 2. 315 v. Chr.) geschrieben. Am Anfang dieser Abhandlung wird die Schrift von den Metallen genannt, über welche Usener S. 6 und oben S.

das Licht[1]), die Farben[2]), die Töne[3]) näher | eingehen. Seine

88, 1 g. E. zu vergleichen ist. Th. lässt a. a. O. die Steine aus Erde, die Metalle aus Wasser bestehen, und er schliesst sich hierin (s. o. S. 474 m.) an Aristoteles an, dem er überhaupt in der Behandlung dieses Gegenstands folgt (m. s. die Nachweisungen von SCHNEIDER in seinem Commentar IV, 535 ff. u. ö.), nur dass er weit tiefer, als Aristoteles in dem betreffenden Abschnitt der Meteorologie (III, 6), in's einzelne eingeht.

9) Ueber Gerüche und Geschmäcke vgl. m. Caus. pl. VI, 1—5 (über die der Pflanzen den Rest des Buchs), über die Gerüche allein: Περὶ ὀσμῶν (Fr. 4). Theophrast handelt hier über die Arten der Gerüche, welche sich nicht so scharf sondern lassen, wie die der Geschmäcke, und sodann sehr eingehend über die einzelnen wohl- oder übelriechenden Substanzen, ihre Mischung u. s. w. Vgl. auch PLUT. qu. conv. I, 6, 1, 4.

10) Auch über diese hatte er eine eigene Schrift, nach DIOG. V, 46 in fünf Büchern, geschrieben (vgl. USENER S. 8 und oben S. 89 u.); Caus. pl. VI, 1, 2. 4, 1 zählt er, mit sichtbarer Erinnerung an ARIST. De sensu 4. 442, a, 19 (s. S. 478 unt.), sieben Hauptgeschmäcke. Ebd. c. 1, 1 eine mit Aristoteles (s. S. 478 m.) übereinstimmende Definition des χυμός. Einer Annahme über den Salzgeschmack des Meerwassers (dass er von der Beschaffenheit des Meeresgrunds herrühre) erwähnt OLYMPIOD. in Meteorol. I, 286 Id.

1) Theophrast hatte sich hierüber im 5. Buch der Physik erklärt, von dem uns Bruchstücke in PRISCIAN's Paraphrase (bei PHILIPPSON Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 241 ff. WIMMER Theophr. Opp. III, 232 ff.) erhalten sind. Ueber das Licht und das Durchsichtige vgl. m. hier §. 16 ff. Das διαφανὲς ist nach dieser mit Aristoteles (s. o. 477, 2) übereinstimmenden Darstellung kein Körper, sondern eine Eigenschaft oder ein Zustand gewisser Körper, und wenn das Licht die ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς genannt wird (§. 18), so ist ἐνέργεια im weiteren Sinn, von einem πάθημα, einer gewissen Veränderung des Durchsichtigen, zu verstehen. Die Vorstellung, als ob das Licht ein stofflicher Ausfluss sei, wird abgewiesen.

2) Was sich hierüber aus den theophrastischen Schriften (zu denen aber die pseudoaristotelische von den Farben nicht gehört; vgl. S. 812, 4) abnehmen lässt, fast durchaus mit Aristoteles übereinstimmend, stellt PRANTL Arist. über die Farben 181 ff. zusammen. Auch Fr. 89, 3. 6 gehört hieher.

3) Theophrast hatte diese in der Schrift von der Musik besprochen. In dem Bruchstück dieser Schrift, welches PORPHYR in Ptol. Harm. (WALLISII Opp. III, 241 ff.) erhalten hat (Fr. 89), bestreitet er die Annahme, als ob der Unterschied der höheren und tieferen Töne ein blosser Zahlenunterschied sei. Man könne nicht behaupten, dass der höhere Ton aus mehr Theilen bestehe oder sich schneller bewege (πλείους ἀριθμοὺς κινεῖται §. 3, was nach §. 5, Schl. auf die grössere Schnelligkeit der Bewegung zu gehen scheint, vermöge der er in der gleichen Zeit eine grössere Anzahl gleich grosser Räume durchläuft), als der tiefere (jenes nahm Heraklides, dieses Plato und

Vorstellungen über das Weltgebäude stimmen mit denen des Aristoteles durchaus überein[1]). Mit ihm theilt er auch die Annahme, dass die Welt weder entstanden sei noch untergehen werde, die er im Anschluss an die aristotelische Physik gegen den Stifter der stoischen Schule eingehend und erfolgreich vertheidigt[2]); und da hiemit unter den Voraussetzungen des peri-

Aristoteles an; s. 1. Abth. 887, 1. 655 unt. und oben S. 478), denn theils müsste, wenn das Wesen des Tons in der Zahl bestände, überall, wo eine Zahl ist, auch ein Ton sein, wenn es dagegen nicht darin bestehe, können sich die Töne auch nicht blos durch die Zahl unterscheiden, theils zeige die Beobachtung, dass zum tieferen Ton eine ebenso starke Bewegung erforderlich sei, wie zum höheren, theils könnten beide nicht zusammenklingen, wenn sie sich mit ungleicher Geschwindigkeit bewegten, oder aus einer ungleichen Zahl von Bewegungen beständen. Wenn der höhere Ton auf grössere Entfernung gehört werde, komme diess nur daher, dass er sich mehr nur in vorwärtsgehender Richtung, der tiefe nach allen Seiten hin fortpflanze. Auch die Intervalle seien nicht der Grund für die Verschiedenheit der Töne, da sie diese vielmehr nur durch Beseitigung der Zwischentöne wahrnehmbar machen. Es müsse vielmehr zwischen ihnen, wie zwischen den Farben, ein qualitativer Unterschied angenommen werden. Worin dieser aber bestehe, scheint Th. nicht näher bestimmt zu haben.

1) Wir sehen diess aus der S. 461, 3 angeführten Angabe des Simplicius über die rückläufigen Sphären und der übereinstimmenden des Pseudoalex. in Metaph. 678, 13 Bon. (807, b, 9 Br.). Auf die aristotelische Annahme, dass die Elemente kugelförmig um die Erde gelagert seien, bezieht sich die Bemerkung Fr. 171 (*π. τῶν Ἰχθύων*) 6, die Luft sei dem Feuer näher, als das Wasser. Dass Theophrast die Milchstrasse, wie Macrob. Somn. Scip. I, 15 angibt, für das Band der zwei Hemisphären hielt, aus denen die Himmelssphäre zusammengesetzt sei, glaube ich nicht; er mag sie mit einem solchen Band verglichen haben, aber die Vorstellung, als ob die Himmelssphäre wirklich aus zwei Theilen zusammengesetzt sei, ist mit der aristotelischen Lehre, nach welcher die Welt vermöge der Natur der Stoffe nur die vollkommene Kugelgestalt haben kann (s. o. S. 447 f.), nicht vereinbar. Dass Th. in seiner allgemeinen Ansicht von der Welt Aristoteles folgt, wurde schon S. 829 bemerkt.

2) Des pseudophilonischen Auszugs aus seiner hieher gehörigen Schrift wurde schon S. 812, 2 gedacht. Th. bekämpft hier (c. 23 ff. Bern.) vier Beweisgründe des Gegners, und er hält ihnen (wie ich schon im Hermes XI, 424 f. gezeigt habe) c. 25. S. 270, 6 ff. Bern. folgendes entgegen. Wenn für's erste behauptet wird, falls die Welt ohne Anfang wäre, müssten alle Unebenheiten der Erdoberfläche längst ausgeglichen sein, so wird übersehen, dass das Feuer in der Erde, welches die Berge ursprünglich emporgetrieben hat (vgl. hiezu Theophr. Fr. 2, 3), sie auch aufrecht hält. Wird

patetischen Systems auch das anfangslose Dasein des Menschengeschlechts gegeben war[1]), andererseits aber der verhältnissmässig junge Ursprung der Kultur auch von Theophrast anerkannt und durch Untersuchungen über die Entstehung der sie bedingenden Kunstfertigkeiten[2]) und der Götterverehrung[3]) an's Licht gestellt wurde, so nahm er mit seinem Lehrer an, die Menschheit werde von Zeit zu Zeit durch verheerende Naturereignisse auf weiten Länderstrecken theils ganz vertilgt, theils in den Zustand anfänglicher Roheit zurückgeworfen[4]). Der Mangel freilich, an dem schon die aristotelische Theorie leidet, dass auf dem Standpunkt der alten Astronomie mit der Ewigkeit der Welt auch die der Erde und des Menschengeschlechts

sodann aus dem Zurückweichen des Meers, welches an einzelnen Orten stattgefunden hat, auf eine schliessliche Austrocknung desselben und einen Uebergang aller Elemente in Feuer geschlossen, so übersieht man, dass jene Abnahme desselben (wie schon Aristoteles lehrte; s. S. 446, 2. 506, 2) eine blos lokale ist, der eine Zunahme an andern Orten gegenübersteht. Ebensowenig folgt drittens aus der Vergänglichkeit aller einzelnen Theile der Welt auch die des Weltganzen, da der Untergang eines Dings immer die Entstehung eines andern ist (vgl. hiezu S. 446). Wenn endlich die Menschheit, und somit auch die Welt, einen Anfang gehabt haben soll, weil die Künste einen haben, ohne die der Mensch nicht leben kann, so hält Dem Th. die im Text entwickelte Theorie entgegen.

1) Vgl. S. 508, 1.

2) Diog. V, 47 nennt von ihm zwei Bücher *π. εὑρημάτων*.

3) M. s. hierüber S. 695 2. Aufl.

4) Es sei unzulässig, sagt der angebliche Philo c. 27. S. 274, 3 ff. Bern., das Alter des Menschengeschlechts nach dem der Künste zu beurtheilen. Denn *φθοραὶ τῶν κατὰ γῆν οὐκ ἀθρόων ἁπάντων ἀλλὰ τῶν πλείστων δυσὶ ταῖς μεγίσταις αἰτίαις ἀνατίθενται, πυρὸς καὶ ὕδατος ἀλέκτοις φοραῖς. κατασκήπτειν δ' ἑκατέραν ἐν μέρει φασὶν ἐν πάνυ μακραῖς ἐνιαυτῶν περιόδοις·* und nachdem weiter ausgeführt ist, wie beiderlei Verheerungen eintreten, und von den einen die Bewohner der Gebirge, von den andern die der Thäler und Ebenen weggerafft werden, fährt er fort: *κατὰ δὴ τοὺς λεχθέντας τρόπους δίχα μυρίων ἄλλων βραχυτέρων φθειρομένου τοῦ πλείστου μέρους ἀνθρώπων ἐπιλιπεῖν ἐξ ἀνάγκης καὶ τὰς τέχνας . . . ἐπειδὰν δὲ αἱ μὲν κοιναὶ νόσοι χαλάσωσιν, ἄρξηται δὲ ἀνηβᾷν καὶ βλαστάνειν τὸ γένος ἐκ τῶν μὴ προκαταληφθέντων τοῖς ἐπιβρίσασι δεινοῖς, ἄρχεσθαι καὶ τὰς τέχνας πάλιν συνίστασθαι, οὐ τὸ πρῶτον γενομένας, ἀλλὰ τῇ μειώσει τῶν ἐχόντων ὑποσπανισθείσας.*

behauptet werden musste[1]), macht sich auch bei Theophrast fühlbar.

Eine glänzende Probe von Theophrast's Thätigkeit als Naturforscher sind seine beiden Werke über die Pflanzen. Mit dem unverdrossensten Sammlerfleiss werden in denselben Beobachtungen aus allen der damaligen Erdkunde zugänglichen Gebieten zusammengestellt; nicht allein über die Gestalt und die Theile, sondern auch über die Entwicklung, den Anbau, die Benützung, die geographische Verbreitung einer grossen Anzahl von Pflanzen[2]) wird mitgetheilt, was sich mit den unzureichenden Hülfsmitteln und Methoden jener Zeit finden liess[3]); und diese Mittheilungen sind im allgemeinen so zuverlässig, und wo sie auf fremdem Zeugniss beruhen so vorsichtig, dass sie uns von der Beobachtungsgabe und dem kritischen Sinn ihres Urhebers die günstigste Meinung beibringen müssen. Weder das Alterthum noch das Mittelalter hat den theophrastischen Schriften | ein botanisches Werk von gleicher Bedeutung zur Seite zu stellen. Aber die wissenschaftliche Erklärung der Thatsachen musste schon desshalb höchst ungenügend ausfallen, weil weder die botanische noch die allgemeine Naturkenntniss damals dafür ausreichte; und wenn uns Aristoteles in seinen zoologischen Werken für den gleichen Mangel theils im ganzen durch die Grossartigkeit der leitenden Gesichtspunkte, theils im einzelnen durch eine Menge sinnreicher Vermuthungen und überraschender Wahrnehmungen bis zu einem gewissen Grade entschädigt, so lässt sich Theophrast freilich seinem Lehrer weder in dieser noch in jener Beziehung gleichstellen.

Die Grundbestimmungen seiner Pflanzenlehre sind ihm durch

1) Vgl. hierüber Phil.-histor. Abhandl. der Berl. Akademie, 1878, S. 105 f.

2) Nach Kirchner Die botan. Schrift. d. Th. (Jahrb. f. Philol. Supplementb. VII) S. 497 nennt er 550 Pflanzen, darunter etwa 170, von denen wir nicht wissen, ob sie vor ihm schon bekannt waren; da er aber auch manche, bei denen diess nachweislich der Fall war, übergeht, so wird nicht anzunehmen sein, dass er alle ihm bekannte aufzählen wollte.

3) M. vgl. was Brandis III, 298 ff. Kirchner 499 ff. über die Quellen und den Umfang der theophrastischen Pflanzenkunde aus den Schriften des Philosophen zusammengestellt haben.

Aristoteles gegeben [1]). Die Pflanzen sind lebende Wesen [2]). Ihrer Seele erwähnt Theophrast nicht ausdrücklich; als den Sitz ihres Lebens betrachtet er ihre natürliche Wärme und Feuchtigkeit [3]), wie er denn auch hierin hauptsächlich den Grund des Eigenthümlichen sucht, wodurch sie sich von einander unterscheiden [4]). Damit sie aber keimen und gedeihen, ist eine ihrer eigenen Natur entsprechende äussere Umgebung erforderlich [5]); ihr Fortkommen, | ihre Vollkommenheit, ihre Verbesserung oder Entartung hängt daher in dieser Beziehung zunächst von der Wärme und Feuchtigkeit der Luft und des Bodens, von der Einwirkung der Sonne und der Bewässerung ab [6]); je symme-

1) Eine Vergleichung der theophrastischen Pflanzenlehre mit der aristotelischen, so weit wir diese kennen, gibt Kirchner a. a. O. 514 ff.

2) *Ζῶντα* Caus. I, 4, 5. V, 5, 2. 18, 2; *ἔμβια* ebd. V, 4, 5; sie haben nicht *ἔθη* [*ἤθη*] und *πράξεις*, wie die Thiere, aber doch *βίους* Hist. I, 1, 1.

3) Hist. I, 2, 4: *ἅπαν γὰρ φυτὸν ἔχει τινὰ ὑγρότητα καὶ θερμότητα σύμφυτον ὥσπερ καὶ ζῷον, ὧν ὑπολειπόντων γίνεται γῆρας καὶ φθίσις, τελείως δὲ ὑπολιπόντων θάνατος καὶ αὔανσις.* Vgl. 11, 3. Caus. I, 1, 3: was keimen soll, bedarf der *ἔμβιος ὑγρότης* und des *σύμφυτον θερμὸν* und einer gewissen Symmetrie beider. Hist. I, 11, 1: der Samen enthält das *σύμφυτον ὑγρὸν καὶ θερμὸν*, entweichen diese, so verliert er die Keimkraft. Weiter s. m. Caus. II, 6, 1 f. 8, 3. u. a. St.

4) Vgl. Caus. I, 10, 5. Ebd. c. 21, 3: *τὰς ἰδίας ἑκάστων φύσεις εἴτ᾽ οὖν ὑγρότητι καὶ ξηρότητι καὶ πυκνότητι* [Conjectur Wimmer's] *καὶ μανότητι καὶ τοῖς τοιούτοις διαφερούσας εἴτε θερμότητι καὶ ψυχρότητι.* Die letzteren aber, bemerkt er, seien schwer zu messen, und bemüht sich daher hier und c. 22 Merkmale zu finden, an denen sich die grössere Wärme oder Kälte einer Pflanze erkennen lasse, was ihm begreiflicherweise sehr unvollkommen gelingt.

5) Caus. II, 3, 4: *ἀεὶ γὰρ δεῖ λόγον τινὰ ἔχειν τὴν κρᾶσιν τῆς φύσεως πρὸς τὸ περιέχον.* 7, 1: *τὸ συγγενὲς τῆς φύσεως ἕκαστον ἄγει πρὸς τὸν οἰκεῖον* [*τόπον*] *οἷον ἡ θερμότης καὶ ἡ ψυχρότης καὶ ἡ ξηρότης καὶ ἡ ὑγρότης· ζητεῖ γὰρ τὰ πρόσφορα κατὰ τὴν κρᾶσιν.* c. 9, 6: *ἡ γὰρ ἐπιθυμία πᾶσι τοῦ συγγενοῦς.* Dass die Wirksamkeit der Wärme u. s. f. auch durch den Gegensatz bedingt werde (Brandis III, 319), kann ich weder Caus. II, 9, 9 noch sonst wo bei Theophrast finden, wenn er auch bei anderem Anlass Hist. V, 9, 7 äussert, Leidendes und Wirkendes müssen verschiedenartig sein.

6) Vgl. Hist. I, 7, 1. Caus. I, 21, 2 ff. II, 13, 5. III, 4, 3. 22, 3. IV, 4, 9 f. 13 u. a. St. Bei der Erklärung der Erscheinungen selbst kommt Th. freilich nicht selten in Verlegenheit, und hilft sich durch Annahmen, wie

trischer das Verhältniss ist, in dem alle diese Faktoren zu einander und zu der Pflanze stehen, um so günstiger ist es ihrer Entwicklung [1]). Diese ist demnach einestheils durch die äusseren Einflüsse, anderntheils durch die eigene Natur der Pflanze oder des Samens bedingt; wobei, die letztere betreffend, wieder zwischen der wirkenden Kraft und der Empfänglichkeit für äussere Eindrücke [2]) zu unterscheiden ist. Natürlich schliesst aber diese physikalische Erklärung bei Theophrast so wenig, als bei Aristoteles, die teleologische aus, für welche er theils die eigene Vollkommenheit der Pflanze, theils ihren Nutzen für den Menschen in's Auge fasst, ohne doch diese beiden Gesichtspunkte innerlich zu vermitteln oder durch das Ganze seiner Pflanzenlehre durchzuführen [3]).

Aus dem weiteren Inhalt der beiden Pflanzenwerke treten als die Hauptpunkte die Erörterungen über die Theile der Pflanzen, über ihre Entstehung und Entwicklung, über ihre Eintheilung, hervor.

Bei dem ersten von diesen Punkten stösst Theophrast auf die Frage, ob das, was jedes Jahr neu wächst und wieder abfällt, wie Blätter, Blüthen, Früchte, auch als Theil der Pflanze zu betrachten sei, oder nicht. Ohne eine bestimmte Entscheidung zu geben, ist er doch mehr für das letztere [4]), und nennt demnach als wesentliche äussere Theile der Pflanze [5]) die Wurzel, den Stamm (oder Stengel), den Zweig und das Reis [6]). Er zeigt,

die 834, 3 berührte von der Zusammendrängung der inneren Wärme durch äussere Kälte.

1) Caus. I, 10, 5. 6, 8. II, 9, 13. III, 4, 3 u. ö.

2) Der *δύναμις τοῦ ποιεῖν* und *τοῦ πάσχειν* Caus. IV, 1, 3.

3) S. o. 826, 1.

4) Hist. I, 1, 1—4.

5) *τὰ ἔξω μόρια* (a. a. O.), die *ἀνομοιομερῆ* (a. a. O. 12 vgl. oben 476, 5. 481 m. 504, 1).

6) *ῥίζα, καυλὸς, ἀρτεμὰν, κλάδος ἔστι δὲ ῥίζα μὲν δι' οὗ τὴν τροφὴν ἐπάγεται* (hierauf nämlich, auf die *δύναμις φυσικὴ*, komme es an, nicht auf die Lage im Boden H. I, 6, 9) *καυλὸς δὲ εἰς ὃ φέρεται. καυλὸν δὲ λέγω τὸ ὑπὲρ γῆς πεφυκὸς ἐφ' ἕν ἀκρεμόνας δὲ τοὺς ἀπὸ τούτου σχιζομένους, οὓς ἔνιοι καλοῦσιν ὄζους. κλάδον δὲ τὸ βλάστημα τὸ ἐκ τούτων ἐφ' ἓν οἷον μάλιστα τὸ ἐπέτειον* Hist. I, 1. 9. Etwas anders Aristoteles, s. o. 511, 4.

wie sich die Pflanzen | durch das Vorkommen oder Fehlen, die Beschaffenheit und Grösse, die Lage dieser Theile unterscheiden [1]; bemerkt übrigens selbst, dass es überhaupt nichts gebe, was sich bei allen Pflanzen ebenso ausnahmslos fände, wie Mund und Bauch bei den Thieren, dass man sich vielmehr, bei der unbestimmbaren Mannigfaltigkeit pflanzlicher Bildungen, nicht selten mit blosser Analogie begnügen müsse [2]. Als innere Theile [3] nennt er Rinde, Holz, Mark, und als die Bestandtheile von diesen wieder Saft, Fasern, Adern, Fleisch [4]. Von diesen bleibenden unterscheidet er endlich die jedes Jahr wechselnden Bestandtheile der Pflanzen, die aber freilich bei manchen die ganze Pflanze umfassen [5]. Er legt aber hier, wie auch sonst nicht selten, zunächst die Betrachtung des Baums zu Grunde, welcher ihm ebenso für die vollkommene Pflanze zu gelten scheint, wie dem Aristoteles der Mensch für das vollkommene Thier und der Mann für den vollkommenen Menschen gilt.

Was die Entstehung der Pflanzen betrifft, so gibt es hiefür nach Theophrast nicht blos Einen, sondern drei Wege: sie entstehen aus Samen, aus Theilen einer anderen Pflanze und durch Urzeugung [6]. Die naturgemässeste Entstehungsart ist die aus Samen. Sie kommt allen Pflanzen zu, die Samen tragen, wenn auch bei einzelnen derselben zugleich noch eine andere stattfindet; wie sich diess, nach Theophrast, nicht blos aus der Beobachtung, sondern noch entschiedener aus der Erwägung ergibt, dass der Same solcher Pflanzen andernfalls keinen Zweck hätte, die Natur aber in ihren Erzeugnissen, und vollends in so wesentlichen, nicht zwecklos verfährt [7]. Theophrast vergleicht die Samen, wie schon | Empedokles, mit den Eiern [8]; aber von

1) A. a. O. 6 ff.

2) A. a. O. 10 f.

3) τὰ ἐντὸς a. a. O. τὰ ἐξ ὧν ταῦτα, ὁμοιομερῆ, ebd. 2, 1.

4) Hist. I, 2, 1. 3. Ueber die Bedeutung von ἶς, φλὲψ, σὰρξ der Pflanzen Meyer Gesch. der Bot. I, 160 f.

5) Hist. I, 2, 1 f.

6) Er folgt hierin Aristoteles, s. o. S. 512 m.

7) Caus. I, 1, 1 f. 4, 1. Hist. II, 1, 1. 3.

8) Caus. I, 7, 1 vgl. Bd. I, 717, 5. So auch Aristoteles, gen. an. I, 23. 731, a, 4.

der Befruchtung und dem Geschlechtsunterschied der Pflanzen hat er noch keinen richtigen Begriff. Er unterscheidet wohl häufig, hierin von Aristoteles abweichend [1]), männliche und weibliche Pflanzen [2]); aber wenn man genauer zusieht, so zeigt sich, dass sich dieser Unterschied, für's erste, immer auf ganze Pflanzen, nicht auf die Befruchtungsorgane der einzelnen Pflanzen bezieht, und somit nur bei dem kleinsten Theil des Pflanzenreichs Anwendung finden könnte, dass er zweitens von Theophrast nur auf die Bäume, und nicht einmal auf alle, angewandt wird, dass ihm aber, drittens, auch bei diesen nicht die wirkliche Kenntniss des Befruchtungsprocesses, sondern nur ein populärer Sprachgebrauch nach unbestimmter Analogie zu Grunde liegt [3]). Dagegen hat er über die Keimung einiger Pflanzen ge-

1) S. o. 510, 2. 524.

2) M. s. die Register unter *ἄῤῥην* und *θῆλυς*.

3) Dass Theophrast die Unterscheidung männlicher und weiblicher Pflanzen nicht zuerst aufgestellt, sondern dieselbe schon vorgefunden hat, und dass sie überhaupt dem ausserwissenschaftlichen Sprachgebrauch angehört, erhellt aus der ganzen Art, wie er sie anwendet. Nirgends gibt er eine genauere Bestimmung über ihre Bedeutung oder ihre Gründe, dagegen bezeichnet er sie häufig (z. B. Hist. III, 3, 7. 8, 1. 12, 6. 15, 3. 18, 5) durch ein *καλοῦσι* oder ähnliche Ausdrücke als eine herkömmliche Eintheilung. Diese Eintheilung beschränkt sich aber auf die Bäume; die Bäume, sagt er, werden in männliche und weibliche getheilt (H. I, 14, 5. III, 8, 1. Caus. I, 22, 1 u. ö.), und nirgends nennt er eine andere Pflanze, als einen Baum, männlich oder weiblich; denn wenn er Hist. IV, 11, 4 von einer Art Schilfrohr sagt, es sei im Vergleich mit andern *θῆλυς τῇ προσόψει*, so ist diess doch noch etwas anderes, als die Eintheilung in eine männliche und eine weibliche Art: Theophrast redet auch (Caus. VI, 15, 4) von einer *ὀσμὴ θῆλυς*. Auch die Bäume fallen aber nicht alle unter jene Eintheilung: vgl. Hist. I, 8, 2: *καὶ τὰ ἄῤῥενα δὲ τῶν θηλειῶν ὀζωδέστερα, ἐν οἷς ἐστιν ἄμφω*. Ergibt sich nun schon hieraus, dass dieselbe nicht auf richtigen Begriffen von der Befruchtung der Pflanzen beruht, so zeigen uns auch alle weiteren Aeusserungen, wie wenig Werth ihr beizulegen ist. Der Unterschied der männlichen und weiblichen Bäume wird darin gefunden, dass jene unfruchtbar, oder doch weniger fruchtbar seien, als diese (Hist. III, 8, 1: der allgemeinste Unterschied unter den Bäumen ist der des Weiblichen und Männlichen, *ὧν τὸ μὲν καρποφόρον τὸ δὲ ἄκαρπον ἐπὶ τινῶν. ἐν οἷς δὲ ἄμφω καρποφόρα, τὸ θῆλυ καλλικαρπότερον καὶ πολυκαρπότερον*, manche jedoch nennen auch umgekehrt die letzteren Bäume männliche. Caus. II, 10, 1: *τὰ μὲν ἄκαρπα τὰ δὲ κάρπιμα τῶν ἀγρίων, ἃ δὴ θήλεα*

naue Beobachtungen angestellt [1]). Unter die verschiedenen Arten der Fortpflanzung durch | Ableger, Wurzelausschläge u. s. w., welche Theophrast eingehend bespricht [2]), gehört auch das Pfropfen und Oculiren; die Stammpflanze dient dem Auge oder Pfropfreis als Boden [3]). Eine zweite Erzeugung ähnlicher Art ist der Jahrestrieb der Pflanzen [4]). Was endlich die Entstehung von Pflanzen durch Urzeugung anbelangt, so bemerkt Theophrast zwar, dass diese nicht selten eine blos scheinbare sei, sofern man die Samen mancher Pflanzen wegen ihrer Kleinheit nicht bemerke, oder sie an den Orten, wohin sie durch Winde, Gewässer und Vögel getragen werden, nicht erwarte [5]); dass sie aber bei manchen, besonders bei kleineren Pflanzen wirklich

τὰ δ' ἄῤῥενα καλοῦσιν. Hist. III. 3, 7. c. 9, 1. 2. 4. 6. c. 10, 4. c. 12, 6. c. 15, 3. c. 18, 5. Caus. I, 22, 1. IV, 4, 2); ausserdem wird bemerkt, dass die männlichen mehr Aeste haben (H. I, 8, 2), und dass sie im Holz härter, gedrungener und dunkler, die weiblichen schlanker seien (H. III, 9, 3. V, 4, 1. C. I, 8, 4). Nur von den Dattelpalmen sagt Theophrast, dass die Früchte der weiblichen reifen und nicht abfallen, wenn der Blüthenstaub der männlichen darauf falle, und er vergleicht diess mit dem Besprengen der Fischeier durch die Männchen; aber eine Befruchtung im eigentlichen Sinn kann er auch darin nicht sehen, da ja die Früchte schon vorher da sein sollen; er erklärt die Sache vielmehr daraus, dass die Früchte durch den Blüthenstaub erwärmt und getrocknet werden, und stellt sie mit der Caprification der Feigen auf Eine Linie (Caus. II, 9, 15. III, 18, 1. Hist. II, 8, 4. 6, 6). Dass alle Samenbildung auf Befruchtung beruhe, kommt ihm nicht in den Sinn: Caus. III, 18, 1 weist er den Gedanken, welchen man auf die angeführte Thatsache stützen könnte: πρὸς τὸ τελειογονεῖν μὴ αὔταρκες εἶναι τὸ θῆλυ, ausdrücklich mit der Bemerkung zurück: wenn dem so wäre, dürften nicht nur ein oder zwei Beispiele dafür vorliegen, sondern es müsste sich in allen oder doch in den meisten Fällen bestätigen. Um so weniger kann es auffallen, dass er Caus. IV, 4, 10 sagt, bei den Pflanzen verhalte sich die Erde zum Samen ebenso, wie bei den Thieren die Mutter.

1) Hist. VIII, 2 über Getreide, Hülsenfrüchte und einige Bäume.

2) Hist. II, 1 f. Caus. I, 1—4 u. ö. Dabei auch die Fortpflanzung durch die sog. Thränen (Caus. I, 4, 6. H. II, 2, 1), worüber Meyer Gesch. der Bot. I, 168 zu vgl.

3) Caus. I, 6.

4) Caus. I, 10, 1, wo auch weiteres über diesen Gegenstand.

5) Caus. I, 5, 2—4. II, 17, 5. Hist. III, 1, 5.

vorkomme, bezweifelt er nicht[1]), und erklärt sie ebenso, wie die Urzeugung von Thieren, aus der durch die Erd- und Sonnenwärme bewirkten Zersetzung gewisser Stoffe[2]). |

Um eine Eintheilung des Pflanzenreichs zu gewinnen, stellt Theophrast vier Hauptgattungen auf: Bäume, Sträucher, Stauden und Kräuter[3]); wobei er aber freilich selbst nicht umhin kann, auf das Schwankende dieser Eintheilung aufmerksam zu machen[4]). Weiter unterscheidet er zahme und wilde, fruchtbare und unfruchtbare, blühende und blüthelose, immerbelaubte und ihr Laub abwerfende Pflanzen; und gibt er auch zu, dass diess gleichfalls keine festen Unterschiede seien, so glaubt er doch darin gemeinsame natürliche Eigenthümlichkeiten gewisser Klassen zu sehen[5]). Besondere Bedeutung legt er aber der Eintheilung in Land- und Wasserpflanzen bei[6]). In seiner eigenen Pflanzenbeschreibung folgt er der zuerst aufgestellten Haupteintheilung, nur dass er Bäume und Sträucher zusammenfasst[7]). Auf den

1) Vgl. Caus. I, 1, 2. 5, 1. II, 9, 14. IV, 4, 10. Hist. III, 1, 4.

2) Caus. I, 5, 5 vgl. II, 9, 6. 17, 5.

3) Hist. I, 3, 1, mit der weiteren Erläuterung: *δένδρον μὲν οὖν ἐστι τὸ ἀπὸ ῥίζης μονοστέλεχες πολύκλαδον ὀζωτὸν οὐκ εὐαπόλυτον . . . θάμνος δὲ τὸ ἀπὸ ῥίζης πολύκλαδον φρύγανον δὲ τὸ ἀπὸ ῥίζης πολυστέλεχες καὶ πολύκλαδον πόα δὲ τὸ ἀπὸ ῥίζης φυλλοφόρον προϊὸν ἀστέλεχες οὗ ὁ καυλὸς σπερμοφόρος.*

4) A. a. O. 2: *δεῖ δὲ τοὺς ὅρους οὕτως ἀποδέχεσθαι καὶ λαμβάνειν ὡς τύπῳ καὶ ἐπὶ τὸ πᾶν λεγομένους· ἔνια γὰρ ἴσως ἐπαλλάττειν δόξειε, τὰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ἀγωγὴν* (durch künstliche Behandlung) *ἀλλοιότερα γίνεσθαι καὶ ἐκβαίνειν τῆς φύσεως.* Und nachdem diess durch Beispiele erläutert und weiter ausgeführt ist, dass es auch Sträucher und Kräuter von baumartiger Form gebe, und dass man insofern geneigt sein könnte, sich mehr an die Grösse, Stärke und Dauer der Pflanzen zu halten, schliesst er §. 5 wieder: *διὰ δὴ ταῦτα ὥσπερ λέγομεν οὐκ ἀκριβολογητέον τῷ ὅρῳ ἀλλὰ τῷ τύπῳ ληπτέον τοὺς ἀφορισμούς.*

5) Hist. I, 3, 5 f., noch einiges weitere c. 14, 3. Was namentlich den Unterschied zahmer und wilder Pflanzen betrifft, so bemerkt er hier und III, 2, 1 f., es sei diess doch ein natürlicher, da manche Pflanzen durch die Kultur sich verschlechtern, oder doch nicht verbessern, andere umgekehrt (Caus. I, 16, 13) auf dieselbe angewiesen seien.

6) Hist. I, 4, 2 f. 14, 3. IV, 6, 1. Caus. II, 3, 5.

7) B. II—V der Pflanzengeschichte handelt von den Bäumen und Sträuchern, also den Holzpflanzen, B. VI von den Stauden, B. VII. VIII von den Kräutern. B. IX bespricht dann die Säfte und Heilkräfte der Pflanzen.

weiteren Inhalt seiner Schriften über die Pflanzen können wir hier nicht eingehen [1]).

Von Theophrast's zoologischem Werk [2]) ist uns fast nichts | erhalten, und auch was wir sonst über seine Ansichten von der Thierwelt wissen, gibt uns keinen Grund, ihm auf diesem Gebiete mehr, als eine Ergänzung der aristotelischen Arbeiten durch weitere Beobachtungen und durch Einzeluntersuchungen von untergeordnetem Werth zuzuschreiben [3]). |

1) Eine Inhaltsübersicht über beide Werke gibt Brandis III, 302 ff., eine kürzere Meyer Gesch. der Bot. I, 159 ff.

2) Sieben Bücher, welche bei Diog. V, 43 erst einzeln unter besonderen Titeln aufgezählt und dann unter dem gemeinsamen π. Ζῴων zusammengefasst werden. Einzelne derselben werden auch von Athenäus u. a. angeführt; s. Usener S. 5. Theophrast selbst verweist Caus. pl. II, 17, 9 vgl. IV, 5, 7 auf die ἱστορίαι περὶ ζῴων. Er scheint es aber, nach den Einzeltiteln bei Diogenes zu schliessen, bei diesem Werke (wie überhaupt da, wo Aristoteles das wesentliche schon gethan hatte — s. o. 813, 3) nicht auf eine vollständige Thierbeschreibung, sondern nur auf eine Ergänzung der aristotelischen Thiergeschichte durch eingehende Behandlung einzelner Punkte abgesehen zu haben. Bruchstücke daraus Fr. 171—190.

3) Was in dieser Beziehung von ihm anzuführen ist, beschränkt sich, abgesehen von einzelnen mitunter (wie Fr. 175 und in der Angabe b. Plut. qu. conv. VII, 2, 1) ziemlich fabelhaften Notizen zur Thiergeschichte, auf das folgende. Die Thiere nehmen eine höhere Stufe ein, als die Pflanzen: sie haben nicht blos ein Leben, sondern auch ἔθη [ἤθη] und πράξεις (Hist. I, 1, 1), sie sind nicht blos dem Leibe, sondern auch der Seele nach dem Menschen verwandt (s. u. S. 850, 1). Ihr Leben geht zunächst von der angeborenen inneren Wärme aus (Fr. 10 π. λειποψυχ. 2); zugleich bedürfen sie aber einer angemessenen (σύμμετρος) äussern Umgebung, Luft und Nahrung u. s. f. (Caus. pl. II, 3, 4 f. III, 17, 3); der Wechsel des Orts und der Jahreszeit bringt in ihnen gewisse Veränderungen hervor (Hist. II, 4, 4. Caus. II, 13, 5. 16, 6). Die Zweckbeziehung ihrer körperlichen Organe wird mit Aristoteles (s. o. 488, 4) der älteren Physik gegenüber betont: das Körperliche ist Werkzeug, nicht Grund der Lebensthätigkeit (De sensu 24). Dabei verkennt aber Theophrast so wenig, als Aristoteles (s. o. 333, 1), dass auch bei den Thieren nicht alles einzelne sich auf bestimmte Zwecke zurückführen lasse (Fr. 12, 29 s. o. 825, 5). Unter den Thieren werden gelegentlich Land- und Wasserthiere (Hist. I, 4, 2. 14, 3. IV, 6, 1. Caus. II, 3, 5), auch zahme und wilde (Hist. III, 2, 2. Caus. I, 16, 13) unterschieden; über den letzteren Unterschied bemerkt Hist. I, 3, 6: der Masstab dafür sei das Verhältniss zum Menschen, ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἢ μόνον ἢ μάλιστα ἥμερον. Den Nutzen, welchen die verschiedenen Thiere

Beachtenswerther sind seine Annahmen über die Seele und das Seelenleben des Menschen [1]). Einige von den Grundbestimmungen der aristotelischen Seelenlehre standen für ihn nicht ausser Zweifel. Wenn Aristoteles die Seele als den unbewegten Grund aller Bewegung beschrieben, und die anscheinenden Bewegungen der Seele, so weit sie wirklich als Bewegungen anzusehen sind, auf den Körper zurückgeführt hatte [2]), so glaubte Theophrast diess nur für die niederen Seelenthätigkeiten zugeben zu können, die Denkthätigkeit dagegen wollte er für eine Bewegung der Seele gehalten wissen [3]). | Hatte doch auch Aristo-

einander gewähren, hatte Theophrast in der Thiergeschichte berücksichtigt; Caus. II, 17, 9 vgl. §. 5. Die Entstehung der Thiere betreffend, glaubt auch er an Urzeugung selbst bei Aalen, Schlangen und Fischen (Caus. I, 1, 2. 5, 5. II, 9, 6. 17, 5. Fr. 171, 9. 11. 174, 1. 6; vgl. Porph. De abst. II, 5, wonach die ersten Thiere aus der Erde hervorgegangen sein müssen, und die Schrift *π. τῶν αὐτομάτων ζῴων* b. Diog. V, 46); ihrer Metamorphosen erwähnt Caus. II, 16, 7. IV, 5, 7. Den Zweck des Athmens sucht er mit Aristoteles in der Abkühlung: die Fische athmen nicht, da ihnen das Wasser diesen Dienst leistet (Fr. 171, 1. 3 vgl. Fr. 10, 1). Die Ermüdung wird (Fr. 7, 1. 4. 6. 16) auf eine *σύντηξις*, eine Zersetzung gewisser Bestandtheile des Körpers (vgl. das *σύντηγμα*, oben 526, 4), der Schwindel (Fr. 8 *π. ἰλίγγων*) auf eine ungleichmässige Kreisbewegung der Flüssigkeiten im Kopfe zurückgeführt. Die Eigenschaften des Schweisses und ihre Bedingungen untersucht Fr. 9 *π. ἱδρώτων*. Die Ohnmacht entsteht durch Mangel oder Abkühlung der Lebenswärme in den Athmungswerkzeugen (Fr. 10 *π. λειποψυχίας*), ebenso die Lähmung durch eine Erkältung des Bluts (Fr. 11 *π. παραλύσεως*).

1) Ueber die Seele hatte Th. im 4. und 5. Buch der Physik gesprochen, welche nach Themist. De an. 91, a, o. 199, 11 Sp. auch die Ueberschrift *π. ψυχῆς* hatten.

2) S. o. 596, 2. 597, 6.

3) Nach Simpl. Phys. 225, a, unten sagte er in dem ersten Buch *π. Κινήσεως: ὅτι αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ οἱ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κινήσεις εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτων ἀρχὴν ἔχουσιν, ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον.* Als *κίνησις ψυχῆς* bezeichnet Th. (s. u. S. 697, 2. Aufl.) die Musik. Auf ihn bezieht Ritter III, 413 auch Themist. De an. 68, a, II, 29 f. Sp., wo von einem Ungenannten, mit den Worten *ὁ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξεταστὴς* bezeichneten, verschiedene Ein-

teles von der leidenden Vernunft geredet, und erklärt, nur die Anlage zum Wissen sei uns angeboren, zum wirklichen Wissen müsse sich diese Anlage allmählich entwickeln[1]; die Entwicklung dessen aber, was nur der Anlage nach vorhanden ist, das Wirklichwerden des Möglichen, ist die Bewegung[2]. Dass Theophrast den Begriff der Seele desshalb anders bestimmte, als Aristoteles, ist nicht wahrscheinlich[3]; dagegen fand er in dem Verhältniss der thätigen und leidenden Vernunft erhebliche

wendungen gegen die aristotelische Kritik der Annahme, dass die Seele bewegt sei, angeführt werden. Und allerdings sagt THEMIST. 89, b, u. 189, 6 Sp. *Θεόφραστος ἐν οἱς ἐξετάζει τὰ Ἀριστοτέλους*, und HERMOLAUS BARBARUS übersetzt (nach RITTER) beide Stellen: *Theophrastus in iis libris in quibus tractat locos ab Aristotele ante tractatos*. Allein gerade diese Gleichheit legt die Möglichkeit nahe, dass Hermolaus Theophrast's Namen nur aus der zweiten Stelle in die erste übertrug; jene Stelle selbst aber berechtigt uns schwerlich zu dieser Uebertragung. Die Angaben des Themist. scheinen mir auf einen andern, als Theophrast, und zwar einen weit jüngeren, hinzuweisen, wenn derselbe dem Ungenannten, den er bekämpft, vorwirft (68, a, o.), er scheine die aristotelischen Bestimmungen über die Bewegung ganz vergessen zu haben, *καίτοι σύνοψιν ἐκδεδωκὼς τῶν περὶ κινήσεως εἰρημένων Ἀριστοτέλει* (Theophrast hat eine solche Schrift — und auf eine eigene Schrift deutet das *ἐκδεδωκὼς* — wohl schwerlich geschrieben, und man brauchte sich auch bei ihm nicht darauf zu berufen, um zu beweisen, dass ihm Aristoteles' Lehre von der Bewegung bekannt sein konnte); wenn er von ihm berichtet (b, o.): *ὁμολογῶν τὴν κίνησιν τῆς ψυχῆς οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν, διὰ τοῦτό φησιν, ὅσῳ ἂν μᾶλλον κινῆται τοσούτῳ μᾶλλον τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐξίστασθαι* u. s. w. (was Theophrast gewiss nicht gesagt hätte); wenn er ihm mit Beziehung hierauf sagt, er scheine den Unterschied von Bewegung und Energie nicht zu kennen. Ueberhaupt macht der Ton von Themistius' Polemik den Eindruck, dass er es mit einem Zeitgenossen zu thun habe.

1) S. S. 570 f. 192.

2) S. S. 351, 1. 830, 3.

3) JAMBLICH sagt zwar bei STOB. Ekl. I, 870: *ἕτεροι δὲ* [sc. *τῶν Ἀριστοτελικῶν*] *τελειότητα αὐτὴν ἀφορίζονται κατ' οὐσίαν τοῦ θείου σώματος, ἣν* (die *τελειότης*, nicht etwa das *θεῖον σῶμα*) *ἐντελέχειαν καλεῖ Ἀριστοτέλης, ὥσπερ δὴ ἐν ἐνίοις Θεόφραστος*. Indessen hatte auch Aristoteles die Seele als Entelechie eines organischen Körpers bestimmt; Theophrast hätte also nur beigefügt, dass das nächste Substrat der Seele das *θεῖον σῶμα*, der Aether sei; was er aber doch wohl in demselben Sinne meinte, in dem sich auch Aristoteles (s. o. 483, 4) die Seele an einen dem Aether ähnlichen Stoff geknüpft dachte.

Schwierigkeiten. Die Frage zwar, wie die Vernunft von aussenher kommen und uns doch zugleich angeboren sein kann, lässt sich, wie er glaubt, durch die Annahme beantworten, sie komme gleich bei unserer Entstehung in uns. Aber wie sollen wir sie uns nun näher denken? Wenn mit Recht gesagt wird, sie sei ursprünglich noch nichts der Wirklichkeit, sondern alles nur der Möglichkeit nach, nur als Vermögen, worin soll ihr Uebergang in's wirkliche Denken und das Leiden bestehen, das wir ihr doch in irgend einem Sinn zuschreiben müssen, wenn wir ihr ein Denken beilegen? Soll sie den Anstoss zum Denken durch die Aussendinge empfangen, so begreift man nicht, wie das Unkörperliche vom Körperlichen eine Einwirkung und Veränderung erfahren kann; soll jener Anstoss von ihr selbst ausgehen, wie man von ihr im Unterschied von den Sinnen erwarten muss, so verhält sie sich nicht leidend. Jedenfalls aber muss dieses Verhalten anderer Art sein, als das leidentliche Verhalten sonst ist: nicht ein Bewegtwerden dessen, was noch nicht zur Vollendung | gelangt ist, sondern ein Zustand der Vollendung. Wenn ferner dasjenige, was blos der Möglichkeit nach ist, nichts anderes als der Stoff ist, würde die Vernunft nicht, als blosses Vermögen gedacht, zu etwas stofflichem? Muss endlich allerdings auch in der Vernunft, wie allenthalben, zwischen dem Wirkenden und dem Stoff unterschieden werden, so fragt es sich doch, wie der Begriff beider näher zu bestimmen ist, was wir uns namentlich unter der leidenden Vernunft zu denken haben, und wie es kommt, dass die thätige, wenn sie uns angeboren ist, nicht immer und von Anfang an wirkt, wenn sie es nicht ist, dass sie später in uns entsteht[1]). Dass | Theophrast nichtsdestoweniger

1) Theophrast bei Themist. De an. 91, a, o. 198, 13 ff. Sp. (das gleiche in einem ziemlich schlechten und verderbten Auszug in Priscian's Metaphrase II, 4, S. 365 f. Wimm.): *ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος, ὅμως συμφυής; καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ᾽ ἐνίργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ οὕτω ληπτέον, ὡς οὐδὲ αὐτός· ἐριστικὸν γάρ· ἀλλ᾽ ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν* (man darf das eben gesagte, dass er nichts *κατ᾽ ἐνέργειαν* sei, nicht so verstehen, als ob nicht einmal er selbst vorhanden wäre, jeder Thätigkeit des Nus muss vielmehr er selbst als Kraft vorangehen). *ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ᾽ ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβάνον [— βανόμενον] θετέον. πῶς δέ ποτε γίνεται*

an der aristotelischen Lehre über die doppelte Vernunft festhielt,

τὰ νοητά; (wie wird der Nus zum Denkbaren, wie einigt er sich mit demselben — Aristoteles hatte ja sowohl vom göttlichen als vom menschlichen Denken gesagt, in seiner Denkthätigkeit sei es das Gedachte; s. o. 190, 3. 192, 1—3. 367, 1. 2) καί τί τὸ πάσχειν αὐτόν; δεῖ γὰρ [sc. πάσχειν], εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἥξει, ὥσπερ ἡ αἴσθησις· ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος; ἢ ποία μεταβολή; καὶ πότερον ἀπ' ἐκείνου ἡ ἀρχὴ ἢ ἀπ' αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ (denn einerseits) πάσχειν ἀπ' ἐκείνου δόξειεν ἂν [sc. ὁ νοῦς] (οὐδὲν γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ [sc. πάσχει] τῶν ἐν πάθει), τὸ δὲ ἀρχὴν [l. ἀρχὴ, wie auch PRISCIAN hat] πάντων εἶναι καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ ὥσπερ ταῖς αἰσθήσεσιν ἀπ' αὐτοῦ (das Denken müsse in seiner eigenen Macht liegen, und ihm nicht, wie den Sinnen die Empfindung, von dem Gegenstand kommen — das αὐτοῦ ist nämlich auf ἐκείνου zu beziehen; die Aenderungen BRENTANO's Psychol. d. Ar. 219 sind entbehrlich), τάχα δ' ἂν φανείη καὶ τοῦτο ἄτοπον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὤν, ἅπαντα δὲ δυνατός. Diese Erörterungen, fügt Themist. bei, habe Theophrast im 5. Buch seiner Physik, dem 2. von der Seele, noch weiter verfolgt, und sie seien bei ihm μεστὰ πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων πολλῶν δὲ λύσεων. Es ergebe sich hieraus, ὅτι καὶ περὶ τοῦ δυνάμει νοῦ σχεδὸν τὰ αὐτὰ διαποροῦσιν, εἴτε ἔξωθέν ἐστιν εἴτε συμφυής, καὶ διορίζειν πειρῶνται, πῶς μὲν ἔξωθεν πῶς δὲ συμφυής· λέγουσι δὲ καὶ αὐτὸν ἀπαθῆ καὶ χωριστὸν, ὥσπερ τὸν ποιητικὸν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ· „ἀπαθὴς" γάρ, φησιν, „ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός" (PRISCIAN, der diese Worte auch hat, führt vorher noch an: ganz leidenslos könne man den Nus aber doch nicht setzen: „εἰ γὰρ ὅλως ἀπαθὴς", φησὶν, οὐδὲν νοήσει.) καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ὑπ' [l. ἐπ'] αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινητικὸν ληπτέον, ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις, ἀλλ' ὡς ἐνέργειαν. (So auch PRISC.) καὶ προϊών φησι (nach Arist. s. o. 569, 3) τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνευ σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. (διὸ, fügt hier PRISC. c. 9, S. 272 W. bei, τῶν ἔξω προελθόντων [l. προσελθ.] οὐ δεῖται πρὸς τὴν τελείωσιν.) ἁψάμενος δὲ καὶ τῶν περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ διωρισμένων Ἀριστοτέλει, „ἐκεῖνό, φησιν, ἐπισκεπτέον ὃ [vielleicht ὅτι] δή φαμεν ἐν πάσῃ φύσει, τὸ μὲν ὡς ὕλην καὶ δυνάμει, τὸ δὲ αἴτιον καὶ ποιητικὸν, καὶ ὅτι ἀεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης." ταῦτα μὲν ἀποδέχεται, διαπορεῖ δὲ, τίνες οὖν αὗται αἱ δύο φύσεις, καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρτημένον τῷ ποιητικῷ· μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει. εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν καὶ ἀεὶ [sc. κινεῖν]. εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικεν οὖν καὶ ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν, διὰ τί οὐκ ἀεί; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν; Den letzten Satz gibt THEMIST. S. 89, b, u. 189, 8 Sp., wie es scheint wörtlicher, so: εἰ μὲν γὰρ ὡς ἕξις, φησὶν, ἡ δύναμις ἐκείνῳ (dem νοῦς ποιητ.), εἰ μὲν σύμφυτος ἀεὶ, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν· εἰ δ' ὕστερον u. s. w. Als Erwerbung einer ἕξις (in dem S. 269, 2 erörterten Sinn) wird die Entwicklung des thätigen Nus aus dem potentiellen auch in dem hier

steht ausser Zweifel [1]); aber was wir von der Art wissen, wie er seine Bedenken beschwichtigt hat, kommt doch nur darauf hinaus, dass das über den Nus ausgesagte von ihm eben in anderem Sinn gelte, als von anderen Dingen, und seine Entwicklung sich nicht auf das Unkörperliche, das ihm immer gegenwärtig sei, sondern nur auf das aus ihm zu erklärende Körperliche beziehe [2]). |

Wie sich nun schon in dem eben angeführten, und namentlich in der Uebertragung der Bewegung auf die Seelenthätigkeit, die Neigung nicht verkennen lässt, das Geistige im Menschen

einzufügenden Bruchstück bei Priscian c. 10 bezeichnet. Für den Text habe ich im obigen ausser Spengel und Brandis III, 288 f. auch Torstrik Arist. De an. 187 f. Brentano a. a. O. 216 ff. zu Rathe gezogen.

1) Vgl. vor. Anm. und S. 846, 3.

2) Schon die Andeutungen bei Themistius nehmen diese Wendung. Die Leidensfähigkeit und Potentialität des Nus soll anderer Art sein, als die des Körperlichen; er bedarf als unabhängig vom Körper der äusseren Eindrücke nicht, um als thätiger zu seiner Vollendung zu gelangen, sondern entwickelt sich aus sich selbst von der *δύναμις* zur *ἕξις;* Irrthum und Vergessen werden von seiner Verbindung mit dem Leibe hergeleitet. In ähnlicher Weise rechtfertigt Theophrast auch in dem, was Priscian weiter mittheilt, die aristotelische Lehre. M. s. II, 17, S. 277 W.: *πάλιν δὲ ὑπομιμνήσκει φιλοσοφώτατα ὁ Θεόφρ. ὡς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὰ πράγματα τὸν νοῦν καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ληπτέον οἰκείως· ἵνα μὴ ὡς ἐπὶ τῆς ὕλης κατὰ στέρησιν τὸ δυνάμει, ἢ κατὰ τὴν ἔξωθεν καὶ παθητικὴν τελείωσιν τὸ ἐνεργείᾳ ὑπονοήσωμεν· ἀλλὰ μηδὲ ὡς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, ἔνθα διὰ τῆς τῶν αἰσθητηρίων κινήσεως ἡ τῶν λόγων γίνεται προβολὴ, καὶ αὕτη τῶν ἔξω κειμένων οὖσα θεωρητικὴ, ἀλλὰ νοερῶς ἐπὶ νοῦ καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι τὰ πράγματα ληπτέον* c. 20. S. 281 u. W.: *τοῦτο δὲ* (das vorher aus Aristoteles angeführte) *διαρθρῶν ὁ Θ. ἐπάγει· ἀλλ' ὅταν γένηται καὶ νοηθῇ, δῆλον ὅτι ταῦτα ἕξει, τὰ δὲ νοητὰ ἀεὶ, εἴπερ ἡ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ ταὐτὸ τοῖς πράγμασιν· αὕτη δὲ ἡ κατ' ἐνέργειαν δηλονότι, κυριωτάτη γάρ.* (So ist nämlich zu interpungiren und *αὕτη — γὰρ* wohl für eine Erläuterung Priscian's zu halten.) *τῷ νῷ, φησὶ, τὰ μὲν νοητὰ, τουτέστι τὰ ἄϋλα, ἀεὶ ὑπάρχει· ἐπειδὴ κατ' οὐσίαν αὐτοῖς σύνεστι καὶ ἔστι(ν) ὅπερ τὰ νοητά· τὰ δὲ ἔνυλα, ὅταν νοηθῇ, καὶ αὐτὰ τῷ νῷ ὑπάρξει, οὐχ ὡς συστοίχως αὐτῷ νοηθησόμενα· οὐδέποτε γὰρ τὰ ἔνυλα τῷ νῷ ἀΰλῳ ὄντι· ἀλλ' ὅταν ὁ νοῦς τὰ ἐν αὐτῷ μὴ ὡς αὐτὰ μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς αἴτια τῶν ἐνύλων γινώσκῃ, τότε καὶ τῷ νῷ ὑπάρξει τὰ ἔνυλα κατὰ τὴν αἰτίαν.* Bei der Benützung dieser Stellen darf man freilich nicht vergessen, dass wir Theophrast's Worte in ihnen nur in der Paraphrase eines Neuplatonikers haben.

dem Physischen näher zu rücken, so wird uns auch eine Aeusserung Theophrast's mitgetheilt, worin er ausführt, dass die menschliche Seele der thierischen gleichartig sei, dieselben Lebensthätigkeiten und Zustände habe, und sich nur durch grössere Vollkommenheit von ihr unterscheide[1]); was sich aber doch nur auf die unteren Seelenkräfte, mit Ausschluss der Vernunft, beziehen kann[2]). Das Verhältniss dieser beiden Haupttheile der Seele befriedigend zu bestimmen, scheint auch ihm nicht gelungen zu sein; wir wissen wenigstens, dass er hinsichtlich der Einbildungskraft im Zweifel war, ob er sie zu dem Vernünftigen oder dem Vernunftlosen rechnen solle[3]). Nach dem, was uns über seine Behandlung der Lehre vom Nus | bekannt ist, lässt sich vermuthen, dass er auch hier manche Schwierigkeiten aufwies[4]).

Aus dem weiteren Inhalt der theophrastischen Anthropologie

1) Porph. De abst. III, 25 (nach dem von Bernays Theophr. über Frömmigk. 97. 184 hergestellten Texte; dass das Bruchstück dieser Schrift, nicht der *π. ζῴων φρονήσεως* entnommen ist, an die ich früher gedacht hatte, zeigt Bern. S. 99): *Θεόφραστος δὲ καὶ τοιούτῳ κέχρηται λόγῳ. τοὺς ἐκ τῶν αὐτῶν γεννηθέντας οἰκείους εἶναι φύσει φαμὲν ἀλλήλων.* Ebenso aber auch Volksgenossen, selbst wenn sie nicht Eines Stammes sind. *πάντας δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαμὲν οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι δυοῖν θάτερον, ἢ τῷ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν, ἢ τῷ τροφῆς καὶ ἠθῶν καὶ ταὐτοῦ γένους κοινωνεῖν . . . καὶ μὴν καὶ πᾶσι τοῖς ζῴοις αἵ τε τῶν σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταὶ*, wie Samen, Fleisch u. s. w. *πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι, λέγω δὴ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὀργαῖς, ἔτι δὲ τοῖς λογισμοῖς, καὶ μάλιστα πάντων ταῖς αἰσθήσεσιν. ἀλλ' ὥσπερ τὰ σώματα, καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω τὰ μὲν ἀπηκριβωμένας ἔχει τῶν ζῴων, τὰ δὲ ἧττον τοιαύτας, πᾶσί γε μὴν αὐτοῖς αἱ αὐταὶ πεφύκασιν ἀρχαί. δηλοῖ δὲ ἡ τῶν παθῶν οἰκειότης.* Das weitere gehört Porphyr, nicht Theophrast.

2) Auch die *λογισμοὶ*, welche bei den Thieren von verschiedener Vollkommenheit sein sollen, vertragen sich damit nicht schlechter, als die ihnen von Aristoteles (s. S. 503, 10. 513, 2) zugeschriebenen Analoga des *νοῦς* und der *φρόνησις*.

3) Simpl. De an. 80, a, m.; über den Unterschied von Phantasie und Wahrnehmung auch Priscian c. 3, S. 263 W.

4) Zur Lehre von der Phantasie gehört auch die Frage (bei Priscian S. 565 der Didot'schen Ausgabe Plotin's; bei Brandis III, 373; doch nennt Prisc. selbst Theophrast nicht, dass er ihn hier benütze, ist eine Vermuthung Dübner's), auf die wir aber keine klare Antwort erhalten, wesshalb wir uns wachend der Träume erinnern, aber nicht umgekehrt.

ist uns über die Lehre von den Sinnen einiges nähere überliefert[1]). Indessen entfernt sich Theophrast hier in keinem irgend erheblichen Punkte von den aristotelischen Bestimmungen[2]). Die Ansichten der früheren Philosophen über die Sinne und die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung werden genau dargestellt und vom Standpunkt der peripatetischen Lehre geprüft[3]). Theophrast selbst erklärt die Sinnesempfindung mit Aristoteles für eine solche Veränderung in den Sinneswerkzeugen, wodurch diese dem Wahrgenommenen, nicht dem Stoffe sondern der Form nach, ähnlich werden[4]). Diese Wirkung geht von dem wahrgenommenen Gegenstand aus[5]); damit sie eintrete, ist ein symmetrisches Verhältniss desselben zum Sinnesorgan nöthig, dessen Zusammensetzung somit wesentlich dabei in | Betracht kommt[6]); dieses Verhältniss darf aber weder blos in der Gleichartigkeit noch in der Ungleichartigkeit ihrer Bestandtheile gesucht werden[7]). Die Einwirkung des Gegenstandes auf den Sinn ist auch nach Theophrast immer durch ein Medium vermittelt[8]). Von

1) Eine andere anthropologische Ausführung, die in den aristotelischen Problemen XXX, 1. S. 953—955 befindliche Erörterung über die Melancholie, deren theophrastischen Ursprung (aus dem Buch *π. Μελαγχολίας* Diog. V, 44) Rose De Arist. libr. ord. 191 an dem darin (954, a, 20) vorkommenden Citat der Abhandlung über das Feuer (§. 35. 40) glücklich erkannt hat, kann hier nur kurz berührt werden. Die mancherlei Erscheinungen, welche man auf die *μέλαινα χολὴ* zurückzuführen pflegte, werden hier unter Beiziehung der Analogie, welche die Wirkungen des Weins darbieten, davon hergeleitet, dass dieselbe von Natur kalt, aber starker Erwärmung fähig sei, und so je nach dem Zustand, in dem sie sich befinde, bald erkältend und ermüdend, bald erhitzend und aufregend wirke.

2) M. vgl. über diese S. 533 ff.

3) In der Schrift De sensu, worüber S. 812, 2.

4) Priscian a. a. O. I, 1. S. 232 W.: *λέγει μὲν οὖν καὶ αὐτὸς, κατὰ τὰ εἴδη καὶ τοὺς λόγους ἄνευ τῆς ὕλης γίνεσθαι τὴν ἐξομοίωσιν.* Die Vorstellung von einem Eindringen der Stoffe in die Sinne, einer *ἀποῤῥοὴ*, bestreitet De sensu 20 vgl. Caus. pl. VI, 5, 4. Vgl. hiezu, was S. 534, 3 aus Aristoteles angeführt ist.

5) Priscian I, 37. S. 254 W.

6) De sensu 32. Prisc. I, 44. S. 258 W. Caus pl. VI, 2, 1. 5, 4.

7) Beiden Annahmen widerspricht Theophrast De sensu 31; der ersten ebd. 19, der zweiten bei Prisc. I, 34. S. 252. Vgl. oben S. 418 f.

8) S. o. S. 478 (über das *διηχὲς* und *δίοσμον*). Prisc. I, 16. 20. 30. 40. S. 241. 244. 250. 255. Caus. pl. VI, 1, 1. Theophrast sagt hier, mit

den einzelnen Sinnen hatte er ohne Zweifel, wie in der Kritik seiner Vorgänger, so auch in eigenem Namen eingehend gehandelt, aber es wird uns darüber nur wenig berichtet[1]. Von ihnen unterschied auch er wohl den Gemeinsinn, war aber mit der Ansicht des Aristoteles von der Art, wie die allgemeinen Eigenschaften der Körper wahrgenommen werden, nicht ganz einverstanden[2]. Die Wahrheit der Sinnesempfindungen vertheidigt er gegen Demokrit[3]. |

Arist. übereinstimmend (s. o. S. 537), alle Sinneseindrücke gelangen zu uns durch ein Medium, welches beim Tastsinn das Fleisch, bei den übrigen gewisse Stoffe ausser uns sind: das Durchsichtige für das Gesicht, die Luft für das Gehör, das Wasser für den Geschmack, beide für den Geruch; ebenso lässt er mit jenem die unmittelbaren Organe der sinnlichen Wahrnehmung bei Gesicht, Gehör und Geruch aus Wasser und Luft bestehen.

1) Ausser dem eben angeführten gehört hieher die Bemerkung (Fr. 4 De odor. 4. Caus. pl. VI, 5, 1 f. — nach Aristoteles; s. o. 539, 6), dass der Geruch der schwächste Sinn des Menschen sei, er allein aber den Wohlgeruch als solchen liebe, dass die Wahrnehmungen des Gehörs den empfindlichsten Eindruck auf's Gemüth machen (Plut. De audiendo 2. S. 38, a), die Erzählung (b. Simpl. De coelo, Schol. 513, a, 28, wozu m vgl. was S. 540, 1 angeführt ist) von feuersprühenden Augen, und was De sensu 51 f. gegen Demokrit's Annahme von einer Abbildung der sichtbaren Gegenstände in der Luft (s. 1. Th. S. 818) bemerkt wird. Doch sagte auch Theophrast (nach Prisc. I, 33. S. 251 W.) über die Spiegelbilder: τῆς μορφῆς ὥσπερ ἀποτύπωσιν ἐν τῷ ἀέρι γίνεσθαι.

2) Aristoteles hatte De an. III, 1. 425, a, 16 ff. gesagt, Grösse, Gestalt u. s. w. nehme man mittelst der Bewegung wahr. ἄτοπον δὲ ὁ Θεόφρ. [φησὶν], εἰ τὴν μορφὴν τῇ κινήσει (Prisc. I, 46. S. 259 W.).

3) De sensu 68 f. (wo aber §. 68 für χυμοῦ nicht mit Schneider und Philippson χυλοῦ, sondern θερμοῦ zu lesen ist) tadelt er es, dass Demokrit die Schwere, Leichtigkeit, Härte, Weichheit für ansichseiende, die Kälte, Wärme, Süssigkeit u. s. f. für blos relative Eigenschaften hielt (s. 1. Th. S. 783). Wenn diese Eigenschaften auf der Gestalt der Atome beruhen, das Warme z. B. aus runden Atomen bestehe, seien sie auch etwas objektives; wenn sie diess desshalb nicht sein sollen, weil sie nicht allen gleich erscheinen, so müsste dasselbe auch von allen andern Bestimmungen der Dinge gelten; auch bei jenen täusche man sich aber nur über den einzelnen Fall, nicht über die Natur des Süssen oder Bittern. So wesentliche Eigenschaften, wie Wärme und Kälte, müssen etwas den Körpern selbst zukommendes sein. Vgl. hiezu, was S. 200 angeführt ist. Gegen Theophrast vertheidigte Epikur die atomistische Ansicht; Plut. adv. Col. 7, 2. S. 1110.

Dass Theophrast die Freiheit des Willens behauptete[1]), versteht sich bei dem Peripatetiker von selbst. In seiner Schrift über das Freiwillige[2]) hatte er diesen Gegenstand eingehender besprochen, und dabei möglicherweise schon auf den eben damals auftretenden stoischen Determinismus Rücksicht genommen; indessen ist uns über diesen so wenig, als über so manche andere Punkte der aristotelischen Seelenlehre, deren weitere Untersuchung wünschenswerth war, bekannt, was Theophrast dafür gethan hat.

Etwas vollständiger sind wir über Theophrast's Ethik unterrichtet[3]). Auch hier sehen wir ihn auf der aristotelischen Grund-

1) Stob. Ekl. I, 206: *Θεόφρ. προςδιαιρεῖ* (Mein. — *αρθροῖ*) *ταῖς αἰτίαις τὴν προαίρεσιν.* Pseudoplut. V. Hom. II, 120. S. 1155.

2) *π. Ἑκουσίου ά* Diog. V, 43.

3) Diog. V, 42 ff. (wozu Usener Anal. Theophr. 4 ff. die beigefügten weiteren Belege gibt) verzeichnet von Theophrast folgende ethische Schriften: §. 42: *π. βίων* 3 Bücher (wenn diese Schrift nämlich über die verschiedenen Lebensweisen, den *βίος θεωρητικὸς, πρακτικὸς, ἀπολαυστικὸς* — s. o. 612, 1 — handelte, und nicht vielmehr biographischen Inhalts war), §. 43: *ἐρωτικὸς ά* (Athen. XIII, 562, e. 567, b. 606, c). *π. ἔρωτος ά* (Strabo X, 4, 12. S. 478). *π. εὐδαιμονίας* (Athen. XII, 543, f. XIII, 567, a. Bekker Anecd. gr. I, 104, 31. Cic. Tusc. V, 9, 24 vgl. Aelian. V. H. IX, 11). §. 44: *π. ἡδονῆς ὡς Ἀριστοτέλης ά. π. ἡδονῆς ἄλλο ά* (Athen. XII, 526, d. 511, c. Ders. VI, 273, c. VIII, 347, e mit der Bemerkung, die Schrift werde auch Chamäleon beigelegt). *Καλλισθένης ἢ π. πένθους* (Alex. De an. Schl. Cic. Tusc. V, 9, 25. III, 10, 21). §. 45: *π. φιλίας* 3. B. (Hieron. VI, 517, b Vallars. Gell. N. A. I, 3, 10. VIII, 6, und unten S. 862 f.). *π. φιλοτιμίας* 2 B. (Cic. ad Att. II, 3, Schl.). §. 46: *π. ψευδοῦς ἡδονῆς* (Olympiodor in Phileb. 269). §. 47: *π. εὐτυχίας. ἠθικῶν σχολῶν ά. ἠθικοὶ χαρακτῆρες* (s. u.). *π. κολακείας ά* (Athen. VI, 254, d). *ὁμιλητικὸς ά. π. ὅρκου ά. π. πλούτου ά* (Aspas. in Eth. N. 51 u. Cic. Off. II, 16, 56). *προβλήματα πολιτικὰ ἠθικὰ φυσικὰ ἐρωτικὰ ά.* §. 50: *π. εὐσεβείας* (Schol. in Arist. av. 1354; über Bernays' Bearbeitung S. 812, 4.). *π. παιδείας ἢ π. ἀρετῶν ἢ π. σωφροσύνης ά* (aus dieser Schrift könnte das Bruchstück bei Stob. Floril. IV, 216. Nr. 124 Mein. stammen). Eine von Diogenes nicht genannte Schrift *π. παθῶν* erwähnt Simpl. Categ. 69, δ. Schol. in Ar. 70, b, 3. Theophrast hat aber auch zwei grössere ethische Werke geschrieben, von denen das eine mit den *ἠθικαὶ σχολαὶ* des Diog., welche dann aber nicht blos Ein Buch gehabt haben müssten, identisch gewesen sein kann: *Ἠθικὰ* und *π. Ἠθῶν*. Aus *Θεόφρ. ἐν τοῖς ἠθικοῖς* theilt Plut. Perikl. 38 eine Erzählung über Perikles mit. *Ἐν τοῖς π. ἠθῶν* hatte er, dem Scholiasten in Cramer's Anecd. Paris.

lage | fortbauen, und hauptsächlich in der genaueren Ausführung des einzelnen ein Verdienst suchen. Doch lässt sich bei ihm eine gewisse Veränderung des aristotelischen Standpunkts nicht verkennen, die aber nicht in der Einführung neuer oder der Bestreitung aristotelischer Bestimmungen, sondern nur in einer etwas abweichenden Schätzung und Stellung der Elemente hervortritt, um deren | Verknüpfung es sich in der Ethik handelt. Hatte Aristoteles die Bedeutung der äusseren Güter und Verhältnisse für das sittliche Leben des Menschen nicht verkannt, aber doch nur ein Hülfsmittel und Werkzeug der sittlichen Thätigkeit darin gesehen, und ihre Beherrschung durch praktische Tugend gefordert, so entspringt bei Theophrast aus dem Wunsch, alle Stö-

I, 194 zufolge, den Geiz des Simonides erwähnt, und nach Athen. XV, 673, e hatte ein Zeitgenosse dieses Gelehrten, Adrantus, 5 Bücher περὶ τῶν παρὰ Θεοφράστῳ ἐν τοῖς περὶ ἠθῶν καθ' ἱστορίαν καὶ λέξιν ζητουμένων und ein sechstes περὶ τῶν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς Νικομαχείοις Ἀριστοτέλους geschrieben. Müssen wir nun schon nach dieser Stelle annehmen, dass die theophrastische Schrift, welche zu so viel mehr geschichtlichen Erläuterungen Anlass gab, als die nikomachische Ethik, gleichfalls ein umfassenderes Werk war, so erfahren wir auch ausdrücklich, dass sie sowohl, als die Ἠθικὰ, aus mehreren Büchern bestand. Eustrat. in Eth. N. 61, b, o. theilt nämlich, unverkennbar nach einem gut unterrichteten Gewährsmann, mit, Theophrast habe den Vers: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ u. s. w. (Arist. Eth. V, 2. 1129, b, 29) im ersten Buch π. Ἠθῶν Theognis, im ersten Buch der Ἠθικὰ dagegen Phocylides beigelegt. Aus einem dieser Werke, oder auch aus beiden, scheinen nun einerseits die Schilderungen von Fehlern entlehnt zu sein, welche in unsern „Charakteren" zusammengestellt sind — denn an die Authentie dieses Schriftchens ist nicht zu denken, und dass ihm ein eigenes theophrastisches Werk zu Grunde lag (was Brandis III, 360 f. für möglich hält) glaube ich auch nicht; und aus dieser Entstehung jener Sammlung, die ebendesshalb kein geschlossenes Ganzes bildet, haben wir es uns wohl zu erklären, dass sie in verschiedenen Bearbeitungen vorliegt (vgl. Petersen Theophrasti Characteres S. 56 ff. Sauppe Philodemi De vitiis l. X. Weim. 1853. S. 8). Andererseits haben Spengel (Abh. der Münchner Akad. phil. philos. Kl. III, 495) und Petersen (a. a. O. S. 66) vermuthet, dass in der Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stobäus Ekl. II, 242—334 dasselbe theophrastische Werk benützt sei, nachdem schon Heeren (zu S. 254) einen Theil derselben aus Theophrast's Schrift π. εὐτυχίας hergeleitet hatte. Da indessen die nächste Quelle des Stobäus jedenfalls eine weit spätere ist (vgl. Th. III, a, 546 f.), können wir seinen Bericht mit Ausnahme der Einen Stelle, in der Theophrast genannt ist (S. 300), nicht als Zeugniss über die Lehre dieses Philosophen gebrauchen. Vgl. auch Brandis S. 358 f.

rungen von sich abzuwehren, eine etwas höhere Werthschätzung und Berücksichtigung des Aeusseren. Mit jener Bevorzugung der theoretischen Thätigkeit, die so tief im aristotelischen System wurzelt, verbindet sich bei ihm das Bedürfniss des Gelehrten, sich seinen Arbeiten ungehindert hingeben zu können, und die in den veränderten Zeitverhältnissen begründete Beschränkung auf das Privatleben, welche wir ebendesshalb in der ganzen nacharistotelischen Philosophie finden; und in Folge davon verliert seine Moral etwas von der Kraft und Strenge, welche der aristotelischen, trotz der umsichtigsten Berücksichtigung der äusseren Bedingungen des Handelns, nicht fehlt. Die Vorwürfe jedoch, welche ihm namentlich stoische Gegner desshalb gemacht haben, sind offenbar übertrieben; zwischen ihm und Aristoteles findet kein grundsätzlicher, sondern nur ein leichter Gradunterschied statt.

Der bezeichnete Charakter der theophrastischen Ethik drückt sich zunächst in ihren Bestimmungen über die Glückseligkeit aus, welche auch nach Theophrast das letzte Ziel der Philosophie, wie der menschlichen Thätigkeit überhaupt bildet [1]). Ist er auch mit Aristoteles darüber einverstanden, dass die Tugend an und für sich begehrenswerth sei, wollte er sie auch, wenn nicht allein, doch wenigstens vorzugsweise für ein Gut gehalten wissen [2]), so konnte | er doch nicht zugeben, dass die äusseren Zustände gleichgültig seien; er läugnete, dass die Tugend allein zur Glück-

1) Cic. Fin. V, 29, 86: *omnis auctoritas philosophiae, ut ait Theophrastus, consistit in vita beata comparanda. beate enim vivendi cupiditate incensi omnes sumus* — wenn nämlich die Worte *ut ait Th.*, wie ich nicht zweifle, hieher zu versetzen sind.

2) Cicero Legg. I, 13, 37 f. rechnet Theophrast und Aristoteles zu denen, *qui omnia recta et honesta per se expetenda duxerunt*, *et aut nihil omnino in bonis numerandum*, *nisi quod per se ipsum laudabile esset*, *aut certe nullum habendum magnum bonum*, *nisi quod vere laudari sua sponte posset.* Theophrast werden wir aber um so mehr nur die letztere Ansicht zuschreiben dürfen, da durch das unmittelbar folgende wahrscheinlich wird, dass Cicero hier, wie sonst, Antiochus folgt, dessen Eklekticismus es mit sich brachte, den Unterschied der peripatetischen und der stoischen Ethik ebenso zu verkleinern, wie die Stoiker ihrerseits ihn zu übertreiben pflegten. Cicero selbst sagt uns Tusc. V, 9, 24, dass Theophr. (wie Aristoteles, Plato und die Akademie; s. o. 621, 3. 1. Abth. 808, 3. 879, 2) dreierlei Güter annahm.

seligkeit ausreiche, dass diese z. B. mit den äussersten körperlichen Leiden zusammenbestehen könne[1], er klagte über die Störungen, welche unser geistiges Leben durch das leibliche erleide[2], über die Kürze des menschlichen Lebens, das eben aufhöre, wenn man zu einiger Einsicht gekommen sei[3], über die Abhängigkeit des Menschen von Umständen, die nicht in seiner Gewalt liegen[4]. Den Werth der Tugend dadurch herabzusetzen, und das Wesen der Glückseligkeit in zufälligen Vorzügen und Zuständen zu suchen, war zwar gewiss nicht seine Absicht[5];

1) Cic. Tusc. V, 8, 24: *Theophr. . . . cum statuisset, verbera, tormenta, cruciatus, patriae eversiones, exilia, orbitates magnam vim habere ad male misereque vivendum* (was aber auch Aristoteles sagt, s. o. 616 f. 620, 4. 621, 1), *non est ausus elate et ample loqui, cum humiliter demisseque sentiret . . . vexatur autem ab omnibus* (d. h. den Stoikern, höchstens noch Akademikern) . . . *quod multa disputarit, quamobrem is qui torqueatur, qui crucietur, beatus esse non possit.* Vgl. Fin. V, 26, 77. 28, 85. Dieselben Erörterungen sind es wohl, auf welche sich Cicero Acad. II, 43, 134 mit der Bemerkung bezieht: Zeno habe der Tugend mehr zugetraut, als die menschliche Natur verstatte, *Theophrasto multa diserte copioseque [add. contra] dicente.* Nichts anderes hat aber ohne Zweifel auch der Vorwurf Acad. I, 9, 33 im Auge: *Theophr. . . . spoliavit virtutem suo decore imbecillamque reddidit, quod negavit in ea sola positum esse beate vivere;* vgl. Fin. V, 5, 12: *Theophrastum tamen adhibeamus ad pleraque, dummodo plus in virtute teneamus, quam ille tenuit, firmitatis et roboris.*

2) Bei Plut. De sanit. tu. 24, S. 135, e. Porph. De abstin. IV, 20. S. 373 sagt er: *πολὺ τῷ σώματι τελεῖν ἐνοίκιον τὴν ψυχήν*, nämlich wie es in dem plutarchischen Fragment I, 2, 2. S. 696 erläutert wird, die *λῦπαι, φόβοι, ἐπιθυμίαι, ζηλοτυπίαι.*

3) S. o. S. 809, 2.

4) Cic. Tusc. V, 9, 25: *vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: vitam regit fortuna, non sapientia.* Vgl. Plut. cons. ad Apoll. 6. S. 104, d.

5) Vgl. S. 856, 1. Auch die Erzählung über Perikles b. Plut. Pericl. 38 kann nur den Zweck haben, die Verneinung der dort von Theophrast aufgeworfenen Frage, *εἰ πρὸς τὰς τύχας τρέπεται τὰ ἤθη καὶ κινούμενα τοῖς τῶν σωμάτων πάθεσιν ἐξίσταται τῆς ἀρετῆς*, zu begründen. Was aber die ebenangeführten Worte aus dem Kallisthenes betrifft, so sind diese für's erste, wie Cicero selbst bemerkt und durch seine metrische Uebersetzung bestätigt, eine von Theophrast benützte Sentenz eines andern, wahrscheinlich eines Tragikers oder Komikers; jedenfalls aber müssten wir, um ihre Tragweite beurtheilen zu können, den Zusammenhang kennen, in dem sie bei Theophr. standen, die vereinzelte tadelnde Anführung der Gegner ist eine zu unsichere Quelle.

aber etwas grössere Bedeutung scheint er | allerdings äusseren Verhältnissen einzuräumen, als sein Lehrer. Den letzten Grund dieses Zuges werden wir aber in Theophrast's Vorliebe für die Ruhe und Stille des Gelehrtenlebens zu suchen haben. Dass er den äusseren Gütern als solchen einen positiven Werth beigelegt hätte, wird ihm nicht vorgeworfen [1]); auch seine Aeusserungen über die Lust entfernen sich nicht von dem aristotelischen Vorgang [2]). Aber jene Bevorzugung der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche er mit Aristoteles theilte [3]), war bei ihm von Einseitigkeit nicht frei, und was ihn irgend in dieser Thätigkeit stören konnte, hielt er sich ferne. Wir sehen diess namentlich aus dem Bruchstück seiner Schrift über die Ehe [4]), von | welcher er dem Philosophen desshalb abräth, weil ihn einerseits die Sorge für die Familie und das Hauswesen von seinen Arbeiten

1) Nur darüber wird er getadelt, dass er Schmerzen und Unglück für ein Hinderniss der Glückseligkeit hielt, diess ist aber ächt aristotelisch. S. o. 857, 1. Dagegen verlangt auch er b. Stob. Floril. IV, 283, Nr. 202 Mein., dass man durch einfaches Leben sich unabhängig vom Aeussern, bei Plut. Lyc. 10 (Porph. De abst. IV, 4. S. 304). cup. div. 8. S. 527, dass man durch rechten Gebrauch den Reichthum ἄπλουτος καὶ ἄζηλος mache, und er sieht seinen Werth (Cic. Off. II, 16, 56) hauptsächlich darin, dass er zur *magnificentia et apparatio popularium munerum* diene.

2) In der Stelle des Aspasius Class. Journal XXIX, 115 (Brandis III, 351) sagt er, was Aristoteles auch hätte sagen können, nicht das Begehren des Angenehmen verdiene Tadel, sondern die Leidenschaftlichkeit der Begierde und der Mangel an Selbstbeherrschung, und nach Olympiodor in Phileb. 269 Stallb. behauptete er gegen Plato, μὴ εἶναι ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἡδονήν, ἀλλὰ πάσας ἀληθεῖς, wobei aber seine Absicht nicht die sein konnte, den Werthunterschied zwischen den verschiedenen Arten der Lust aufzuheben, den gerade die peripatetische Schule nie geläugnet hat, sondern er fand, wie aus der weiteren Ausführung bei Olymp. erhellt, nur die Bezeichnung: wahre und falsche Lust, unangemessen, weil jede Lust für den, welcher sie empfindet, eine wirkliche Lust sei, und das Prädikat „falsch" überhaupt hier nicht passe. Richtig erklärt dagegen will er (wenn die Worte ἢ ῥητέον u. s. f. noch ihm gehören) auch sie sich gefallen lassen.

3) Cic. Fin. V, 4, 11 über beide: *vitae autem degendae ratio maxume quidem illis placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum* u. s. w. Ebd. 25, 73. ad Att. II, 16: Dicäarch gibt dem praktischen, Theophrast dem theoretischen Leben den Vorzug.

4) Hieron. adv. Jovin. I, 47. IV, b, 189 Mart. (Theophr. Opp. ed. Schneid. V, 221 ff.)

abziehe, und weil andererseits er gerade sich selbst müsse genügen und das Familienleben entbehren können [1]). Zu einer solchen Denkweise passt es vollkommen, wenn Theophrast die äusseren Schicksale und Schmerzen, welche die Freiheit des Geistes und die Gemüthsruhe bedrohen, als ein Hinderniss der vollen Glückseligkeit scheut. Seine Natur ist nicht auf den Kampf mit der Welt und den Uebeln des Lebens angelegt; was er von Zeit und Kraft an diesen Kampf wenden müsste, würde der wissenschaftlichen Arbeit, in der ihm allein wohl ist, entgehen, die ruhige Betrachtung und die ihr entsprechende Gemüthsstimmung unterbrechen; er scheut daher alles, was ihn in denselben verwickeln würde. Gieng doch gleichzeitig auch die stoische und epikureische Schule darauf aus, den Weisen selbstgenügsam auf sich zu beschränken. Derselben Richtung folgt Theophrast, nur dass er, dem Geist der peripatetischen Sittenlehre gemäss, die äusseren Bedingungen eines solchen sich selbst genügenden Daseins nicht übersehen will [2]). |

1) Theophr. antwortet hier auf die Frage, ob der Weise eine Frau nehme, zunächst zwar: *si pulchra esset, si bene morata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives,* so werde er es thun. Aber dann fügt er sofort bei, diess alles finde man selten beisammen, und so sei es doch räthlicher, das Heirathen zu unterlassen. *Primum enim impediri studia philosophiae, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire.* Möchte der vorzüglichste Lehrer auswärts zu finden sein, man könne ihn nicht aufsuchen, wenn man an eine Frau gebunden sei. Eine Frau habe zahllose kostspielige Bedürfnisse; sie liege ihrem Mann (wie diess Th. sehr lebhaft und mimisch ausführt) Tag und Nacht mit hundert Klagen und Vorwürfen in den Ohren. Eine arme sei schwer zu erhalten, eine reiche nicht zu ertragen. Alle ihre Fehler erfahre man erst nach der Hochzeit. Der Ansprüche, des Misstrauens, der Aufmerksamkeiten für sie und die Ihrigen sei kein Ende. Eine reizende sei fast nicht treu zu erhalten, eine reizlose ein lästiger Besitz u. s. w. Man thue besser, sein Hauswesen einem treuen Diener zu überlassen, in Krankheitsfällen sich an seine Freunde zu wenden. Zur Gesellschaft bedürfe man auch keiner Frau; der Weise sei nie allein, er habe die edeln Menschen aller Zeiten zur Gesellschaft, wenn es ihm an Menschen fehle, rede er mit Gott. An Kindern brauche ihm ebenfalls nichts zu liegen — habe man doch von ihnen so oft mehr Kummer und Last, als Freude und Unterstützung — und zu Erben wähle man sich besser seine Freunde.

2) Dagegen sind wir nicht berechtigt, die Art, wie bei Cic. Fin. V, 6, 17. 9, 24 ff. und Stob. Ekl. II, 246 ff. der stoische Grundsatz des naturgemässen Lebens zur Rechtfertigung der peripatetischen Güterlehre gebraucht

Ist nun schon bei den bisher besprochenen Punkten zwischen Theophrast und Aristoteles nur ein Gradunterschied, der keine schärfere Bestimmung zulässt, wahrzunehmen, so kommt auch in | den übrigen Mittheilungen über seine Ethik nur selten eine erheblichere Abweichung von jenem zum Vorschein. Theophrast bestimmte die Tugend mit Aristoteles als Einhalten der vernunftgemässen richtigen Mitte zwischen zwei Fehlern, oder genauer als die hierauf gerichtete, von Einsicht geleitete, Beschaffenheit des Willens[1]). In der Beschreibung der verschie-

wird, auf Theophrast zurückzuführen, da die Darstellung Cicero's nach c. 3, 8. 25, 75. 27, 81 von Antiochus, die bei Stobäus (vgl. Bd. III, a, 546 f. 2. Aufl.) von Arius Didymus entlehnt, und beiden das Gepräge des späteren Eklekticismus deutlich aufgedrückt ist.

1) Stob. Ekl. II, 300: *τὸ οὖν πρὸς ἡμᾶς μέσον ἄριστον, οἷον, φησὶν ὁ Θεόφραστος, ἐν ταῖς ἐντυχίαις ὁδὶ μὲν πολλὰ διελθὼν καὶ μακρῶς ἀδολεσχήσας, ὁδὶ δ᾽ ὀλίγα καὶ* (was Gaisf. ohne Grund streicht) *οὐδὲ τἀναγκαῖα οὗτος δὲ αὐτὰ ἃ ἔδει μὴ τὸν καιρὸν ἔλαβεν. αὕτη μεσότης πρὸς ἡμᾶς, αὕτη γὰρ ὑφ᾽ ἡμῶν ὥρισται τῷ λόγῳ. δι᾽ ὃ ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* (wörtlich die aristotelische Definition; s. o. 633, 3). *εἶτα παραθέμενος τινὰς συζυγίας, ἀκολούθως τῷ ὑφηγητῇ* (Arist. Eth. N. II, 7) *σκοπεῖν ἔπειτα καθ᾽ ἕκαστον ἐπάγων ἐπειράθη τὸν τρόπον τοῦτον* (vielleicht: *σκοπεῖν ἐπειράθη κ. ἕκ. ἐπάγων τ. τρ. τ.*)· *ἐλήφθησαν δὲ παραδειγμάτων χάριν αἵδε· σωφροσύνη, ἀκολασία, ἀναισθησία· πρᾳότης, ὀργιλότης, ἀναλγησία· ἀνδρεία, θρασύτης, δειλία· δικαιοσύνη· ἐλευθεριότης, ἀσωτία, ἀνελευθερία· μεγαλοπρέπεια, μικροπρέπεια, σαλακωνία.* Nachdem nun das Wesen dieser Tugenden in der angegebenen Richtung erläutert ist, wird S. 306 beigefügt: *τοῦτο μὲν τὸ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν εἶδος παθητικὸν καὶ κατὰ μεσότητα θεωρούμενον, ὃ δὴ καὶ τὴν ἀντακολουθίαν ἔχει* [add. *τῇ φρονήσει*], *πλὴν οὐχ ὁμοίως, ἀλλ᾽ ἡ μὲν φρόνησις ταῖς ἠθικαῖς κατὰ τὸ ἴδιον, αὗται δ᾽ ἐκείνῃ κατὰ συμβεβηκός. ὅτι* [l. *ὁ*] *μὲν γὰρ δίκαιος ἐστὶ καὶ φρόνιμος, ὁ γὰρ τοιόςδε αὐτὸν λόγος εἰδοποιεῖ, οὐ μὴν ὅτι* [*ὁ*] *φρόνιμος καὶ δίκαιος κατὰ τὸ ἴδιον, ἀλλ᾽ ὅτι τῶν καλῶν κἀγαθῶν κοινῶς πρακτικὸς φαύλου δ᾽ οὐδενός* (die Einsicht ist in dem Begriff der Gerechtigkeit unmittelbar enthalten, denn die Gerechtigkeit ist das der Einsicht entsprechende Verhalten in Rechtsverhältnissen, die Gerechtigkeit im Begriff der Einsicht nur mittelbar). Bis hieher scheint mir der Auszug aus Theophrast zu gehen, da der Zusammenhang von den Worten: *εἶτα παραθέμενος* u. s. f. an, die sich nur auf ihn beziehen können, ununterbrochen fortläuft. Am Anfang der Stelle wird der Text *ἐν ταῖς ἐντυχίαις* von Petersen Theophr. Char. 67 f. gegen Heeren's Conjectur: *ἐν τοῖς περὶ εὐτυχίας* mit Recht in Schutz genommen; dagegen verkennt er selbst

denen Tugenden und der ihnen entgegenstehenden Fehler gieng er ohne Zweifel noch weit mehr in's einzelne als sein Lehrer [1]), wenn wir auch seine Ausführungen | hierüber nur in Betreff mancher Fehler an dem unsicheren Leitfaden der Charaktere verfolgen können. Dabei verbarg er sich aber nicht, dass die Abgrenzung der einzelnen Tugenden gegen einander bis zu einem gewissen Grad eine fliessende sei, wie sie ja auch alle durch die Einsicht als ihre gemeinsame Wurzel zusammengehalten werden [2]). Dass auch er von den ethischen Tugenden die dianoëtischen unterschied, kann bei dem Manne, welcher die wissenschaftliche Thätigkeit der praktischen so weit vorzog, nicht bezweifelt werden; und ihre Berührung konnte er in seiner Ethik wohl kaum umgehen; ob er sie aber hier eingehender behandelt hat, lässt sich nicht ausmachen [3]). Ebensowenig sind wir über seine Be-

Theophrast's Meinung, welche in dem offenbar unvollständigen Auszug allerdings nicht sehr deutlich ausgedrückt ist, wenn er statt: *μὴ τὸν καιρὸν ἔλαβεν*, schreibt: *καὶ μὴν τ. κ. ἔλ.* Mit den Worten *οὗτος — ἔλαβεν* soll nicht das richtige, sondern ein dritter Fall von fehlerhaftem Verhalten bezeichnet werden, derjenige nämlich, dass zwar an sich, aber nicht im Verhältniss zu den besonderen Umständen der handelnden Personen, das Richtige geschieht, die *μεσότης πρὸς τὸ πρᾶγμα*, aber nicht die *πρὸς ἡμᾶς* (s. o. 632, 4) eingehalten wird.

1) Aus Stob. Ekl. II, 316 ff. vgl. Cic. Fin. V, 23, 65 lässt sich diess freilich, nach dem so eben bemerkten, nicht mit Sicherheit erweisen; dagegen ist es theils an sich, nach der Analogie von Theophrast's sonstigem Verfahren, zu vermuthen, theils wird es durch die eingehende Beschreibung einer Reihe von Fehlern in den Charakteren wahrscheinlich. Dass er in seinen Lehrvorträgen auch in dem Aeusserlichen der mimischen Schilderung sehr weit gegangen sei, versichert, wahrscheinlich übertreibend (wie Brandis S. 359 richtig bemerkt), Hermippus b. Athen. I, 21, a; s. o. 809, 4. Seine Neigung und sein Talent zur Einzelschilderung erhellt aus dem 859, 1 besprochenen Fragment. Auf zahlreiche Beispiele, die er in seiner Ethik anführte, lässt die Notiz über Adrantus (s. o. 854 unt. f.) schliessen.

2) Alex. Aphr. De an. 155, b, m: *πᾶσαι ἂν ἕποιντο αἱ ἀρεταὶ τῇ φρονήσει. οὐδὲ γὰρ ῥᾴδιον τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν Θεόφραστον τὰς διαφορὰς οὕτω λαβεῖν, ὡς μὴ κατά τι κοινωνεῖν αὐτὰς ἀλλήλαις. γίνονται δ' αὐταῖς αἱ προσηγορίαι κατὰ τὸ πλεῖστον.* Vgl. den Schluss der vorl. Anm. angeführten Stelle aus Stobäus. Ebd. S. 270: die *φρόνησις* bestimme für sich selbst und alle andern Tugenden, was zu thun und zu lassen sei, *τῶν δ' ἄλλων ἑκάστην ἀποτέμνεσθαι μόνα τὰ καθ' ἑαυτήν.*

3) Dass es nicht geschehen sei, schliesst Petersen a. a. O. 66 mit

handlung der Affekte genauer unterrichtet[1]; nur das wird uns | mitgetheilt, dass er die Naturgemässheit und Unvermeidlichkeit gewisser Gemüthsbewegungen, wie des Zorns über das Schlechte und Empörende, es scheint gegen Zeno, behauptete[2]; im übrigen verlangt auch er, dass man nicht im Affekt handle, Strafen z. B. nicht im Zorn vollziehe[3]. Von den Verfehlungen, welche aus Affekten entspringen, erklärte er die der Begierde für schlimmer, als die des Zornes, weil es schlimmer sei, aus Lust, als aus Schmerz zu fehlen[4].

Wie Aristoteles hatte auch Theophrast den auf Lebensgemeinschaft beruhenden sittlichen Verhältnissen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wir kennen von ihm eigene Abhandlungen über die Freundschaft, die Liebe, die Ehe[5]. Den höchsten Werth legte er der Freundschaft bei, wenn sie von der rechten Art sei, was aber freilich nicht zu oft vorkomme[6]; und

Spengel (Abh. d. Münchn. Akad. philol.-philos. Kl. III, 495) aus dem Fehlen der dianoëtischen Tugenden in der grossen Moral. Allein theils sind sie (wie Brandis, II, b, 1566. III, 361 einwendet) auch dieser der Sache nach nicht unbekannt, theils ist es durchaus unerweislich, dass die grosse Moral hier Theophrast folgt. Auch bei Stobäus Ekl. II, 316 wird die *ἕξις θεωρητικὴ*, zu der *σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις* gehören, von der *πρακτικὴ* unterschieden. Da aber auch Aristoteles (s. o. 648, 2) die theoretischen Thätigkeiten in der Ethik nur so weit bespricht, als ihm diess zur vollständigen Erklärung der ethischen nöthig zu sein scheint, können wir nicht behaupten, dass es Theophrast anders gemacht habe.

1) Aus seiner Schrift *π. παθῶν* (s. S. 854 unt.) theilt Simpl. Schol. in Ar. 70, b, 3 mit, dass er die Begriffe *μῆνις, ὀργὴ, θυμὸς* durch das *μᾶλλον καὶ ἧττον* unterschieden habe.

2) Seneca De ira I, 14, 1 12, 1. 3. Barlaam Eth. sec. Sto. II, 13. (Bibl. Max. patr. XXVI, 37 D und bei Brandis III, 356). Gegen die Stoiker waren wohl auch die von Simpl. Categ., Schol. 86, b, 28 erwähnten Erörterungen über die Wandelbarkeit der Tugend gerichtet.

3) Stob. Floril. 19, 12.

4) M. Aurel. *πρ. ἑαυτ.* II, 10. Schol. b. Cramer Anecd. Paris. I, 174. So schon Aristoteles s. S. 660, 1 Schl. 586 m.

5) S. o. 854, 3. 858, 4. Theophrast's 3 Bücher über die Freundschaft hatte Cicero für seine bekannte Abhandlung in umfassender Weise benützt; Gell. N. A. I, 3, 11.

6) Hieron. in Micham III, 1548 Mart.: *scripsit Theophrastus tria de amicitia volumina, omni eam praeferens charitati, et tamen raram in rebus hu-*

er gieng hierin so weit, dass er sogar eine leichtere Pflichtverletzung gestatten wollte, wenn dadurch ein bedeutender Vortheil für den Freund erlangt werde, indem er der Meinung war, in diesem Fall werde der qualitativ höhere Werth des Sittlichen durch das quantitative Uebergewicht des entgegenstehenden Freundesinteresses aufgewogen, wie der eines kleinen Stücks Gold durch das einer grösseren Menge Kupfer[1]. | Um so nothwendiger musste ihm Vorsicht bei der Wahl der Freunde erscheinen[2]. Die drei Arten der Freundschaft, welche Aristoteles unterschieden hatte, kennt auch er[3]; über das Eigenthümliche derselben und über die verschiedenen im Verhältniss zu Freunden vorkommenden Verwicklungen enthielt seine Schrift ohne Zweifel schöne und feine Bemerkungen[4]. Weit weniger weiss Theophrast die leidenschaftlichere Liebe erotischer Verbindungen zu billigen; sie gilt ihm als eine vernunftlose Begierde, welche

manis esse contestatus est. Vgl. was schon S. 859, 1 angeführt wurde, dass die Pflege der Freunde der einer Frau vorzuziehen sei.

1) M. s. was Gell. a. a. O. §. 10. 21—28 theils im griechischen Text, theils in Uebersetzung und Auszug mittheilt. Cicero (amic. 11 ff. 17, 61) geht, wie ihm Gellius mit Recht vorwirft, weit leichter über diesen Punkt weg: er deklamirt erst mit Pathos gegen die Behauptung, welche niemand aufgestellt hatte, dass man seinem Freunde zu gefallen Landesverrath und dergleichen schwere Verbrechen begehen dürfe, um schliesslich mit zwei Worten zuzugeben, dass, wenn für die Freunde viel auf dem Spiel stehe, *declinandum sit de via, modo ne summa turpitudo sequatur.* Eine Kritik der theophr. Lehre (Brandis III, 353) kann ich darin nicht finden.

2) Plut. frat. am. 8. S. 482, b. (Stob. Floril. 84, 14. Seneca ep. I, 3, 2 u. a. s. Schneider V, 289): die Freunde prüfe man erst, ehe man sie liebe, bei den Geschwistern verhalte es sich umgekehrt.

3) Eustrat. in Eth. N. 141, a, m (bei Brandis III, 352 steht dafür aus Versehen: Aspasius): nach Theophrast und Eudemus haben die Freundschaften in ungleichem Verhältniss dieselben drei Arten, wie die in gleichem; vgl. Eth. Eud. VII, 4, Anf. und oben S. 666, 3.

4) Dahin gehört Gell. VIII, 6: bei der Versöhnung mit Freunden seien Erörterungen gefährlich. Plut. frat. am. 20. S. 490: wenn Freunde alles gemein haben, müsse diess vor allem von ihren beiderseitigen Freunden gelten. Ders. Cato min. c. 37: zu viel Freundschaft schlage leicht in Hass um. Stob. Floril. 3, 50, Schl.: es sei besser *δανείσαντα φρονίμως ἀπολαβεῖν φιλικῶς, ἢ συναλλάξαντα φιλανθρώπως κομίσασθαι φιλαπεχθημόνως.* Einige weitere muthmassliche Ueberreste der theophrastischen Schrift bei Heylbut de Theophr. libr. *π. φιλίας* 13 ff.

das Gemüth überwältigt, und wie der Wein nur mit Mass genossen werden darf[1]). Doch ist es nicht dieser Grund, welcher ihn der Ehe abgeneigt macht[2]), über die er aber nichts destoweniger ebensogut, wie über die Erziehung und das Verhalten der Frauen[3]), manches richtige Wort gesagt haben kann[4]). |

Von Theophrast's politischen Schriften wissen wir, abgesehen von einer Anzahl geschichtlicher Angaben, nur das allgemeine, dass er auch hier die aristotelische Lehre zu ergänzen bemüht war: zu den aristotelischen Politieen hatte er eine Sammlung von Gesetzen hinzugefügt; aus seinen eigenen Untersuchungen über das Staatswesen werden namentlich die Erörterungen über die obrigkeitlichen Aemter und über die Behandlung der aus den besonderen Verhältnissen sich ergebenden Aufgaben hervorgehoben. Dass Theophrast in irgend einer Beziehung von den Grundlagen der aristotelischen Staatslehre abgewichen wäre, lässt sich nicht annehmen[5]); und wenn er neben der nationalen Zu-

1) Stob. Floril. 64, 27. 29. Athen. XIII, 562, e.

2) S. o. 859, 1.

3) M. s. hierüber Stob. Floril. 74, 42: eine Frau solle weder sehen noch gesehen werden wollen; ebd. 85, 7: nicht die Politik, sondern das Hauswesen sei ihre Aufgabe; ebd. Bd. IV, 193, Nr. 31 Mein.: der Unterricht in den γράμματα sei auch für Mädchen nothwendig, solle aber nicht über den Bedarf der Haushaltung hinausgehen.

4) So verlangt er b. Stob. Floril. 3, 50 Fürsorge und Freundlichkeit gegen Frau und Kinder, die ja von beiden erwiedert werden. — Was sonst noch Ethisches von Theophrast angeführt wird, beschränkt sich auf einzelne Aussprüche, meist treffend und von feiner Beobachtung zeugend, aber ohne wissenschaftliche Eigenthümlichkeit. So die Apophthegmen bei Stobäus im Florilegium (s. die Register) und bei Plut. Agis c. 2. Sertor. c. 13, die Angabe (Cic. Off. II, 18, 64), er habe die Gastfreundschaft empfohlen, die angeblich gegen Anaxagoras gerichtete Bemerkung über das Verhältniss von Lust und Schmerz bei Aspas. in Arist. Eth. (Classical Journal XXIX) 114. Die Bemerkung über das dreifache ψεῦδος b. Olympiodor in Phileb. 169 Stallb. (s. o. 858, 2) bezieht sich nicht auf das moralische Verhalten, sondern auf die möglichen Bedeutungen des Ausdrucks ψευδὴς ἡδονή.

5) Fast alles, was wir über seine Politik wissen, verdanken wir Cicero, zu dessen Lieblingsschriftstellern in diesem Fach er gehörte (ad Att. II, 9, 2). Cicero sagt uns nun nicht allein, dass Theophr. die Politik eingehend und mit grosser Sachkenntniss bearbeitet hatte (Divin. II, 1, 3: der *locus de republica* sei *a Platone Aristotele Theophrasto totaque Peripateticorum familia tractatus uberrime*. Legg. III, 6, 14: *Theophr. vero institutus ab Aristotele habi-*

sammengehörigkeit der Volksgenossen auch die natürliche Verwandtschaft aller Menschen ausdrücklich hervorhebt [1]), so ist auch diess nicht gegen den Sinn seines Lehrers [2]), so beachtenswerth diese Annäherung an den stoischen Kosmopolitismus immerhin ist [3]).

tavit, ut scitis, in eo genere rerum), sondern er bezeichnet auch den Inhalt seiner politischen Schriften noch genauer. Legg. III, 5, 14: *sed hujus loci de magistratibus sunt propria quaedam, a Theophrasto primum, deinde a Dione* [viell. *Diogene*] *Stoico quaesita subtilius.* Fin. V, 4, 14: *omnium fere civitatum, non Graeciae solum, sed etiam barbariae, ab Aristotele mores instituta disciplinas, a Theophrasto leges etiam cognovimus; cumque uterque eorum docuisset, qualem in republica principem esse conveniret, pluribus praeterea cum scripsisset, quis esset optimus reipublicae status: hoc amplius Theophrastus, quae essent in republica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus esset moderandum utcunque res postularet.* Von Theophrast's politischen Schriften kennen wir aus Diogenes u. a. die *νόμοι* in 24 Büchern (ihre Bruchstücke Fr. 97—106; nur ein späterer Auszug daraus kann die *ἐπιτομὴ νόμων* in 10 B. sein); 1 B. *π. νόμων* und 1 B. *π. παρανόμων* (Diog. 47), vielleicht gleichfalls aus jenen geflossen; 3 B. *νομοθετῶν* (der Titel lautete wohl: *νομοθέται* oder *περὶ νομοθ.*); 4 B. *πολιτικῶν ἐθῶν*; 6 B. *πολιτικῶν* (D. 45), dann wieder 2 B. *πολιτικῶν* (D. 50), die wohl eine Verdopplung oder ein Auszug aus jenen waren, wenn nicht D. 50 mit Cobet und Henkel (Stud. z. Gesch. d. griech. Lehre vom Staat S. 20) statt *πολιτικῶν* nach Analogie des aristotelischen *πολιτικὸς* (s. o. S. 62) *πολιτικοῦ* zu lesen ist; 1 B. *π. τῆς ἀρίστης πολιτείας* (D. 45) oder (D. 49) *πῶς ἄριστ' ἂν πόλις οἰκοῖτο*; 2 B. *ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας*; 1 B. *π. βασιλείας* (D. 42) und 1 B. *π. τυραννίδος* (D. 45), beide wahrscheinlich in den 2 B. *π. βασιλείας* D. 49 zusammengefasst; *πρὸς Κάσανδρον π. βασιλείας* (D. 47), nach Athen. IV, 144, e auch Sosibius zugeschrieben; 1 B. *π. παιδείας βασιλέως*; 4 B. *πολιτικῶν πρὸς τοὺς καιροὺς* (auf welche auch die 2 B. *καιρῶν* D. 50 zurückzuführen sind), die öfters (von Cic. Fin. V, 4, 11 durch das „*momenta temporum*") angeführt werden. Das nähere über diese Schriften und die Zeugen für dieselben bei Usener Anal. Th. 6 ff. Henkel a. a. O. 19 ff.; über die *νόμοι* im besonderen Usener Rhein. Mus. XVI, 470 ff.

1) In der S. 851, 1 besprochenen Erörterung b. Porph. De abst. III, 25.

2) In der S. 693, 1 berührten Stelle Eth. VIII, 13. 1161, b, 5 sagt Aristoteles: zum Sklaven sei eine Freundschaft möglich zwar nicht ᾗ δοῦλος, aber ᾗ ἄνθρωπος· *δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλία δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.*

3) Vgl. Bernays Theophr. üb. Frömmigk. 100 f., dessen Bemerkung, dass in der aristotelischen Ethik sich noch keine Anklänge an die allgemeine Menschenliebe finden, zwar durch das so eben angeführte etwas beschränkt

In einer seiner ethischen Schriften [1]) hatte Theophrast auch jene Ansichten über die Opfer ausgesprochen, in denen der nüchterne Peripatetiker einem Empedokles folgte und einem Porphyr vorangieng. Er suchte hier nicht blos geschichtlich nachzuweisen, dass ursprünglich nur die einfachsten Naturerzeugnisse [2]) zu Opfern verwendet worden seien, und dass namentlich die Thieropfer späteren Ursprungs seien [3]); sondern er verlangte auch, dass man sich der letzteren enthalten und sich auf die harmlosere Darbringung von Feldfrüchten beschränken sollte [4]); war dann aber auch consequent genug, die Tödtung der Thiere überhaupt und den Genuss ihres Fleisches, so weit nicht jene durch ihre Gefährlichkeit für den Menschen, dieser durch den Mangel an anderen Nahrungsmitteln nöthig gemacht ist, desshalb zu missbilligen, weil auch sie uns verwandt seien und daher in einem Rechtsverhältniss zu uns stehen, das uns verbiete, sie gewaltsam ihres Lebens zu berauben [5]). Von dem volksthümlichen Opferdienst wollte er sich desshalb nicht lossagen [6]), nur dass er seinen sittlichen Werth nicht in der Grösse der Gaben,

wird, dem aber zuzugeben ist, dass Theophrast dieses bei Aristoteles sehr zurücktretende Moment, im Geiste der neuen, durch Alexander herbeigeführten Epoche, stärker hervorhebt.

1) Der Schrift π. *Εὐσεβείας*, worüber S. 812, 4 z. vgl.

2) Gras, später Früchte; Wasser, dann Honig, erst zuletzt Wein.

3) Porph. De abstin. II, 5—8. 12—15. 20 f. S. 39 f. 56 f. 62 f. 79 f. Bern. Bei diesem Anlass hatte er auch der Menschenopfer (a. a. O. c. 7) und der eigenthümlichen Opfergebräuche der Juden (II, 26) erwähnt. Ueber die Unrichtigkeiten in dem letzteren Abschnitt vgl. m. Bernays S. 109 ff. 184 f.

4) A. a. O. c. 12 ff. 22 ff.

5) A. a. O. c. 12 f. 22 f. vgl. S. 851.

6) A. a. O. II, 43. S. 184: *ὥστε κατὰ τὰ εἰρημένα Θεοφράστῳ θύσομεν καὶ ἡμεῖς.* Die Begründung dieses Grundsatzes aus der Dämonologie aber, welche Porphyr hier gibt, kann er nicht aus Theophrast haben, dem er sie auch nicht zuschreibt, und ebenso wenig gibt uns Plut. Def. orac. 20. S. 420 ein Recht, diesem Philosophen den Glauben an Dämonen beizulegen; selbst wenn sich die dort angeführte Aeusserung bei ihm wirklich auf diesen Glauben bezog, würde sie nur beweisen, dass er sich denselben zwar in der herrschenden Form nicht aneignen konnte, sich aber doch nicht getraute, ihn unbedingt zu verwerfen.

sondern in der Gesinnung des Opfernden suchte [1]). Seine ganze | Auffassung der Religion war ohne Zweifel von der seines Lehrers nicht verschieden [2]).

Aus den zahlreichen rhetorischen Werken unseres Philosophen [3]) sind uns nur wenige, ziemlich unwichtige, Bemerkungen aufbewahrt [4]), und von seinen Schriften zur Kunsttheorie [5]) ist

1) B. Stob. Floril. 3, 50 sagt er: χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα θαυμασθήσεσθαι περὶ τὸ θεῖον φιλοθύτην εἶναι μὴ τῷ πολλὰ θύειν ἀλλὰ τῷ πυκνὰ τιμᾷν τὸ θεῖον· τὸ μὲν γὰρ εὐπορίας τὸ δ' ὁσιότητος σημεῖον, und bei Porph. a. a. O. c. 19 führt er aus: nicht auf die Kostbarkeit der Opfer komme es an, sondern auf die Reinheit der Gesinnung, denn an der rechten Beschaffenheit des Göttlichsten in uns, des ihr verwandten, werde die Gottheit das grösste Wohlgefallen haben. Vgl. hiezu Arist. Eth. IX, 9. 1179, a, 24.

2) Von seiner eigenen Theologie ist diess schon S. 827 f. nachgewiesen. Was die Volksreligion und ihre Mythen betrifft, so ist es ganz in aristotelischem Geiste, wenn er die Prometheussage dahin deutete, dass Prometheus der erste Lehrer der Menschheit gewesen sei (Fr. 50 b. Schol. in Apoll. Rhod. II, 1248), die Sage von den Nymphen als Ammen des Dionysos auf die Thränen des Weinstocks (Athen. XI, 465, b).

3) Vgl. darüber Usener Anal. Theophr. S. 20, dessen Vermuthung, dass die εἴδη ιζ' περὶ τεχνῶν ῥητορικῶν der Gesammttitel der im Verzeichniss einzeln aufgeführten Bücher seien, viel für sich hat.

4) Die Definition des σκῶμμα als ὀνειδισμὸς ἁμαρτίας παρεσχηματισμένος (Plut. qu. conv. II, 1, 4, 7. S. 631), welche doch wohl einer rhetorischen Schrift (vielleicht aber auch, wie Brandis III, 366 vermuthet, der Schrift π. γελοίου) entnommen ist, und ähnliche Einzelheiten (vgl. Fr. 93—96, den Index zu den Rhetores graeci unter Theophr. Cic. De invent. I, 35, 61) und die schon S. 821, 2 berührte Angabe des Ammonius (Theophr. Fr. 74 f.), Theophr. habe ein doppeltes Verhältniss der Rede unterschieden, zu den Zuhörern und zum Gegenstand. Auf jenes beziehe sich die Rhetorik und Poëtik, welche desshalb auf gewählten Ausdruck, Wohlklang, gefällige und wirkungsvolle Darstellung u. s. f. zu sehen haben; τῆς δέ γε πρὸς τὰ πράγματα τοῦ λόγου σχέσεως ὁ φιλόσοφος προηγουμένως ἐπιμελήσεται, τό τε ψεῦδος διελέγχων καὶ τὸ ἀληθὲς ἀποδεικνύς. Ammon. führt diese Aeusserung an um zu zeigen, dass es sich in der Schrift π. Ἑρμηνείας nur um den ἀποφαντικὸς λόγος handle, sie wird sich also wohl auch bei Theophrast nur auf die Form der sprachlichen Darstellung bezogen, und nicht den ganzen Unterschied der Rede- und Dichtkunst von der Philosophie zu erschöpfen beabsichtigt haben.

5) Diog. 47 f. 43 nennt zwei π. ποιητικῆς, eine π. κωμῳδίας, Athen. VI, 261, d die letztere, VIII, 348, a die π. γελοίου, was er aber daraus mittheilt, ist ganz unerheblich. Die Bezeichnung der Tragödie als ἡρωϊκῆς

uns nur über die im Alterthum geschätzten[1]) musikalischen[2]) etwas näheres | bekannt. Dieses selbst aber bezieht sich grösstentheils auf die physikalische Erklärung der Töne, und ist in dieser Beziehung schon früher[3]) benützt worden. Sonst erfahren wir nur, dass Theophrast die Wirkung der Musik auf eine Bewegung der Seele zurückführte[4]), durch welche wir von der durch gewisse Affekte erzeugten Belästigung befreit werden[5]); dass er dieser Affekte näher drei zählte: Schmerz, Lust, Be-

τύχης περίστασις (Diomed. De oratione S. 484 Putsch) könnte bei Theophrast, nachdem ihm Aristoteles mit so eindringenden Untersuchungen vorangegangen war, keinenfalls eine vollständige Begriffsbestimmung sein sollen.

1) Plut. n. p. suav. v. sec. Epic. 13, 4. S. 1095 hält Epikur entgegen: *τί λέγεις, ὦ Ἐπίκουρε; κιθαρῳδῶν καὶ αὐλητῶν ἕωθεν ἀκροασόμενος εἰς τὸ θέατρον βαδίζεις, ἐν δὲ συμποσίῳ Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγομένου καὶ Ἀριστοξένου περὶ μεταβολῶν καὶ Ἀριστοφάνους περὶ Ὁμήρου τὰ ὦτα καταλήψῃ ταῖς χερσί;* Er stellt also Theophrast mit dem berühmten Musiker Aristoxenus zusammen. Von Tischreden über die Musik, die sich in einer Schrift Theophrast's gefunden haben, oder von ihm überliefert seien (Brandis III, 369), ist hier so wenig, als von solchen des Aristoxenus, die Rede.

2) *π. μουσικῆς* 2 B. (D. 47 vgl. Anm. 3); *ἁρμονικῶν α´* (D. 46); *π. ῥυθμῶν α´* (D. 50). Ueber ein Bruchstück aus B. II *π. μουσ.* (Fr. 89) vgl. S. 835, 3.

3) S. 835, 3.

4) Daher Censorin di. nat. 12, 1: *haec [musica] enim sive in voce tantummodo est . . . sive, ut Aristoxenus, in voce et corporis motu, sive in his et praeterea in animi motu, ut putat Theophrastus.*

5) Am Schluss des Fr. 89 sagt er: *μία δὲ φύσις τῆς μουσικῆς, κίνησις τῆς ψυχῆς* (oder wie es am Anfang heisst: *κίνημα μελῳδητικὸν περὶ τὴν ψυχὴν*), *ἡ κατὰ ἀπόλυσιν γιγνομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακιῶν, ἢ εἰ μὴ ἦν.* Die offenbar lückenhaften Schlussworte ergänzt Brandis S. 369, indem er statt *ἡ κατὰ ἀπόλ.* u. s. f. *ἢ κ. ἀπόλ.* liest, dahin: die Musik solle eine Erleichterung der Uebel gewähren, die aus den Affekten hervorgehen, „oder wo sie fehlen, sie erwecken“. Allein wenn diess gemeint wäre, müsste statt: *εἰ μὴ ἦν* stehen: *ὅπου οὐκ ἔστιν* oder *ἐὰν μὴ ᾖ.* Indessen sagt mir auch der so gewonnene Sinn nicht ganz zu. Ich möchte daher eher etwa folgenden Text vermuthen: *ἣ κ. ἀπόλ. — κακιῶν, βέλτιον ἔχειν ἡμᾶς ποιεῖ* (oder ähnliches) *ἢ εἰ μὴ ἦν*: die Musik ist eine Bewegung der Seele, welche Befreiung von den durch die Affekte bewirkten Uebeln herbeiführt, und uns dadurch ein höheres Wohlsein verschafft, als wir hätten, wenn diese Affekte gar nicht in uns erregt worden wären — ganz die aristotelische Katharsis; s. o. S. 772 ff.

geisterung[1]); dass er den lebhaften Eindruck der Musik mit der eigenthümlichen Empfindlichkeit des Gehörs in Verbindung brachte[2]); dass er selbst körperliche Krankheiten durch Musik geheilt werden liess[3]). So weit wir aus diesen wenigen | Bruchstücken auf Theophrast's Kunstlehre schliessen können, wird auch sie sich von den aristotelischen Ansichten nicht entfernt haben.

19. Fortsetzung. Eudemus, Aristoxenus, Dicäarchus und andere.

Neben Theophrast erscheint Eudemus aus Rhodus[4]) als der bedeutendste unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles[5]). An Gelehrsamkeit mit Theophrast wetteifernd hat auch er zahlreiche Schriften theils der Darstellung der peripatetischen

1) Plut. qu. conv. I, 5, 2. S. 623: λέγει δὲ Θεόφρ. μουσικῆς ἀρχὰς τρεῖς εἶναι, λύπην, ἡδονὴν, ἐνθουσιασμὸν, ὡς ἑκάστου τούτων παρατρέποντος ἐκ τοῦ συνήθους καὶ ἐγκλίνοντος τὴν φωνήν. Dasselbe bei Joh. Lydus De mens. II, 7. S. 54 Röth. und in Cramer's Anecd. Paris. I, 317, 15.

2) Plut. De aud. 2. S. 38, a: περὶ τῆς ἀκουστικῆς αἰσθήσεως, ἥν ὁ Θεόφρ. παθητικωτάτην εἶναί φησι πασῶν — ob die weitere Nachweisung auch Theophrast entnommen ist, wissen wir nicht.

3) Athen. XIV, 624, a: ὅτι δὲ καὶ νόσους ἰᾶται μουσικὴ Θεόφρ. ἱστόρησεν ἐν τῷ περὶ ἐνθουσιασμοῦ, ἰσχιακοὺς φάσκων ἀνόσους διατελεῖν, εἰ καταυλήσοι τις τοῦ τόπου τῇ φρυγιστὶ ἁρμονίᾳ. Das gleiche Plin. H. n. XXVIII, 2, 21. Auch Vipernbisse und anderes sollten nach Th. durch Flötenspiel geheilt werden (Gell. IV, 13, 2. Apollon. Mirabil. c. 49).

4) Ueber dessen Leben uns aber gar nichts weiter bekannt ist. Als Rhodier und als Schüler des Aristoteles wird er sehr häufig bezeichnet, um ihn von andern gleichnamigen Männern zu unterscheiden (s. Fritzsche Eth. Eud. XIV). Da er sich seine Logik unter Theophrast's Einfluss gebildet zu haben scheint, andererseits aber über die aristotelische Physik brieflich bei ihm anfragt (s. o. 138, 5. 145), so kann man vermuthen, er sei eine Zeit lang unter Theophrast's Schulführung in Athen geblieben, später aber in seine Heimath, oder sonst wohin, gegangen. Vgl. S. 871, 4.

5) Als solchen bezeichnet ihn die S. 42, 1 berührte Erzählung und die Angabe (oben 83, 1 Schl.), er habe Aristoteles' Metaphysik herausgegeben; dass jedoch dieser selbst sie ihm mit der Anfrage, ob er zu ihrer Herausgabe rathe, zugesandt habe (Asklep. Schol. in Ar. 519, b, 38 ff.), ist bei ihrem unvollendeten Zustand doppelt unwahrscheinlich. Vgl. Hist.-phil. Abh. d. Berl. Akad. 1877, S. 156.

Lehre, theils der Geschichte der Wissenschaften gewidmet[1]). Aber alles, was wir | von ihm wissen, bestätigt, dass es in phi-

1) Wir kennen von Eudemus folgende Schriften (die Stellen, worin sie genannt werden, s. m. bei Fritzsche a. a. O. XV f., ihre Ueberbleibsel bei Spengel Eud. Fragmenta ed. II. 1870): *Γεωμετρικαὶ ἱστορίαι*, *Ἀριθμητικὴ ἱστορία*, *Ἀστρολογικαὶ ἱστορίαι*, die hauptsächlichste und fast die einzige Quelle aller späteren Nachrichten über die älteren Mathematiker und Astronomen. Dazu kommt vielleicht noch eine Geschichte der theologischen Vorstellungen; dass er diese eingehend besprochen, und dabei namentlich auch, aristotelisches (s. o. 60 unt. Th. I, 69, 6) weiter verfolgend, die Kosmogonieen des Orpheus, Homer, Hesiod, Akusilaus, Epimenides, Pherecydes, die babylonische, zoroastrische, phönicische, weniger genau die ägyptische Lehre von den Urgründen und der Weltentstehung behandelt hatte, sehen wir aus Damasc. De princ. c. 124 f. S. 382 ff. vgl. m. Diog. L. Procem. 9 (Fr. 117 f.); vgl. auch oben 810, 3, Schl. In demselben Zusammenhang könnte er die platonische Kosmogonie berührt, und bei dieser Gelegenheit die von Plut. an. procr. 7, 3. S. 1015 angeführte (von Spengel, so viel ich sehe, übergangene) Bemerkung über Plato's Lehre von der Materie gemacht haben; indessen fehlte es auch in der Physik nicht an Veranlassung zu derselben. Ferner eine Schrift *π. Γωνίας*, *Ἀναλυτικὰ* in mindestens zwei Büchern (s. o. S. 71. 815, 7 ff. Fr. 109 ff.) *π. Λέξεως* (s. o. S. 70. Fr. 113 ff.), schwerlich aber Kategorieen und *π. Ἑρμηνείας* (s. S. 68); die Physik, über welche sogleich weiter zu sprechen sein wird, die Ethik, von der wir die drei ersten und das letzte Buch noch besitzen (s. o. 102, 1). Dass in der späteren Zeit auch ein zoologisches Werk unter seinem Namen im Umlauf war, sehen wir aus Apul. Apol. c. 36 (Fr. 109). Aelian Hist. an. III, 20. 21. IV, 8. 45. 53. 56. V, 7; was jedoch Aelian daraus mittheilt, dient seiner Aechtheit nicht eben zur Empfehlung. Unserem Eudemus schreibt Rose Arist. libr. ord. 174 auch die anatomischen Untersuchungen zu, wegen deren ein Eudemus von Galen (s. d. Index, Rose a. a. O. Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 539 f.), Rufus Eph. I, 9. 20 und den homerischen Scholiasten (s. Fritzsche a. a. O. S. XX, 49 f.) rühmend angeführt wird. Da aber dieser Eudemus in keiner von diesen vielen Stellen als der Rhodier bezeichnet ist, und da er nach Galen (De ut. anat. 3. Bd. II, 890. De semine II, 6. Bd. IV, 646. Hippocr. et Plat. plac. VIII, 1. Bd. V, 651. loc. affect. III, 14. Bd. VIII, 212. in Aphor. Bd. XVIII, a, 7. libr. propr. Bd. XIX, 30) keinenfalls älter war, als Herophilus, und wahrscheinlich auch nicht älter als Erasistratus, der Schüler Theophrast's (Diog. V, 57) und jenes Metrodor (Sext. Math. I, 258), welcher als der dritte Mann von Aristoteles' Tochter bezeichnet wird (s. o. 21, 2, g. E.), so glaube ich, dass derselbe von unserem Eudemus zu unterscheiden ist. Noch weniger wird man bei dem Rhetor Eudemus (über den Fritzsche S. XVII z. vgl.) an ihn denken dürfen.

losophischer Hinsicht weit mehr die treue Aneignung und Fortpflanzung als die selbständige Fortbildung der aristotelischen Lehre ist, in der sein Verdienst liegt [1]). In der Logik fand er zwar, wie schon früher gezeigt wurde, einzelne Abweichungen von seinem Lehrer, und einige nicht unwesentliche Ergänzungen der aristotelischen Theorie nöthig [2]); aber ihre Grundzüge hielt er mit Recht fest, und in jenen Aenderungen scheint er sich fast durchaus an Theophrast angeschlossen zu haben, welcher als der selbständigere von beiden wohl auch hierin vorangieng [3]). In seiner Bearbeitung der aristotelischen Physik [4]) folgte er ihrer Darstellung Schritt für Schritt, in der Regel selbst an | ihre Worte sich anschliessend [5]); materielle Abweichungen von derselben scheint er sich in der eigentlichen Physik so gut wie gar keine erlaubt zu haben [6]); was er sonst eigenes hinzufügte, beschränkt sich auf eine Verminderung der Bücherzahl [7]), auf einige

1) Simpl. Phys. 93, b, m: *μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ καὶ Εὔδημος ὁ γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων.*

2) S. S. 815 ff.

3) Dafür spricht auch der Umstand, dass neben dem gemeinsamen, worin Theophrast und Eudemus übereinkommen, von diesem nur sehr wenig, von jenem weit mehr eigenthümliches berichtet wird.

4) Diese hatte er wohl zunächst zum Gebrauch seiner Lehrvorträge unternommen; vgl. seine Worte bei Simpl. Phys. 173, a, m: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ* (dass in einer künftigen Welt alles Einzelne wiederkehren werde), *κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον* (den Stab des Schulvorstands) *ἔχων ὑμῖν καθημένοις.* Verbinden wir diese Stelle mit dem S. 138, 5 angeführten, so wird um so wahrscheinlicher, dass Eudemus ausserhalb Athens eine eigene Schule errichtete, und für diese die Physik bearbeitete.

5) Belege sind schon S. 149, 2 in ausreichender Zahl beigebracht.

6) Simplicius, der ihn so oft nennt, erwähnt nur einer einzigen, welche überdiess unerheblich genug ist, dass er nämlich (nach Phys. 93, b, u. 94, a, m. Fr. 26) in seinem zweiten Buch den vier aristotelischen Bewegungen (s. o. 389, 2) die Veränderung in der Zeit (das Aelterwerden) beifügte; dagegen war er mit Theophrast's Ausdehnung der Bewegung auf alle Kategorieen (s. o. 830 f.) nicht einverstanden: Arist. Phys. V, 2. 226, a, 23 erläuternd hatte er ausdrücklich gezeigt, dass von einer Bewegung der Relation nur abgeleiteterweise gesprochen werden könne (a. a. O. 201, b, u.). Sonst werden uns nur noch einige leise Zweifel an unerheblichen Einzelheiten begegnen.

7) Simpl. nennt nur drei Bücher derselben, und da die Anführungen

wenige Umstellungen[1]), auf geschichtliche und dogmatische | Erläuterungen und auf solche Aenderungen des Ausdrucks, welche ihm um der Deutlichkeit willen nöthig zu sein schienen[2]). In

aus diesen über die sechs ersten aristotelischen sich erstrecken (s. folg. Anmm.), das siebente aber von Eudemus übergangen war (s. o. S. 86 unt.), so können es im ganzen höchstens vier gewesen sein.

1) Die Erörterungen, welche sich bei Aristoteles Phys. VI, 1 f. finden, hatte Eud. (nach Simpl. 220, a, u.), wohl aus Anlass der Frage über die in's unendliche gehende Theilung der Raum- und Zeitgrössen (Arist. Phys. III, 6, Anf. s. o. 396, 2), ganz oder theilweise schon in sein zweites Buch aufgenommen, während er Raum und Zeit (bei Arist. im vierten B. der Physik) im dritten besprach (Simpl. 124, a, u. 155, b, o. 167, b, u. 169, b, m. 173, a, m. Themist. Phys. 40, a, m); ebenso hatte er schon im zweiten Buch, vielleicht bei der gleichen Gelegenheit, die Frage (bei Arist. Phys. VI, 5, Schl.) berührt, inwiefern von der qualitativen Veränderung gesagt werden könne, dass sie in einer untheilbaren Zeit erfolge. Sonst aber scheint er sich an die Reihenfolge des aristotelischen Werks, mit Ausnahme des nicht hergehörigen siebenten Buchs, gehalten zu haben, denn am Anfang seiner Erläuterungen zu diesem Buche, S. 242, a, o. sagt Simpl.: *καὶ ὅ γε Εὔδημος μέχρι τοῦδε τοῖς ὅλοις σχεδὸν τῆς πραγματείας κεφαλαίοις ἀκολουθήσας, τοῦτο παρελθὼν ὡς περιττὸν ἐπὶ τὰ ἐν τῷ τελευταίῳ βιβλίῳ κεφάλαια μετῆλθεν.* Zum sechsten Buch war er aber, nach S. 216, a, m, unmittelbar vom Schluss des fünften übergegangen. Nach diesen Aeusserungen muss der Hauptinhalt des fünften und sechsten Buchs bei Eudemus an derselben Stelle, wie bei Aristoteles, zwischen dem des vierten und achten gestanden haben.

2) Dieses Urtheil durch eine vollständige Uebersicht über die uns (fast ausschliesslich durch Simplicius) erhaltenen Bruchstücke der eudemischen Physik zu begründen (wie sie die 2. Auflage S. 701—703 in möglichster Kürze gab), erscheint mir nicht mehr nöthig, da nicht allein Brandis III, 218—240 den Gang und die Eigenthümlichkeit jenes Werkes eingehend beleuchtet hat, sondern die Mittheilungen über seinen Inhalt nun auch bei Spengel Fr. 1—82 in erschöpfender Ausführlichkeit vorliegen (übergangen hat er nur die Bemerkung b. Simpl. Phys. 2, a, u., zu der Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 13 und Diog. III, 24 zu vergleichen ist, dass Plato der erste gewesen sei, welcher die materiellen Ursachen *στοιχεῖα* nannte und das S. 870 m. aus Plutarch angeführte. In der Einleitung seines Werks hatte Eudemus (nach Simpl. 11, a, o. Fr. 4) auch die Frage erörtert, die in der aristotelischen Physik nicht berührt wird, ob die besonderen Wissenschaften ihre Principien selbst abzuleiten, oder dieselben gemeinschaftlich von Einer höheren Wissenschaft zu entlehnen haben; auch hiebei hatte er sich aber (wie ich in den Hist.-phil. Abhandl. d. Berl. Akad. 1877, S. 159 ff. und oben S. 83, 1 gezeigt habe) an eine Schrift seines Lehrers angeschlossen, nämlich an die Meta-

den zahlreichen Bruchstücken seiner | Schrift werden wir richtiges Verständniss der aristotelischen Lehre, sorgfältige Beachtung der verschiedenen | Fragen, um die es sich dabei handelt, geschickte Erklärung mancher Begriffe und Sätze nicht verkennen; aber neue wissenschaftliche Gedanken oder Beobachtungen dürfen wir nicht darin suchen [1]).

Eine erheblichere Abweichung von seinem Lehrer erlaubt sich Eudemus — um eine immerhin beachtenswerthe Eigenthümlichkeit seiner Kategorieenlehre [2]) hier nur zu berühren — an dem Punkte, | an welchem die Physik in die Metaphysik übergeht, in der Theologie. Ist er auch im allgemeinen mit dem aristotelischen Gottesbegriff einverstanden [3]), so scheint ihm doch

physik (III, 2. IV, 3. 5), an die sich auch sonst Anklänge in seiner Physik finden.

1) „Eudemus, sagt Brandis S. 240 ganz richtig, stellt sich in seiner Physik als ein den Gedanken des Meisters mit Sorgfalt und Verständniss nachsinnender, aber nur in Nebenpunkten und zaghaft von ihnen sich entfernender Schüler dar." Wenn sich Fritzsche Eth. Eud. XVIII für die entgegengesetzte Annahme auf Weisse's Versicherung (Arist. Phys. S. 300) beruft, dass Eudemus in der Physik vielfach von Aristoteles abweiche, so beweist diess nur, dass er so wenig, wie jener, die Angaben des Simplicius genauer untersucht hat.

2) Eth. N. I, 4. 1096, a, 24 nennt Arist. 6 Kategorieen: *τί, ποιὸν, ποσὸν, πρός τι, χρόνος, τόπος*, Eudemus dagegen sagt Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 26: das Sein und das Gute komme in mehrerlei *πτώσεις* vor, dem *τί, ποιὸν, ποσὸν, πότε*, „*καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν*", welche letzteren zwei, bei Aristoteles fehlend (s. o. 261, 1), an die Stelle des aristotelischen *ποιεῖν* und *πάσχειν* zu treten scheinen.

3) Fr. 81 b. Simpl. 319, a, u. b, m sagt: das erste Bewegende habe seinen Sitz (nach Aristoteles; s. o. 377, 8) in dem grössten Kreis, dem, welcher durch die Pole der Himmelsachse geht, weil dieser sich am schnellsten bewege (so nach der Lesart, welche Simpl. bei Alexander fand, und welche der seiner Handschrift offenbar vorzuziehen ist). Dabei wollte er aber mit Aristoteles (s. o. S. 364) daran festhalten, dass es keine Theile habe; vgl. S. 874, 2 und S. 109 Sp.: *εἰ ἀμερές, φησίν, ἐστι τὸ πρώτως κινοῦν καὶ μὴ ἅπτεται τοῦ κινουμένου, πῶς ἔχει πρὸς αὐτό;* auch den Satz wiederholt Eudemus, dass Gott nur sich selbst denke (Eth. Eud. VII, 12. 1245, b, 16: *οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει* [wie der Mensch], *ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὑτόν. αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὑτοῦ τὸ εὖ ἐστίν*), und er leitet daraus den weiteren ab, dass die Gottheit keiner Freunde bedürfe, und dass sie

mit Recht die Behauptung, dass sich das erste Bewegende mit der Welt berühren müsse, um sie zu bewegen[1]), seiner Unkörperlichkeit zu widersprechen; dass es sich aber freilich mit der von ihm selbst getheilten Annahme über den Sitz desselben ebenso verhält, scheint er nicht bemerkt, und über die Art, wie die Welt von der Gottheit bewegt wird, sich nicht näher erklärt zu haben[2]).

Nach der gleichen Seite hin liegt auch die bemerkenswertheste | Eigenthümlichkeit der eudemischen Ethik[3]). Wenn

den Menschen, wegen ihres weiten Abstandes von ihm, nicht, oder doch nicht so liebe, wie der Mensch sie (Eth. VII, 3 f. 1238, b, 27. 1239, a, 17. c. 12. 1244, b, 7. 1245, b, 14; s. o. 366, 4).

1) S. o. S. 377.

2) Vgl. S. 873, 3. Fr. 82. Simpl. 320, a, o: *ὁ δὲ Εὔδ. τοῦτο μὲν οὐκ ἀπορεῖ ὅπερ ὁ Ἀριστοτέλης, εἰ ἐνδέχεταί τι κινούμενον κινεῖν συνεχῶς, ἀπορεῖ δὲ ἀντὶ τούτου, εἰ ἐνδέχεται τὸ ἀκίνητον κινεῖν· „δοκεῖ γάρ, φησί, τὸ κινοῦν κατὰ τόπον ἢ ὠθοῦν ἢ ἕλκον κινεῖν* (s. o. 389, 2 g. E.)· *εἰ δὲ μὴ μόνον οὕτως, ἀλλ᾽ οὖν ἁπτόμενόν γε ἢ αὐτὸ ἢ δι᾽ ἄλλου, ἢ δι᾽ ἑνὸς ἢ πλειόνων, τὸ δὲ ἀμερὲς οὐδενὸς ἐνδέχεται ἅψασθαι· οὐ γάρ ἐστιν αὐτοῦ τὸ μὲν ἀρχὴ τὸ δὲ πέρας, τῶν δὲ ἁπτομένων τὰ πέρατα ἅμα* (s. o. 403, 2). *πῶς οὖν κινήσει τὸ ἀμερές; καὶ λύει τὴν ἀπορίαν λέγων, ὅτι τὰ μὲν κινούμενα κινεῖ τὰ δὲ ἠρεμοῦντα, καὶ τὰ μὲν κινούμενα κινεῖ ἁπτόμενα ἄλλως* [l. *ἁπτόμενα, τὰ δὲ ἠρεμοῦντα ἄλλως* — Brandis III, 240 vermuthet: *ἅπτ. ἄλλα ἄλλως*, Spengel S. 110: *ἁπτ. ἄλλων*, allein das folgende beweist, dass vor dem *ἄλλως* des Ruhenden erwähnt sein muss], *οὐχ ὁμοίως δὲ πάντα· οὐ γὰρ ὡς ἡ γῆ τὴν σφαῖραν ῥιφθεῖσαν ἐπ᾽ αὐτὴν ἄνω ἐκίνει, οὕτως καὶ τὸ πρώτως κινῆσαν· οὐ γὰρ προγινομένης κινήσεως ἐκεῖνο κινεῖ· οὐ γὰρ ἂν ἔτι πρώτως κινοίη· ἡ δὲ γῆ οὐδέποτε ἠρεμοῦσα πρώτως κινήσει.*“ Eine Lösung der Frage kann man hierin um so weniger sehen, je weniger die Zusammenstellung des ersten Bewegenden mit der Erde an sich und nach aristotelischen Grundsätzen angeht: denn theils bewegt die Erde in dem von Eudemus angeführten Fall ja wirklich durch Berührung, theils kann ein seiner Natur nach Unbewegliches mit einem Ruhenden überhaupt nicht verglichen werden, da Ruhe (s. o. 386, 6 Schl.) nur dem Beweglichen zukommt.

3) Dass diese Schrift wirklich für ein Werk des Eudemus zu halten ist, dass jedoch nur ihre drei ersten Bücher und das siebente erhalten sind, B. V, 15. VI. VII der Nikomachien dagegen von Fischer und Fritzsche mit Unrecht ihr zugewiesen werden, ist schon S. 102, 1 vgl. 647, 1 bemerkt worden. Eud. VII, 13—15 (von Fritzsche mit der Mehrzahl der Handschriften als 8. Buch bezeichnet) enthält Bruchstücke einer umfassenderen

sich Aristoteles in seiner Sittenlehre ganz auf die natürlichen Aufgaben und Anlagen des Menschen als solche beschränkt hatte, so setzt Eudemus das menschliche Handeln seinem Ursprung und seinem Zweck nach mit der Gottesidee in eine engere Verbindung. In der ersteren Beziehung macht er die Bemerkung, dass manche Leute, ohne aus Einsicht zu handeln, doch in allem, was sie thun, Glück haben, und da er diese Erscheinung, wegen ihres regelmässigen Eintreffens, nicht für zufällig zu halten weiss[1]), so glaubt er sie auf eine jenen Personen eigenthümliche glückliche Naturanlage, eine natürliche Richtigkeit des Willens und der Neigung, zurückführen zu müssen. Diese selbst aber, woher soll sie stammen? Da sie der Mensch sich nicht selbst gegeben hat, so wird sie sich nur von der Gottheit herleiten lassen, welche alle Bewegung in der Welt hervorbringt[2]). | Auf die

Abhandlung, deren Text überdiess ziemlich verderbt ist. Diese Abhandlung stand aber ohne Zweifel (wie diess auch Fritzsche S. 244 annimmt, und Brandis II, b, 1564 f. näher begründet) wirklich am Schluss des Ganzen, nicht vor dem Anfang von B. VII, wie Spengel (S. 501 f. der 102, 1 angeführten Abhandlung) wegen M. Mor. II, 7 (von 1206, a, 36 an) 8. 9 vermuthet.

1) Nach dem S. 334, 4. 425, 3 besprochenen Grundsatz.

2) Schon Eud. I, 1. 1214, a, 16 war bemerkt: glückselig werde man entweder durch *μάθησις* oder durch *ἄσκησις*, oder auf einem von zwei anderen Wegen: *ἤτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τύχην.* Bestimmter führt Eud. VII, 14 aus: manchen Leuten gelinge fast alles, so wenig sie auch Einsicht haben (*ἄφρονες ὄντες κατορθοῦσι πολλὰ ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία· ἔτι δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει*), und diess lasse sich aus dem oben bezeichneten Grunde nicht vom Zufall, sondern nur von der *φύσις* herleiten, solche Leute seien nicht sowohl *εὐτυχεῖς*, als *εὐφυεῖς*. *τί δὲ δή;* (wird nun 1247, b, 18 fortgefahren) *ἆρ' οὐκ ἔνεισιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δ' ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι αὗται; εἰ γάρ ἐστι φύσει ἡ δι'. ἐπιθυμίαν ἡδέος ὄρεξις, φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν. εἰ δή τινές εἰσιν εὐφυεῖς, ὥσπερ οἱ ᾠδικοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ᾄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν, ἀλλ' ὅτι ἡ φύσις εὖ πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὗ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται. ἡ γὰρ ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξις οὖσα οὗ ἔδει κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἠλίθιος.* Man könnte nun fragen, fährt Eud. 1248, a, 15 fort,

gleiche Quelle weist aber auch die Einsicht und die aus Einsicht entsprungene Tugend, so verschieden sie auch an sich selbst von jenem unbewussten Ergreifen des Richtigen sein mag [1]); denn jeder Vernunftthätigkeit muss die Vernunft selbst vorangehen, in der wir nur eine Gabe der Gottheit sehen können [2]). Und wie so die Tugend in ihrem Ursprung auf die Gottheit zurückgeführt wird, so soll die Gottheit auch das letzte Ziel aller geistigen und sittlichen Thätigkeit sein. Wenn Aristoteles die wissenschaftliche Erkenntniss als die höchste Geistesthätigkeit und den wesentlichsten Bestandtheil der Glückseligkeit bezeichnet hatte, so wird diese Erkenntniss von Eudemus näher als Gotteserkenntniss gefasst, und demnach der aristotelische Satz, dass die Glückseligkeit so weit gehe, als die Theorie [3]), dahin um-

ἆρ' αὐτοῦ τούτου τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὗ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ; und nachdem er diess in der sogleich anzuführenden Weise abgelehnt hat, sagt er Z. 24: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δὴ, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεὸς καὶ ἐν [so Fr. für πᾶν] ἐκείνῳ [— η]. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη [καὶ νοῦ, wie Spengel und Fritzsche beifügen] πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ [besser vielleicht: ἐκείνου oder τοῦ θεοῦ] ὄργανον ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην, ἣ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλεύσεως, sie treffen ohne den λόγος das Rechte, nicht durch Uebung und Erfahrung, sondern τῷ θεῷ. Auf dieselbe Art, fügt Eudemus bei, habe man sich auch die weissagenden Träume zu erklären: ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ (der Nus, als Princip eines unmittelbaren Wissens) ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον. Vgl. II, S. 1225, a, 27: die ἐνθουσιῶντες und προλέγοντες seien in einem unfreien Zustand, wiewohl ihre Thätigkeit eine vernünftige (διανοίας ἔργον) sei. — In Betreff der τύχη werden wir bei Aristoxenus ähnliches finden.

1) Denn dieses ist ohne den λόγος, s. vor. Anm. und Eud. a. a. O. 1246, b, 37. 1247, a, 13 ff.

2) Eud. a. a. O. 1248, a, 15: liegt bei den obenbesprochenen glücklich organisirten Naturen der Grund ihrer glücklichen Anlage in der τύχη? ἢ οὕτω γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος (die Ueberlegung ist nicht das Erzeugniss einer andern ihr vorangehenden Ueberlegung), ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον νοῆσαι καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται, εἰ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω. αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τῷ εἶναι ὥστε τοῦτο δύνασθαι ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον u. s. w. (s. vorl. Anm.).

3) Eth. N. X, 8; s. o. 614, 1. Wie entschieden Eudemus hiemit über-

gebildet, dass gesagt wird: alles | sei in dem Masse ein Gut, in dem es zur Betrachtung der Gottheit führe; was dagegen durch Uebermass oder durch Mangel uns hindere, die Gottheit zu betrachten und zu verehren, das sei verwerflich; und eben hierin wird die bei Aristoteles zu vermissende genauere Bestimmung darüber gefunden, was für Handlungen der Vernunft gemäss sind: je mehr wir uns an jenes Ziel halten, um so weniger werden wir von dem vernunftlosen Theil der Seele gestört werden [1]).

einstimmt, spricht er, mit Aristoteles, auch in der Behauptung (Eth. Eud. VII, 12. 1244, b, 23 ff. 1245, a, 9 vgl. oben 670, 5) aus, dass das Leben nichts anderes sei, als das *αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν, . . . ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν ἀεὶ βούλεται* (man wünscht immer zu leben), *ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν.*

1) Eth. Eud. VII, 15. 1249, a, 21 (wahrscheinlich am Schluss des Ganzen): Wie der Arzt einen bestimmten Gesichtspunkt (*ὅρος*) hat, nach dem er beurtheilt, was und in welchem Mass es gesund ist: *οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς πράξεις καὶ αἱρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινετῶν δὲ δεῖ τινὰ εἶναι ὅρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἱρέσεως καὶ περὶ φυγῆς χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων* [l. *καὶ φυγῆς, καὶ περὶ χρημάτων πλῆθος καὶ ὀλιγότητα* u. s. w.]. *ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος τοῦτο δ᾽ ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ.* (S. o. 633, 2.) *δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος : . . . ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον δὲ δέοι πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ζῆν. αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια, ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη· οὕτω δ᾽ ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεὸς, ἀλλ᾽ οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ᾽ ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται.* Ich setze hier nicht blos die Worte *διώρισται* u. s. f., sondern schon die vorangehenden in Klammer, und fasse den Zusammenhang so: der Mensch soll sich in seinem Leben nach dem richten, was ihn naturgemäss beherrscht. Dieses ist aber ein doppeltes: die wirkende Kraft, welche sein Handeln bestimmt, und der Zweck, auf den diese hinarbeitet. Jene ist die Vernunft oder die Einsicht, dieser liegt in der Gottheit; denn eben nur als der höchste Zweck unserer Thätigkeit regiert uns die Gottheit, nicht wie ein Herrscher, der um seiner selbst willen Befehle gibt, da sie ja unserer Leistungen nicht bedarf; und der Zweck ist sie nicht in dem Sinn, in welchem es der Mensch ist, sondern in dem höheren, nach welchem sie es auch für den Menschen selbst ist. (Ueber diese doppelte Bedeutung des *οὗ ἕνεκα* hatte sich Aristoteles in der Schrift von der Philosophie erklärt; die erhaltenen Werke geben darüber nur einige kurze Andeutungen, aus denen hervorgeht, dass zwischen dem unterschieden werden soll, welchem

Wie aber das Streben nach Gotteserkenntniss nach | Eudemus die tiefste Wurzel aller Sittlichkeit ist, so ist ihre erste Erscheinung, und die Einheit, auf welche alle einzelne Tugenden zunächst zurückzuführen sind, jene Güte der Gesinnung, welche er die Rechtschaffenheit (*καλοκἀγαθία*) nennt, und welche näher darin besteht, dass man das unbedingt Werthvolle, das Schöne und Löbliche, um seiner selbst willen begehrt, in der auf Liebe zum Guten beruhenden vollendeten Tugend [1]). Aristoteles hatte

eine Thätigkeit zu gute kommt, und dem, was ihr letztes Ziel ist. Vgl. Phys. II, 3. 194, a, 35: *ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας.* Metaph. XII, 7; oben S. 327, 2 Schl. De an. II, 4. 415, b, 1: *πάντα γὰρ ἐκείνου* [*τοῦ θείου*] *ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττὸν, τὸ μὲν οὗ τὸ δὲ ᾧ.* Die letztere Stelle scheint Eudemus bei der unsrigen im Gedächtniss zu haben, sollten auch in ihr die Worte *τὸ δ' οὗ ἕν.* u. s. w., welche sich nachher, Z. 20, wiederholen, mit Trendelenburg auszuwerfen sein.) Eudemus fährt nun fort: *ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἔχει δὲ τοῦτο* (sc. *ὁ ἔχων*: man hat aber dieses in der Seele) *τῇ ψυχῇ καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ* (mit Cod. R. zu streichen) *ὅρος ἄριστος, τὰ* [l. *τὸ*] *ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου* [Fr. richtig: *ἀλόγου*] *μέρους τῆς ψυχῆς ᾗ τοιοῦτον.*

1) Eth. Eud. VII, 15, Anf.: Nachdem von den einzelnen Tugenden gehandelt ist, muss auch das Ganze besprochen werden, was aus ihnen besteht. Dieses ist die *καλοκἀγαθία*. Denn wie zur Gesundheit Wohlbefinden aller Theile des Leibes gehört, so zu ihr Besitz aller Tugenden. Sie ist aber etwas anderes, als das blosse *ἀγαθὸν εἶναι*. *Καλὰ* sind nur die Güter, *ὅσα δι' αὑτὰ ὄντα αἱρετὰ* (so lese ich nämlich mit Spengel statt des unpassenden *πάντα* — vgl. Rhet. I, 9 oben 765, 1) *ἐπαινετά ἐστιν*, solcher Art sind aber (vgl. auch 1248, b, 36) eben nur die Tugenden. *Ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά* (s. o. 620, 3 und Eth. N. V, 2. 1129, b, 3), was nur da der Fall ist, wo von diesen Gütern (Ehre, Reichthum, Gesundheit, Glück u. s. w.) der rechte Gebrauch gemacht wird; *καλὸς δὲ κἀγαθὸς τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὑτῷ δι' αὑτὰ καὶ τῷ πρακτικὸς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα.* Wer tugendhaft sein will, aber nur um jener natürlichen Güter willen, der ist zwar ein *ἀγαθὸς ἀνὴρ*, aber die *καλοκἀγαθία* fehlt ihm, denn er begehrt das Schöne nicht um seiner selbst willen. Bei wem diess dagegen der Fall ist (vor den Worten *καὶ προαιροῦνται* 1249, a, 3 scheint mir eine kleine Lücke zu sein), für den ist nicht allein das an sich Schöne, sondern auch

diese vollkommene Tugend unter dem Namen der Gerechtigkeit zwar berührt, aber nur beiläufig, und wiefern sie sich in der Beziehung des Menschen zu anderen darstellt[1]: das eigentliche Band aller Tugenden aber ist ihm die Einsicht[2]). Indem Eudemus die ihnen allen | zu Grunde liegende Willensbeschaffenheit und Gesinnung ausdrücklich hervorhebt, ergänzt er eine Lücke der aristotelischen Darstellung; der Sache nach hatte allerdings auch schon Aristoteles in seinen Erörterungen über das Wesen der Tugend[3]) die gleichen Grundsätze ausgesprochen.

Im übrigen unterscheidet sich die eudemische Ethik, so weit sie uns erhalten ist, von der aristotelischen, ähnlich wie die Physik, nur durch einzelne Umstellungen, Erläuterungen, Verkürzungen, durch Aenderungen des Ausdrucks und der Fassung[4]). Eudemus löst zwar die enge Verbindung der Ethik mit der Politik, indem er zwischen beide als drittes die Oekonomik einschiebt[5]); und er gibt in der Ethik den Thätigkeiten des Erkennens und den auf sie bezüglichen dianoëtischen Tugenden eine selbständigere Bedeutung, als Aristoteles[6]); aber auf seine Behandlung der ethischen Fragen hat diese Abweichung keinen bemerkbaren Einfluss. Noch unwesentlicher ist das weitere, was der eudemischen Ethik eigen ist[7]). | Dagegen lässt sich in der

jedes andere Gut ein Schönes, weil es bei ihm jenem dient. ὁ δ' οἰόμενος τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖν ἕνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τὰ καλὰ πράττει. ἔστιν οὖν καλοκἀγαθία ἀρετὴ τέλειος.

1) S. o. 640, 2.

2) S. 636, 1. 633, 2. 3.

3) Oben 625, 2—4. 620, 3.

4) M. vgl. zum folgenden Fritzsche Eth. Eud. XXIX ff., namentlich aber Brandis, welcher II, b, 1557 ff. III, 240 ff. die Abweichungen der eudemischen Ethik von der nikomachischen zusammenstellt.

5) Vgl. S. 181, 6. Dass er die Oekonomik vielleicht auch selbst bearbeitet hat, und uns diese Bearbeitung möglicherweise im 1. Buch der aristotelischen Oekonomik erhalten ist, wird später, bei der Besprechung dieser Schrift, gezeigt werden.

6) S. o. 648, 2. Dass Eudemus I, 5. 1216, b, 16 die poëtischen und praktischen Wissenschaften in ihrem Unterschied von den theoretischen als ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι zusammenfasst, ist sehr unerheblich.

7) So zieht Eud. die Einleitung, Eth. N. I, 1, in eine flüchtige Andeutung zusammen, und beginnt dafür mit Nik. I, 9. 1099, a, 24 ff.; er hebt I, 2. 1214, b, 11 ff. den Unterschied zwischen den Bestandtheilen und

oben besprochenen Verknüpfung der Ethik mit der Theologie, so sichtbar sie auch auf aristotelische Lehrbestimmungen zurückgeht, doch eine gewisse Abweichung von dem Geist der aristo-

den unerlässlichen Bedingungen der Glückseligkeit (vgl. oben 620, 4, 331, 1) ausdrücklich hervor, erweitert I, 5 Nik. I, 3 (zum Theil aus N. VI, 13; s. o. 628, 4), schiebt I, 6 methodologische Bemerkungen ein, welche übrigens mit den aristotelischen Ansichten ganz übereinstimmen, vermehrt c. 8 die Erörterung über die Idee des Guten aus Nik. I, 4 mit einigen weiteren Bemerkungen, übergeht dagegen die Untersuchung Nik. I, 10—12 (oben S. 615 ff.), und verarbeitet den wesentlichen Inhalt von Nik. I, 8 f. in das vorhergehende. In den Erörterungen über das Wesen der Tugend II, 1. 1218, a, 31 — 1219, b, 26 ist aristotelisches (Nik. I, 6. X, 6, Anf. I, 11, Anf. I, 13. 1102, b, 2 ff.) frei bearbeitet; enger schliesst sich das folgende an Nik. I, 13 an. II, 2 folgt Nik. II, 1; II, 3 Nik. II, 2. 1104, a, 12 ff. II, 5. 1106, a, 26. II, 8, Anf.; die Uebersicht der Tugenden und Fehler 1220, b, 36 ff., die aber spätere Zusätze erhalten zu haben scheint (s. Fritzsche z. d. St.), Nik. II, 7; 1221, b, 9 ff. stammt aus Nik. IV, 11. 1126, a, 8 ff. Zu Eud. II, 4 vgl. Nik. II, 2. 1104, b, 13 ff. c. 4, Anf. Nik. II, 3 (Entstehung der Tugend durch tugendhafte Thätigkeit) ist übergangen, Nik. II, 4 (die Tugenden weder δυνάμεις noch πάθη, also ἕξεις) a. a. O. kaum berührt; dass jedoch die Tugend nicht blos ἕξις (Eud. II, 5, Anf. Schl. c. 10. 1227, b, 8 u. ö.), sondern auch διάθεσις genannt wird (II, 1. 1218, b, 38. 1220, a, 29), ist unerheblich. Eud. II, 5 ist im wesentlichen aus Nik. II, 8 genommen. Die Untersuchung über Freiwilligkeit u. s. w. eröffnet Eudemus II, 6 mit einer ihm eigenthümlichen Einleitung, gibt dann c. 7—10 in freier Auswahl und Anordnung die Grundgedanken der aristotelischen Ausführung Nik. III, 1—7 wieder (vgl. Brandis II, b, 1388 ff.), und schliesst c. 11 mit der Frage, welche Aristoteles nicht hat, für deren Beantwortung aber Nik. III, 5. 1112, b, 12 ff. benützt wird, ob die Tugend dem Willen (προαίρεσις) oder der Einsicht (λόγος) die rechte Beschaffenheit verleihe. Eud. entscheidet sich für das erstere, denn bei der Tugend handle es sich vor allem um den Zweck unsers Thuns und diesen bestimme der Wille; die Einsicht vor Verderbniss durch die Begierde zu schützen, sei Sache der ἐγκράτεια, welche zwar löblich, aber von der ἀρετὴ zu unterscheiden sei. In der Behandlung der einzelnen Tugenden folgt Eud. mit unerheblichen Zusätzen und Aenderungen III, 1 (ἀνδρεία) Nik. III, 8—12; III, 2 (σωφροσύνη) Nik. III, 13—15; wendet sich von da (c. 3) zur πρᾳότης (Nik. IV, 11), hierauf c. 4 zur ἐλευθεριότης (N. IV, 1—3), c. 5 zur μεγαλοψυχία (N. IV, 7—9), c. 6 zur μεγαλοπρέπεια (N. IV, 4—6), meist unter bedeutender Abkürzung und nur mit wenigen Erweiterungen der aristotelischen Darstellung, und bespricht schliesslich c. 7 (vgl. N. IV, 12—15 und oben S. 639) die νέμεσις, αἰδώς, φιλία, σεμνότης (Nik. fehlend), ἀλήθεια und ἁπλότης, εὐτραπελία, welche er, in theilweiser Ab-

telischen Philosophie und eine Annäherung an die platonische nicht verkennen [1]). |

Gegen diese religiöse Denkweise des Eudemus sticht nun der Naturalismus nicht wenig ab, durch den seine Mitschüler Aristoxenus und Dicäarch sich bekannt gemacht haben. Der erste von diesen [2]), vor seiner Bekanntschaft mit Aristoteles

weichung von Aristoteles, sämmtlich zwar für löblich, aber nicht für Tugenden im strengen Sinn, sondern für *μεσότητες παθητικαὶ* oder *φυσικαὶ ἀρεταὶ* gehalten wissen will (1233, b, 18. 1234, a, 23 ff.), weil sie ohne *προαίρεσις* seien. Die *φιλοτιμία* (Nik. IV, 10) übergeht er, und für einige von Arist. anonym gelassene Tugenden (die *φιλία* und *ἀλήθεια*) hat er hier, wie auch sonst bisweilen — ein Zeichen für die spätere Abfassung seines Werks — feste Namen. Die folgenden drei Bücher besitzen wir (s. o. 102, 1) nur im aristotelischen Original; das 7. gibt c. 1—12 den Inhalt der Untersuchung über die Freundschaft (Nik. VIII. IX) grossentheils in eigenthümlicher Fassung, aber doch so, dass neue Gedanken nur an untergeordneten Punkten, Abweichungen von der aristotelischen Lehre nirgends hervortreten. Ueber die drei Schlusskapitel dieses Buchs (richtiger wohl: B. VIII) ist schon S. 874 ff. berichtet.

1) Mit Eudemus ist in dieser Beziehung auch sein Neffe Pasikles (bei Philop. Pasikrates), welcher gleichfalls ein aristotelischer Schüler genannt wird, zusammenzustellen, falls er wirklich (nach den S. 83 angeführten Angaben) der Verfasser von Klein-alpha der aristotelischen Metaphysik ist. M. s. c. 1. 993, a, 9: *ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων*, und vergleiche damit PLATO Rep. VII, Anf. Im übrigen zeigt der Inhalt dieses Buchs keine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit.

2) Ueber das Leben und die Schriften des Aristoxenus handeln: MAHNE De Aristoxeno. Amsterd. 1793. MÜLLER Fragm. Hist. gr. II, 269 ff. Bei denselben findet man seine Fragmente. — Aus Tarent gebürtig (SUID. Ἀριστόξ. STEPHANUS BYZ. De urb. *Τάρας*), war er der Sohn des Spintharus (DIOG. II, 20. SEXT. Math. VI, 1 — über seinen angeblichen zweiten Namen Mnesias bei SUID. s. m. MÜLLER S. 269), eines namhaften Musikers (AELIAN H. anim. II, 11. S. 34 Jac.). Ausser ihm hatte er nach SUID. den Musiker Lamprus (über den MAHNE S. 12, vgl. auch 1. Abth. 45, 3 Schl.), den Pythagoreer Xenophilus (s. Bd. I, 310, 5), und schliesslich den Aristoteles zu Lehrern; als Schüler des Arist. bezeichnen ihn auch CIC. Tusc. I, 18, 41. GELL. N. A. IV, 11, 4. Er selbst bezieht sich Harm. Elem. S. 30 (s. 1. Abth. 596, 3) auf eine mündliche Mittheilung desselben, und ebd. S. 31 erzählt er, dass Arist. in seinen Vorträgen den Gegenstand und Gang der Untersuchung vorher angegeben habe. Nach SUID. wäre er einer der

durch die | pythagoreïsche Schule gegangen, hat sich durch seine Schriften über Musik [1]) unter allen Musikern des Alterthums den berühmtesten Namen erworben [2]); und was uns von diesen Schriften erhalten ist, lässt uns diesen Ruhm wohlbegründet erscheinen; denn wie er durch die Vollständigkeit seiner Untersuchungen alle seine Vorgänger weit hinter sich liess [3]), so zeichnet er sich auch durch ein streng methodisches Verfahren [4]),

angesehensten unter den Schülern des Aristoteles gewesen, und hätte sich Hoffnung gemacht, sein Nachfolger zu werden; als diess nicht geschah, habe er seinen verstorbenen Lehrer geschmäht. Aristokles jedoch (s. o. 11, 2. 13, 1) läugnet das letztere entschieden, und vielleicht gab nur die a. a. O. mitgetheilte, auf einen andern bezügliche, Aeusserung Anlass zu jener Behauptung. Sonst erfahren wir noch, dass Aristoxenus, zunächst, scheint es, in seiner Jugend, in Mantinea lebte, und dass er mit Dicäarch befreundet war (Cic. nennt ihn Tusc. I, 18, 41 seinen *aequalis et condiscipulus* und ad Att. XIII, 32 erwähnt er eines zu seiner Zeit noch vorhandenen Briefs von Dicäarch an Aristox.). Auf was Lucian's Angabe Paras. 35, er sei ein Parasite des Neleus (des Skepsiers? der aber hiefür fast zu jung ist; s. o. S. 139. 141, 3) gewesen, sich bezieht, wissen wir nicht; jedenfalls ist darauf nicht zu gehen. Die Lebenszeit des Aristox., deren Grenzen wir nicht genauer bezeichnen können, ergibt sich im allgemeinen aus seinem Verhältniss zu Aristoteles und Dicäarch; wenn ihn Cyrill. c. Jul. 12, C Ol. 29 setzt, verwechselt er ihn (Mahne 16) mit dem viel älteren selinuntischen Dichter; richtiger nennt er ihn 208, B jünger, als Menedemus der Pyrrhäer (1. Abth. 365, 2. 837 m.).

1) Das Verzeichniss der uns bekannten, bei Müller S. 270, enthält 11 Werke, zum Theil in mehreren Büchern, nicht blos über Musik, Rhythmik u. s. w., sondern auch über die musikalischen Instrumente. Erhalten sind die drei Bücher π. ἁρμονικῶν στοιχείων, ein grösseres Fragment der Schrift π. ῥυθμικῶν στοιχείων und andere Bruchstücke (bei Mahne S. 130 ff. Müller S. 283 ff.). Die Literatur über Aristoxenus' Harmonik und Rhythmik b. Ueberweg Grundr. I, 216.

2) Ὁ Μουσικὸς ist sein stehender Beiname. Als erste musikalische Auktorität stellt ihn Alex. Top. 49, u. den medicinischen und mathematischen Grössen, Hippokrates und Archimedes, zur Seite. Vgl. auch Plut., oben 868, 1. Cic. Fin. V, 19, 50. De orat. III, 33, 132. Simpl. Phys. 193, a, m. Vitruv. I, 14. V, 4.

3) Er selbst macht gerne, und nicht ohne eine gewisse Selbstgefälligkeit, aufmerksam darauf, wie viele und wichtige Punkte er zuerst untersuche; vgl. Harm. El. S. 2. 3. 4, u. 5, o. 6, m. 7, u. 35, u. 36, m. 37 u. ö.

4) Jeder Untersuchung pflegt er Erörterungen über das einzuschlagende Verfahren und eine Uebersicht über den Gang derselben voranzuschicken,

durch Genauigkeit der Begriffsbestimmungen, durch gründliche Sachkenntniss in hohem Grad aus. Indessen beschäftigte er sich auch mit naturwissenschaftlichen, psychologischen, moralischen und politischen Fragen [1]), mit Arithmetik [2]) und mit geschichtlichen Darstellungen [3]), von deren | Zuverlässigkeit uns freilich seine fabelhaften und theilweise offenbar aus Verkleinerungssucht entsprungenen Angaben über Sokrates und Plato [4]) keinen vortheilhaften Begriff geben [5]).

In den Ansichten des Aristoxenus treten, so weit wir sie kennen, zwei Züge hervor: einerseits die Sittenstrenge des Pythagoreers, andererseits der naturwissenschaftliche Empirismus der peripatetischen Schule. Ernsten und herben Wesens [6]) wusste er sich auch als Peripatetiker mit der pythagoreïschen Sitten-

damit man über den Weg, den man vor sich habe, und die Stelle desselben, auf der man sich befinde, im klaren sei. Harm. El. S. 30 f. 3—8. 43 f.

1) Ethischen Inhalts scheinen ausser den *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* auch die historischen Schriften über die Pythagoreer grossentheils gewesen zu sein; ausserdem kennen wir *νόμοι παιδευτικοὶ* und *νόμοι πολιτικοί*. In den Schriften über die Pythagoreer können sich auch die später anzuführenden Bestimmungen über die Seele gefunden haben, da sie sich zunächst an pythagoreïsches anschliessen. Naturwissenschaftliches wird aus den *σύμμικτα ὑπομνήματα* angeführt; s. Müller 290 f.

2) M. s. das Bruchstück aus der Schrift *π. ἀριθμητικῆς* Stob. Ekl. I, 16.

3) Ausser einer Geschichte der Harmonik (Harm. El. S. 2 angeführt), einer Schrift über Tragödiendichter und einer über Flötenspieler hatte er *βίοι ἀνδρῶν* verfasst, die, wie es scheint, von allen namhaften Philosophen bis auf Aristoteles herab handelten, ferner *ὑπόμνήματα ἱστορικά*, woraus Angaben über Plato und über Alexander den Grossen angeführt werden. Auch in seinen andern Schriften fanden sich wohl manche geschichtliche Notizen.

4) S. 1. Abth. S. 48 m. 51, 2. 54, 6. 59 ff. 342 unt. 372, 1 g. E. 373, 6 und die von Lucian Paras. 35 aus ihm angeführte Behauptung über Plato's sicilische Reisen.

5) Im übrigen kann das Lob der Gelehrsamkeit, welches ihm Cic. Tusc. I, 18, 41. Gell. IV, 11, 4. Hieron. Hist. eccl. Praef. zollen, ebenso begründet sein, als das, welches Cic. ad Att. VIII, 4 seiner und Dicäarch's Darstellung ertheilt.

6) Diess wird ihm wenigstens nachgesagt: Aelian V. H. VIII, 13 nennt ihn *τῷ γέλωτι ἀνὰ κράτος πολέμιος*, Adrast b. Prokl. in Tim. 192, A sagt von ihm: *οὐ πάνυ τὸ εἶδος ἀνὴρ ἐκεῖνος μουσικός, ἀλλ᾽ ὅπως ἂν δόξῃ τι καινὸν λέγειν πεφροντικώς.*

lehre so einverstanden, dass er seine eigene Ethik den Männern dieser Schule in den Mund legte[1]). Was er die Pythagoreer zur Empfehlung der Frömmigkeit, Mässigkeit, Dankbarkeit, Freundestreue, der Verehrung gegen die Eltern, des strengen Gehorsams gegen die Gesetze, einer sorgfältigen Jugenderziehung sagen liess[2]), drückt unstreitig, während es mit der Grundrichtung der pythagoreïschen Ethik übereinstimmt, zugleich seine eigene Meinung aus. In ähnlicher Weise schliesst er sich an den Pythagoreïsmus an, wenn er das Glück, | noch einen Schritt über Eudemus[3]) hinausgehend, theils auf natürliche Begabung, theils auf göttliche Eingebung zurückführt[4]). Auch in seiner Ansicht über die Musik machen sich diese Gesichtspunkte geltend. Er schreibt der Musik, wie diess nach pythagoreïschem Vorgang auch Aristoteles gethan hatte, theils eine sittlich erziehende[5]), theils eine reinigende Wirkung zu, welche sich in

1) Dass nämlich die pythagoreïschen Sprüche und Erörterungen, wie die sogleich anzuführende im Leben des Archytas, von ihm selbst componirt, oder soweit er sie älterer Ueberlieferung entnommen hatte, wenigstens durchaus gebilligt waren, müssen wir annehmen.

2) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser dem Bd. I, 428 f. angeführten, auch das Bruchstück bei Stob. Floril. X, 67 (bei Müller a. a. O. Fr. 17) über die Begierde, künstliche, natürliche und verfehlte Begierden, und den von Athen. XII, 545, a ff. mitgetheilten Abschnitt aus dem Leben des Archytas (Fr. 16), von welchem er uns leider nur die erste Hälfte, die Rede des Polyarch für die Lust, gegeben, ihre Widerlegung durch Archytas, welche sicher nicht fehlte, verschwiegen hat.

3) S. o. 875 f.

4) Fr. 21 bei Stob. Ekl. I, 206 (aus den *πυθ. ἀποφάσεις*): *περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον· εἶναι μέντοι* (Wytt. conj. *μέν τι*) *καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον, καὶ εἶναι φανερῶς κατ' αὐτὸ τοῦτο τοὺς μὲν εὐτυχεῖς τοὺς δὲ ἀτυχεῖς*, wie man diess daran sehen könne, dass die einen ohne Besinnung einen günstigen Erfolg erreichen, die andern mit aller Ueberlegung ihn verfehlen. *εἶναι δὲ καὶ ἕτερον τύχης εἶδος, καθ' ὃ οἳ μὲν εὐφυεῖς καὶ εὔστοχοι, οἳ δὲ ἀφυεῖς τε καὶ ἐναντίαν ἔχοντες φύσιν βλάστοιεν* u. s. w.

5) Strabo I, 2, 3. S. 15 f.: Nicht um der *ψυχαγωγία*, sondern um des *σωφρονισμὸς* willen wird die Dichtkunst als Erziehungsmittel verwendet; selbst die Musiker *μεταποιοῦνται τῆς ἀρετῆς ταύτης· παιδευτικοὶ γὰρ εἶναί φασι καὶ ἐπανορθωτικοὶ τῶν ἠθῶν*, wie diess mit den Pythagoreern auch Aristoxenus sage. Vgl. Fr. 17, a (Stob. Floril. V, 70 aus den *πυθ.*

der Besänftigung der Gemüthsbewegungen und der Heilung krankhafter Gemüthszustände äussert [1]). Muss er aber schon in dieser Hinsicht darauf dringen, dass der Musik ihre ursprüngliche Würde und Strenge gewahrt bleibe, so fordert das gleiche, seiner Ansicht nach, auch die Rücksicht auf ihren künstlerischen Charakter; und so | hören wir ihn denn laut über die Verweichlichung und die Barbarei klagen, welche in der Musik seiner Zeit die frühere klassische Kunst verdrängt habe [2]). Nichtsdesto-

ἀποφ.): die wahre *φιλοκαλία* beziehe sich nicht auf den äusserlichen Schmuck des Lebens, sondern sie bestehe in der Liebe zu den *καλὰ ἔθη ἐπιτηδεύματα* und *ἐπιστῆμαι*. Harm. El. 31, u.: *ἡ μὲν τοιαύτη* [*μουσικὴ*] *βλάπτει τὰ ἤθη, ἡ δὲ τοιαύτη ὠφελεῖ* — nur dürfe man desshalb an die Harmonik, welche ja nicht das Ganze der musikalischen Wissenschaft sei, nicht den Anspruch machen, dass sie moralisch bessere. Auf die sittliche Wirkung der Musik bezieht sich, was Arist. bei Plut. Mus. c. 17. 1136, e gegen Plato's Bevorzugung der dorischen Tonart bemerkt. Auch was Origenes b. Prokl. in Tim. 27, C aus Aristoxenus anführt, gehört hieher.

1) Marc. Capella IX, 923 (Fr. 24): Nach Aristox. und den Pythagoreern lässt sich die *ferocia animi* durch Musik besänftigen. Cramer Anecd. Paris. I, 172: die Pythagoreer bedienten sich nach Aristox. zur Reinigung des Leibes der *ἰατρικὴ*, zur Reinigung der Seele der *μουσική*. Plut. Mus. c. 43, 5. S. 1146 f.: Arist. sagte, *εἰςάγεσθαι μουσικὴν* (zu Trinkgelagen) *παρ᾽ ὅσον ὁ μὲν οἶνος σφάλλειν πέφυκε τῶν ἄδην αὐτῷ χρησαμένων τά τε σώματα καὶ τὰς διανοίας. ἡ δὲ μουσικὴ τῇ περὶ αὐτὴν τάξει τε καὶ συμμετρίᾳ εἰς τὴν ἐναντίαν κατάστασιν ἄγει τε καὶ πραΰνει.* Aristox. selbst soll nach Apollon. Mirab. c. 49, welcher sich hiefür auf Theophrast beruft, einen Geisteskranken durch Musik geheilt haben.

2) Themist. Or. XXXIII, Anf. S. 364: *Ἀριστόξ. ὁ μουσικὸς θηλυνομένην ἤδη τὴν μουσικὴν ἐπειρᾶτο ἀναῤῥωνύναι, αὐτός τε ἀγαπῶν τὰ ἀνδρικώτερα τῶν κρουμάτων, καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐκκελεύων τοῦ μαλθακοῦ ἀφεμένους φιλεργεῖν τὸ ἀῤῥενωπὸν ἐν τοῖς μέλεσιν*, woran sofort als Beleg eine Aeusserung gegen die Theatermusik seiner Zeit geknüpft wird. Er selbst sagt Fr. 90 (bei Athen. XIV, 632, a): wie die Bewohner des italischen Posidonia, früher Griechen, jetzt Tyrrhener oder Römer geworden, jedes Jahr noch ein hellenisches Fest der Trauer darüber widmen, dass sie Barbaren geworden seien: *οὕτω δὴ οὖν, φησὶ, καὶ ἡμεῖς, ἐπειδὴ καὶ τὰ θέατρα ἐκβαρβάρωται καὶ εἰς μεγάλην διαφθορὰν προελήλυθεν ἡ πάνδημος αὕτη μουσική, καθ᾽ αὑτοὺς γενόμενοι ὀλίγοι ἀναμιμνησκόμεθα οἵα ἦν ἡ μουσική.* Vgl. auch Harm. El. 23, m. und die Aeusserungen bei Plut. qu. conv. VII, 8, 1, 4. S. 711, C, wo Aristox. die Gegner *ἄνανδροι καὶ διατεθρυμμένοι τὰ ὦτα δι᾽ ἀμουσίαν καὶ ἀπειροκαλίαν* nennt, De Mus.

weniger tritt Aristoxenus seinen pythagoreïschen Vorgängern als Begründer einer Schule gegenüber, deren Gegensatz gegen die ihrige bis in die letzten Zeiten des Alterthums fortdauert [1]). Was er ihnen vorwirft, ist nicht blos die Unvollständigkeit, mit der sie ihren Gegenstand behandelt haben [2]), sondern auch die Willkürlichkeit ihres Verfahrens: denn statt den Erscheinungen nachzugehen, haben sie, wie er glaubt, gewisse apriorische Bestimmungen den Erscheinungen aufgedrungen. Er seinerseits verlangt zwar, im Gegensatz gegen einen unwissenschaftlichen Empirismus, gleichfalls Beweise und Gründe; aber er will von dem Gegebenen ausgehen und nur auf dieser Grundlage das Wesen und die Ursachen dessen aufsuchen, worüber uns die Wahrnehmung unterrichtet hat [3]); und um seine Wissenschaft unab-

c. 31. S. 1142, wo er von einem seiner Zeitgenossen erzählt, wie schlecht ihm die Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeschmack bekam.

1) M. vgl. über diesen Gegensatz der Pythagoreer oder Harmoniker und der Aristoxenianer, zwischen denen Ptolemäus vermitteln will: Bojesen De Harmon. scientia Graec. (Hafn. 1833) S. 19 ff. und die von ihm angeführten: Ptolemäus Harm. I (c. 2. 9. 13 u. ö.), Porphyr. in Ptol. Harm. (Wallis. Opp. III) 189. 207. 209 f.; Cäsar Grundz. der Rhythmik 22 f.

2) S. o. 882, 3.

3) Harm. El. 32: *φυσικὴν γὰρ δή τινα φαμὲν ἡμεῖς τὴν φωνὴν κίνησιν κινεῖσθαι, καὶ οὐχ ὡς ἔτυχε διάστημα τιθέναι. καὶ τούτων ἀποδείξεις πειρώμεθα λέγειν ὁμολογουμένας τοῖς φαινομένοις, οὐ καθάπερ οἱ ἔμπροσθεν, οἱ μὲν ἀλλοτριολογοῦντες καὶ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐκκλίνοντες, ὡς οὖσαν οὐκ ἀκριβῆ, νοητὰς δὲ κατασκευάζοντες αἰτίας, καὶ φάσκοντες λόγους τέ τινας ἀριθμῶν εἶναι καὶ τάχη πρὸς ἄλληλα, ἐν οἷς τό τε ὀξὺ καὶ βαρὺ γίνεται, πάντων ἀλλοτριωτάτους λόγους λέγοντες καὶ ἐναντιωτάτους τοῖς φαινομένοις· οἱ δὲ ἀποθεσπίζοντες ἕκαστα ἄνευ αἰτίας καὶ ἀποδείξεως, οὐδὲ αὐτὰ τὰ φαινόμενα καλῶς ἐξηριθμηκότες. ἡμεῖς δὲ ἀρχάς τε πειρώμεθα λαβεῖν φαινομένας ἁπάσας τοῖς ἐμπείροις μουσικῆς καὶ τὰ ἐκ τούτων συμβαίνοντα ἀποδεικνύναι ἀνάγεται δ᾽ ἡ πραγματεία εἰς δύο· εἴς τε τὴν ἀκοὴν καὶ εἰς τὴν διάνοιαν. τῇ μὲν γὰρ ἀκοῇ κρίνομεν τὰ τῶν διαστημάτων μεγέθη, τῇ δὲ διανοίᾳ θεωροῦμεν τὰς τούτων δυνάμεις.* Mit der Musik verhalte es sich nicht, wie mit der Geometrie. Diese könne die Beobachtung entbehren; *τῷ δὲ μουσικῷ σχεδόν ἐστιν ἀρχῆς ἔχουσα τάξιν ἡ τῆς αἰσθήσεως ἀκρίβεια.* S. 38, u.: *ἐκ δύο γὰρ τούτων ἡ τῆς μουσικῆς σύνεσίς ἐστιν, αἰσθήσεώς τε καὶ μνήμης.* S. 43, u.: dreierlei ist nöthig: richtige Auffassung der Erscheinungen, richtige Anordnung derselben, richtige Schlüsse aus denselben. Die zum Theil unbilligen

hängig auf ihre eigenen Füsse zu stellen, enthält er sich grundsätzlich aller der Untersuchungen, welche von einer andern entlehnt wären: die Theorie der Musik soll sich auf ihr eigenthümliches Gebiet beschränken, aber dieses vollständig erschöpfen [1]). Genauer kann ich auf die musikalischen Lehren des Aristoxenus hier nicht eingehen, und nur über ihre allgemeinsten Grundlagen zur Bezeichnung ihrer Richtung einiges beibringen [2]). |

Urtheile Späterer, eines PTOLEMÄUS (Harm. I, 2. 13), PORPHYR (in Ptol. Harm., Wallis. Opp. III, 211), BOETHIUS (De Mus. 1417. 1472. 1476) über dieses Verfahren des Aristoxenus s. m. bei MAHNE S. 167 ff. BRANDIS III, 380 f.

1) Harm. El. 44: die Harmonik muss mit solchem anfangen, was durch die Wahrnehmung unmittelbar bestätigt wird. *καθόλου δὲ ἐν τῷ ἄρχεσθαι παρατηρητέον, ὅπως μήτ᾽ εἰς τὴν ὑπερορίαν ἐμπίπτωμεν, ἀπό τινος φωνῆς ἢ κινήσεως ἀέρος ἀρχόμενοι, μήτ᾽ αὖ κάμπτοντες ἐντὸς* (nach innen von den Grenzen unserer Wissenschaft abbiegend, ihren Umfang verengernd) *πολλὰ τῶν οἰκείων ἀπολιμπάνωμεν.* Wirklich lässt sich Aristox. auf die physikalische Untersuchung über die Natur des Tons nicht ein. S. folg. Anm. Vgl. auch S. 1, u. 8, o.

2) Dasjenige, wovon Aristox. für seine Harmonik ausgeht, ist die menschliche Stimme (vgl. hierüber auch Harm. El. 19, u. 20, u. und CENSORIN c. 12: nach Aristox. bestehe die Musik *in voce et corporis motu* — dass sie jedoch blos hierin bestehe und keinen tieferen Gehalt habe, darf man hieraus um so weniger schliessen, da es dem S. 884, 5 angeführten widersprechen würde, und da Censorin a. a. O. auch von Sokrates sagt: die Musik sei nach ihm *in voce tantummodo*). Diese hat zweierlei Bewegung: beim Sprechen und beim Singen. Beim Sprechen bewegt sie sich stetig, beim Singen in Zwischenräumen (*κίνησις συνεχὴς* und *διαστηματικὴ*), d. h. dort findet ein fortwährender Wechsel der Tonhöhe statt, hier wird jeder Ton eine Zeit lang auf der gleichen Höhe gehalten (a. a. O. S. 2. 8). Ob aber der Ton an sich eine Bewegung sei, oder nicht, diess, sagt Arist. (S. 9. 12), wolle er nicht untersuchen: er nenne einmal einen Ton ruhend, so lange er seine Höhe nicht ändere, möge diess nun an sich ein wirkliches Ruhen oder nur Gleichmässigkeit der Bewegung (*ὁμαλότης κινήσεως ἢ ταὐτότης*) sein; ebensowenig wolle er auf die Frage eingehen, ob die Stimme wirklich genau auf der gleichen Höhe verweilen könne: genug, dass uns diess so erscheine. *ἁπλῶς γὰρ, ὅταν ἂν οὕτω κινῆται ἡ φωνὴ, ὥστε μηδαμοῦ δοκεῖν ἵστασθαι τῇ ἀκοῇ, συνεχῆ λέγομεν ταύτην τὴν κίνησιν, ὅταν δὲ στῆναί που δόξασα εἶτα πάλιν διαβαίνειν τινὰ τόπον φανῇ, καὶ τοῦτο ποιήσασα πάλιν ἐφ᾽ ἑτέρας τάσεως* (Tonhöhe) *στῆναι δόξῃ, καὶ τοῦτο ἐναλλὰξ ποιεῖν φαινομένη συνεχῶς διατελῇ, διαστηματικὴν τὴν τοιαύτην κίνησιν λέγομεν.* Hiernach wird nun, in einer tadelnswerthen Zirkeldefinition,

Als eine Harmonie, und näher als die Harmonie des Leibes, hatte Aristoxenus auch die Seele bezeichnet: die Seelenthätigkeiten sollten aus den zusammentreffenden Bewegungen der körperlichen Organe als ihr gemeinsames Erzeugniss hervorgehen, eine Störung in einem dieser Theile, welche den Einklang ihrer Bewegungen aufhebt, sollte das Erlöschen des Bewusstseins, den Tod, herbeiführen [1]). Er folgte hierin nur einer Ansicht, welche

die *ἐπίτασις φωνῆς* als Bewegung der Stimme von der Tiefe zur Höhe, die *ἄνεσις φωνῆς* als ihre Bewegung von der Höhe zur Tiefe, die *ὀξύτης* umgekehrt wird durch die Worte: *τὸ γενόμενον διὰ τῆς ἐπιτάσεως*, die *βαρύτης* durch: *τὸ γενόμενον διὰ τῆς ἀνέσεως* definirt (S. 10). Es wird ferner die kleine *δίεσις* ($^1/_4$ Ton) als der kleinste wahrnehmbare und darstellbare Tonunterschied bezeichnet (S. 13 f.), wogegen der grösste, welcher sich durch die menschliche Stimme oder durch ein einziges Instrument darstellen lässt, das *διὰ πέντε καὶ δὶς διὰ πασῶν* (zwei Oktaven und eine Quinte) sein soll (S. 20); es werden die Begriffe des Tons und des Intervalls bestimmt (S. 16 f.), die Unterschiede der Tonsysteme angegeben (S. 17 f.), unter denen das diatonische das ursprünglichste sein soll, das chromatische das nächste, das enharmonische das letzte, an welches sich das Gehör nur mit Mühe gewöhne (S. 19) u. s. w. Ich kann den Gang dieser Untersuchung hier nicht weiter verfolgen. Dass Aristox. (auch Harm. S. 24. 45 f.) den Umfang der Quarte auf $2^1/_2$, der Quinte auf $3^1/_2$, der Oktave auf 6 Töne bestimmte, während dieser Umfang etwas kleiner ist (weil nämlich die Halbtöne der Quarte und Quinte nicht voll sind), wird ihm von Ptolem. Harm. I, 10. Boeth. De Mus. 1417. Censorin Di. nat. 10, 7 vorgerückt. Vgl. auch Plut. an. procr. c. 17. S. 1020 f. (wo aber die *ἁρμονικοὶ* die sonst *ὀργανικοὶ* oder *μουσικοὶ* genannten Aristoxeneer sind). Vielleicht in der Rhythmik hatte A. auch über die Buchstaben als Elemente der Sprache gehandelt; Dionys. comp. verb. S. 154.

1) Cic. Tusc. 1, 10, 20: *Aristox. ipsius corporis intentionem* (*τόνος*, Stimmung) *quandam [animam dixit]; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos.* Vgl. c. 18, 41. wo dagegen eingewendet wird: *membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere, non video.* c. 22, 51: *Dicaearchus quidem et Aristox. nullum omnino animum esse dixerunt.* Lactant. Instit. VII, 13 (wahrscheinlich auch nach Cicero): *quid Aristoxenus, qui negavit omnino ullam esse animam, etiam cum vivit in corpore?* sondern wie aus der Spannung der Saiten die Harmonie sich erzeuge, *ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi existere.* Ders. Opif. D. c. 16: *Aristox. dixit, mentem omnino nullam esse, sed quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis et compagibus viscerum vim sentiendi existere scilicet ut singularum corporis partium firma conjunctio mem-*

schon vor ihm, | wahrscheinlich von Mitgliedern der pythagoreïschen Schule, vorgetragen wurde[1]). Seinem Empirismus mochte sie sich um so mehr empfehlen, da sich ihm in ihr eine Erklärung des Seelenlebens darbot, wie sie dem Musiker zunächst lag: wie er sich als Musiker an die Erscheinungen hält, so hält er sich auch in der Betrachtung des Seelenlebens an seine Erscheinung im körperlichen, und wie er dort aus dem Zusammentreffen der einzelnen Töne die Harmonie entstehen sieht, so soll auch die Seele aus dem Zusammentreffen der körperlichen Bewegungen entspringen.

Mit Aristoxenus wird sein Freund und Mitschüler[2]) Dicäarchus aus Messene[3]) wegen seiner Ansichten über das

brorumque omnium consentiens in unum vigor motum illum sensibilem faciat animumque concinnet, sicut nervi bene intenti conspirantem sonum. Et sicuti in fidibus, cum aliquid aut interruptum aut relaxatum est, omnis canendi ratio turbatur et solvitur, ita in corpore, cum pars aliqua membrorum duxerit vitium, destrui universa, corruptisque omnibus et turbatis occidere sensum eamque mortem vocari.

1) S. Bd. I, 413. Vielleicht hatte auch Aristox. diese Ansicht in seinen Schriften über die Pythagoreer niedergelegt. Was er dagegen bei Jambl. Theol. Arithm. S. 41 über die Metempsychosen des Pythagoras sagt, beweist nicht, dass er selbst eine Seelenwanderung annahm.

2) Hierüber s. m. Cic. Tusc. I, 18 ad Att. XIII, 32 (oben 881, 2).

3) Nach Suid. u. d. W. Sohn des Phidias, aus dem sicilischen Messene gebürtig, Schüler des Aristoteles, Philosoph, Rhetor und Geometer. Als Messenier und als Schüler des Aristoteles wird er öfters bezeichnet (Cic. Legg. III, 6, 14. Athen. XI, 460, f. XV, 666, b u. a.); wesshalb ihn Themistius unter den Verläumdern des Aristoteles aufführt (s. o. 43, 3) lässt sich schwer sagen; denn der Umstand (an den Müller Fragm. Hist. gr. II, 225 f. erinnert), dass er dem praktischen Leben grösseren Werth beilegte, als jener (s. u.), hat so wenig, als seine (von Osann S. 46 hieher gezogene) Abweichung von der aristotelischen Seelenlehre, mit den persönlichen Vorwürfen, um die es sich bei Themist. handelt, etwas zu schaffen. Vielleicht hat aber Themist. oder sein Abschreiber einen falschen Namen: man könnte an Demochares denken. Sonst wissen wir von ihm nur noch, dass er im Peloponnes lebte (Cic. ad Att. VI, 2), und dass er im Auftrag macedonischer Könige Berghöhen mass (Plin. H. nat. II, 65, 162), wie er diess auch im Peloponnes that (Suid. nennt von ihm *καταμετρήσεις τῶν ἐν Πελοποννήσῳ ὀρῶν*). Seine Gelehrsamkeit rühmen Plin. a. a. O. Cic. a. a. O. ad Att. II, 2 u. ö. Varro De R. R. I, 1 (s. Müller a. a. O. 226). Sein Geburts- und Todesjahr lässt sich nicht genauer bestimmen. Ueber sein

Wesen der | Seele zusammengestellt[1]), mit dem er sich, wie es scheint, noch ausdrücklicher und eingehender beschäftigt hatte, als jener[2]). Auch seiner Ansicht nach ist nämlich die Seele nicht ein für sich und unabhängig vom Körper bestehendes Wesen, sondern nur das Ergebniss aus der Mischung der körperlichen Stoffe, nur diese bestimmte harmonische Verbindung der vier Elemente zu einem lebendigen Leibe; sie ist daher in ihrem Dasein an den Körper gebunden und durch alle seine Theile verbreitet[3]). Dass er von hier aus den | Unsterblichkeitsglauben

Leben und seine Schriften vgl. m. OSANN Beitr. II, 1—119. FUHR Dicaearchi Messen. quae supersunt. Darmst. 1841. MÜLLER Fragm. Hist. gr. II, 225 ff. Ich citire die Fragmente zunächst nach dem letzteren.

1) CIC. Tusc. I, 18, 41. 22, 51.

2) Wir kennen von ihm durch CIC. ad Att. XIII, 32. Tusc. I, 10, 21. 31, 77. PLUT. adv. Col. 14, 2. S. 1115 zwei Werke über die Seele, Gespräche, von welchen das eine nach Korinth, das andere nach Lesbos verlegt war. Ob mit dem einen oder dem andern von diesen (OSANN 40 f. vermuthet, dem *Κορινθιακὸς*) die Schrift De interitu hominum (CIC. Off. II, 5, 16. Consol. IX, 351 Bip.) identisch war, muss dahingestellt bleiben; mir ist es nicht wahrscheinlich.

3) CIC. Tusc. I, 10, 21: Dic. lässt einen gewissen Pherekrates auseinandersetzen, *nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane . . . neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia; vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus* (die *κίνησις* und *αἴσθησις* hatte schon ARIST. De an. I, 2. 403, b, 25 als die unterscheidenden Merkmale des *ἔμψυχον* bezeichnet), *in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit* (vgl. 11, 24: *nihil omnino animum dicat esse), nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex* (der Leib allein), *ita figuratum ut temperatione naturae vigeat et sentiat.* Ebd. 18, 41: (*Dic.*) *ne condoluisse quidem unquam videtur, qui animum se habere non sentiat.* 22, 51 (s. o. 888, 1). Acad. II, 39, 124. SEXT.: er lehre, *μὴ εἶναι τὴν ψυχήν* (Pyrrh. II, 31), *μηδὲν εἶναι αὐτὴν παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα* (Math. VII, 349). ATTIKUS b. Eus. praep. ev. XV, 9, 5: *ἀνῄρηκε τὴν ὅλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς.* JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 870: die Seele sei nach ihm *τὸ τῇ φύσει συμμεμιγμένον, ἢ τὸ τοῦ σώματος ὄν, ὥσπερ τὸ ἐμψυχῶσθαι· αὐτῇ δὲ μὴ παρὸν τῇ ψυχῇ ὥσπερ ὑπάρχον.* (?) SIMPL. Categ. Schol. in Ar. 68, a, 26: *Δικ. . . . τὸ μὲν ζῷον συνεχώρει εἶναι, τὴν δὲ αἰτίαν αὐτοῦ ψυχὴν ἀνῄρει.* NEMES. Nat. hom. S. 68: *Δικαίαρχος δὲ [τὴν ψυχὴν λέγει] ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων* (so auch PLUT. plac. IV, 2, 5. STOB. Ekl. I, 796. HERMIAS Irris. S. 402), was so viel sei als: *κρᾶσις καὶ συμφωνία τῶν στοιχείων.* Denn nicht die musikalische Harmonie sei damit gemeint, sondern die har-

lebhaft bestreitet[1]), werden wir nur folgerichtig finden können; auffallender ist die Angabe, er habe eine Weissagung durch Träume und im Zustand der Entzückung angenommen[2]); indessen hat er dieselbe ohne Zweifel, nach aristotelischem Vorgang[3]), durch eine natürliche Erklärung mit seinen Annahmen über die Seele zu vereinigen gewusst[4]). Dass er kein Freund der Wahrsagerei und der priesterlichen Wahrsagerkünste war, lässt sich auch aus den Bruchstücken seiner Schrift über die Höhle des Trophonius[5]) vermuthen.

Mit Dicäarch's Ansicht über die Seele steht die Behauptung in Verbindung, dass das praktische Leben vor dem theoretischen den Vorzug verdiene[6]): wer sich die Seele durchaus an den Leib gebunden dachte, der konnte der Denkthätigkeit, in welcher sie sich von allem Aeusseren zurückzieht, um sich in sich selbst zu vertiefen, nicht den gleichen Werth beilegen, wie diess Plato und Aristoteles, von ihrem Begriff des Geistes aus, gethan hatten. Ebenso aber auch umgekehrt: wer die höchste Thätigkeit der Seele nur in der praktischen Gestaltung

monische Mischung des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen im Körper. Er halte somit die Seele für *ἀνούσιος* (was aber nicht stofflos, wie Osann S. 48 übersetzt, sondern „nicht-substantiell" heisst). Unklar ist Tertull. De an. c. 15 (s. u. S. 918, 3.).

1) Cic. Tusc. I, 31, 77. Lactant. Instit. VII, 7. 13. Vgl. folg. Anm.

2) Plut. plac. V, 1, 4: *Ἀριστοτέλης καὶ Δικ. τὸ κατ' ἐνθουσιασμὸν [γένος μαντικῆς] μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχὴν, θείου δέ τινος μετέχειν αὐτήν.* Dasselbe Cic. Divin. I, 3, 5. 50, 113. Vgl. ebd. II, 51, 10: *magnus Dicaearchi liber est, nescire ea [quae ventura sint] melius esse, quam scire.*

3) Vgl. S. 551. 790.

4) Dass die Seele (Pseudoplut., s. vorl. Anm.) ein Göttliches in sich tragen soll, würde dem nicht unbedingt im Wege stehen, ein solches erkennt ja selbst ein Demokrit an (s. 1. Abth. 812 f.). Indessen fragt es sich, ob die Placita ein Recht haben, Dicäarch in dieser Aussage mit Aristoteles zusammenzufassen. Keinenfalls wird ihm aber zugeschrieben werden können, was Cic. Divin. I, 50, 113 über die Ablösung der Seele vom Körper im Schlaf und in der Entzückung sagt, wie denn auch Cicero Dic. hiefür nicht nennt.

5) Fr. 71 f. b. Athen. XIV, 641, e. XIII, 594, e vgl. Osann S. 107 ff.

6) Cic. ad. Att. II, 16: *quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν.* Vgl. ebd. VII, 3.

der Aussenwelt zu finden wusste, der musste um so eher geneigt sein, sie sich auch ihrer Natur nach von den körperlichen Organen nicht getrennt, sondern als die ihnen inwohnende wirksame Kraft zu denken. Aber wie diese Seelenkraft den ganzen Körper durchdringen soll, so verlangt Dicäarch auch, dass | sich die sittliche Kraft in dem ganzen Leben des Menschen zur Erscheinung bringe: nicht die Lehrvorträge machen den Philosophen, nicht die Volksreden und die Amtsgeschäfte den Staatsmann, sondern ein Philosoph ist, wer in allen Lagen und Thätigkeiten Philosophie treibt, ein Staatsmann, wer sein ganzes Leben dem Dienst seines Volks widmet [1]).

Bei dieser Richtung auf's Praktische mussten natürlich politische Untersuchungen für Dicäarch einen besonderen Reiz haben; und so hören wir denn nicht blos im allgemeinen, dass er sich mit diesem Gegenstand beschäftigt habe [2]), sondern es werden auch Darstellungen hellenischer Verfassungen von ihm erwähnt [3]); namentlich wissen wir aber, dass er in seinem „Tripolitikus", an aristotelisches anknüpfend [4]), eine Mischung der drei reinen Verfassungsformen (Demokratie, Aristokratie und Monarchie) als die beste Verfassung vorschlug, und eben diese

1) Diess der Grundgedanke der Erörterung bei Plut. an. seni s. ger. resp. c. 26. S. 796, von der wir freilich nur vermuthen können, dass sie sich an Dicäarch ihrem ganzen Inhalt nach und nicht blos in dem Satz anschliesse: *καὶ γὰρ τοὺς ἐν ταῖς στοαῖς ἀνακάμπτοντας περιπατεῖν φασίν, ὡς ἔλεγε Δικαίαρχος, οὐκέτι δὲ τοὺς εἰς ἀγρὸν ἢ φίλον βαδίζοντας.* Dieser Satz selbst soll dann einen Tadel an einem Beispiel anschaulich machen: „wie man unter *περιπατεῖν* nur ein solches Gehen zu verstehen pflegt, bei welchem die Absicht, sich Bewegung zu machen, unmittelbar vorliegt, so nennt man auch *φιλοσοφεῖν* und *πολιτεύεσθαι* gewöhnlich nur die Thätigkeiten, welche diesem Zweck ausdrücklich und unmittelbar dienen, das eine ist aber so unrichtig, wie das andere."

2) Cic. Legg. III, 5, 14.

3) Cic. ad Att. II, 2 (wozu Osann S. 13 ff. z. vgl.) nennt von ihm Politieen der Pellenäer, Korinthier und Athener, doch wohl Theile einer umfassenderen Geschichte der Staatsverfassungen, wenn nicht des *Βίος Ἑλλάδος* (s. u.), Suid. sagt, seine *πολιτεία Σπαρτιατῶν* (welche aber auch im Tripolitikus stehen konnte) sei in Sparta jedes Jahr öffentlich verlesen worden.

4) S. S. 703, namentlich aber 745 ff.

Staatsform in Sparta aufzeigte[1]). Sonst | ist uns von Dicäarch's praktischer Philosophie kaum etwas bekannt[2]). Was aus seinen zahlreichen historischen, geographischen, literatur- und kunstgeschichtlichen Schriften mitgetheilt wird, müssen wir hier um so mehr übergehen, da er darin keine eigenthümlichen philosophischen Ansichten ausspricht[3]).

1) Dass dieses der wesentliche Inhalt des *Τριπολιτικὸς* war, und dass Cicero, der Leser und Bewunderer Dicäarch's (s. o. 891, 6. Tusc. I, 31, 77: *deliciae meae Dicaearchus;* ad Att. II, 2 u. a. St.), seine Theorie von der Verschmelzung der Verfassungsformen und den Gedanken, diese Verschmelzung an einer gegebenen Verfassung nachzuweisen, Dicäarch verdankte, dass wahrscheinlich auch Polyb. VI, 2—10 Dicäarch folgt, hat zuerst Osann a. a. O. S. 8 ff. dargethan (welcher nur die politischen Fragmente des Archytas und Hippodamus nicht hätte als ächt behandeln, und Plut. qu. conv. VIII, 2, 2, 3. S. 718, wo Dicäarch blos von der Verbindung des Sokratischen und Pythagoreïschen bei Plato redet, nicht hätte für sich anführen sollen); und diese Annahme hat die höchste Wahrscheinlichkeit, wenn wir erwägen, dass Phot. Bibl. Cod. 37. S. 8, a (aus einem Gelehrten des 6ten Jahrhunderts) ein *εἶδος πολιτείας δικαιαρχικὸν* erwähnt, das in einer Mischung der drei Verfassungen bestehe, und die wahrhaft beste Verfassungsform bilde, dass aber (nach Fr. 23 b. Athen. IV, 141, a) im Tripolitikus auch eine genaue Beschreibung der spartanischen Phiditien vorkam, und wenn wir mit diesen Nachrichten die Art zusammenhalten, wie Cicero in der Republik (z. B. I, 29. 45 f. II, 28. 39) und Polybius a. a. O. ihren Gegenstand behandeln. Osann vermuthet auch (S. 29 ff.), die Schrift, für welche Cic. ad Att. XIII, 32 den Tripolitikus zu benützen wünscht, seien die Bücher De gloria.

2) Von direkten Nachrichten gehört hieher nur die Sentenz (Plut. qu. conv. IV, procem. S. 659), man solle sich das Wohlwollen aller, die Freundschaft der Guten verschaffen. Weiter ergibt sich aus Porph. De abst. IV, 1, 2 (s. folg. Anm.), und aus der Bemerkung (Cic. Off. II, 5, 16. Consol. IX, 351 Bip.), es seien weit mehr Menschen durch Menschenhände umgekommen, als durch Naturereignisse und wilde Thiere, eine Missbilligung des Kriegs. Nach Porph. a. a. O. scheint Dic. (ähnlich wie Theophrast) schon im Schlachten der Thiere den Anfang einer Verschlimmerung gesehen zu haben.

3) Denn dass er die Kugelgestalt der Erde (Fr. 53 aus Plin. H. n. II, 65, 162) vertheidigte, und die Ewigkeit der Welt, der Thier- und Menschen-Geschlechter voraussetzte (Fr. 3. 4 aus Cens. di. nat. c. 4. Varro R. rust. II, 1), ist rein aristotelisch; und wenn er sich bemüht, unter Benützung der Sagen von der Herrschaft des Kronos, den Urzustand der Menschheit und den allmählichen Uebergang von dem anfänglichen Naturzustand zum Hirtenleben (mit dem erst die Fleischnahrung und der Krieg begonnen habe) und

Von einem weiteren namhaften Peripatetiker, Theophrast's Freund und Mitbürger Phanias[1]), sind uns nur geschichtliche und | naturgeschichtliche Angaben erhalten[2]). Aehnlich verhält es sich mit Klearchus aus Soli[3]); denn wenn auch unter den Schriften dieses Mannes, so weit sie uns bekannt sind[4]), kein einziges Geschichtswerk ist[5]), so werden uns doch fast nur geschichtliche Nachrichten daraus mitgetheilt, und diese sind meist

weiter zum Ackerbau, recht anziehend und verständig, zu schildern (Fr. 1—5 b. Porph. De abstin. IV, 1, 2. S. 295 f. Hieron. adv. Jovin. II. T. IV, b, 205 Mart. Censor. c. 4. Varro R. R. II, 1. I, 9), so muss er hiebei mit Aristoteles und Theophrast (s. S. 507 f. 836 f.) annehmen, dass die Bildungsgeschichte der Menschheit sich in einem beständigen Kreislauf bewege.

1) Was uns über das Leben dieses Mannes von Suid. u. d. W. Strabo XIII, 2, 4. S. 618. Plut. Themist. c. 13. Ammon. in Categ., Schol. in Ar. 28, a, 40 mitgetheilt wird, beschränkt sich auf die Nachricht, dass er aus Eresos gebürtig und Schüler des Aristoteles war, und Ol. 111 folg. (Ol. 111, 2 kehrt Arist. aus Macedonien nach Athen zurück) gelebt habe. Aus einem Brief, den Theophrast schon in höherem Alter an ihn schrieb, führt Diog. V, 37 vgl. Schol. in Apoll. Rhod. I, 972 etwas an.

2) Wir kennen von Phanias mehrere historische Schriften, ein Werk π. ποιητῶν, eines über die Sokratiker (vielleicht auch über noch andere Philosophen), eine Schrift πρὸς τοὺς σοφιστάς, von welcher die πρὸς Διόδωρον (Diodorus Kronus) vielleicht nur ein Theil war, eine π. φυτῶν, in der auch gestanden haben kann, was Plin. H. nat. XXII, 13, 35 aus dem „Physiker" Phanias anführt. Ausserdem soll er auch logische Schriften verfasst haben (Ammon. a. a. O. s. o. S. 68). Die Nachrichten über diese Schriften und die Bruchstücke derselben hat nach Voisin (De Phania Eres. Gand. 1824) Müller Fragm. Hist. gr. II, 293 ff. zusammengestellt.

3) Σολεὺς wird er oft genannt; dass damit das cyprische, nicht das cilicische Soli gemeint ist, erhellt, wie diess schon Frühere bemerkt haben, und Müller a. a. O. 302 gegen Verraert De Çlearcho Sol. (Gand. 1828) S. 3 f. mit Recht festhält, aus Athen. VI, 256, c. e. f. Sonst wissen wir über sein Leben nichts, als dass er ein Schüler des Aristoteles war; s. S. 895, 3. 4 u. a. St.

4) Ihr Verzeichniss und ihre Ueberbleibsel bei Verraert und Müller a. d. a. O.

5) Auch die Schrift π. Βίων nämlich, wie es scheint Klearch's Hauptschrift, von welcher die vier ersten und das achte Buch angeführt werden, kann, nach den Fragmenten zu urtheilen, kein biographisches Werk, sondern nur eine Erörterung über den Werth der verschiedenen Lebensweisen gewesen sein; vgl. Müller S. 302.

so kleinlich und unbedeutend [1]), in ihrer Aufnahme zeigt sich so wenig Kritik, und in Klearch's eigenen Vermuthungen ein so schlechter Geschmack [2]), dass sie uns von dem Geist dieses Schriftstellers keine hohe Meinung beibringen können. Ueberhaupt ist, was uns von ihm mitgetheilt wird, nicht geeignet, die Behauptung zu bestätigen, | dass er keinem anderen Peripatetiker nachstehe [3]), wenn wir auch andererseits allerdings nicht wissen, worin die Abweichungen von der ächten peripatetischen Lehre bestehen, die ihm PLUTARCH schuldgibt [4]). Neben ein paar unerheblichen naturwissenschaftlichen Annahmen [5]) und einer Erörterung über die verschiedenen Arten von Räthseln [6]), lässt sich aus Klearch's Bruchstücken auch über seine sittlichen Ansichten einiges abnehmen; was aber doch nur darauf hinauskommt, dass Ueppigkeit und Ausschweifungen zwar höchst verwerflich [7]), die cynische und stoische Gleichgültigkeit gegen das Aeussere aber auch nicht zu loben [8]), dass zwischen Freundschaft und Schmei-

1) Woran denn doch nicht blos der Umstand schuld sein kann, dass sie uns durch einen Athenäus überliefert sind.

2) Wenn er z. B. den Mythus vom Ei der Leda b. ATHEN. II, 57, e dahin erklärt: man habe vor Alters statt *ὑπερῷον* blos *ᾠὸν* gesagt, und weil nun Helena in einem *ὑπερῴον* erzogen worden sei, sei die Sage entstanden, dass sie aus einem Ei gekommen sei; oder wenn er b. DIOG. I, 81, offenbar nur wegen des bekannten Verses (b. PLUT. VII sap. conv. c. 14. S. 157, e), von Pittakus erzählt: *τούτῳ γυμνασία ἦν σῖτον ἀλεῖν*, oder wenn er (Fr. 60 b. Müller) den Mythus von den menschenfressenden Stuten des Diomedes auf seine Töchter deutet.

3) JOSEPH. c. Apion. I, 22. II, 454 Haverc.: *Κλ. ὁ Ἀριστοτέλους ὢν μαθητὴς καὶ τῶν ἐκ τοῦ περιπάτου φιλοσόφων οὐδενὸς δεύτερος*. ATHEN. XV, 701, c: *Κλ. ὁ Σολεὺς οὐδενὸς δεύτερος τῶν τοῦ σοφοῦ Ἀριστοτέλους μαθητῶν*.

4) De fac. lun. 2, 5. S. 920: *ὑμέτερος γὰρ ὁ ἀνὴρ, Ἀριστοτέλους τοῦ παλαιοῦ γεγονὼς συνήθης, εἰ καὶ πολλὰ τοῦ περιπάτου παρέτρεψεν.*

5) Fr. 70—74, a. 76. 78 M. vgl. SPRENGEL Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. v. ROSENBAUM I, 442 f.

6) Fr. 63 aus ATHEN. X, 448, c vgl. PRANTL Gesch. d. Log. I, 399 f.

7) In diesem Sinn hatte Klearch namentlich in der Schrift *π. Βίων* jene zahlreichen Beispiele von ausschweifender Ueppigkeit und ihren Folgen angeführt, welche ATHENÄUS aus ihm mittheilt (Fragm. 3—14 vgl. Fr. 16—18. 21—23); dagegen hatte er (Fr. 15 b. ATHEN. XII, 548, d) Gorgias als Beweis für die heilsamen Wirkungen der Mässigkeit genannt.

8) Bei ATHEN. XIII, 611, b unterscheidet er, wahrscheinlich Cy-

chelei scharf zu unterscheiden [1]), leidenschaftliche und naturwidrige Liebe zu meiden sei [2]) u. s. w. Im ganzen macht Klearch durchaus mehr den Eindruck eines mit mancherlei Wissen ausgerüsteten, aber ziemlich oberflächlichen Literaten [3]), als den eines gründlichen Gelehrten und Philosophen. |

Zu den aristotelischen Schülern wird nicht selten auch der Pontiker Heraklides gerechnet. Es ist indessen schon früher [4]) bemerkt worden, dass weder die Zeitrechnung noch der Charakter seiner Lehren dieser Annahme günstig ist, wenn er sich auch durch seine gelehrten Bestrebungen allerdings der peripatetischen Schule verwandt zeigt. Bedeutender mag Aristoteles' Einfluss auf den Redner und Dichter Theodektes gewesen sein, der aber schon vor Alexanders Perserzug starb [5]). Mehrere andere Aristoteliker, wie Kallisthenes [6]), Leo von Byzanz [7]),

nikern oder auch Stoikern gegenüber, den *βίος καρτερικὸς* von dem *βίος κυνικός*.

1) Vgl. Fr. 30. 32 (Athen. VI, 255, b. XII, 533, e) und die breite Schilderung eines verweichlichten, durch schmeichlerische Höflinge verdorbenen jungen Fürsten und einiger ähnlicher Erscheinungen Fr. 25 f. (Athen. VI, 255, c ff. 258, a).

2) Fr. 34—36 (Athen. XIII, 573, a. 589, d. 605, d. e).

3) Nur als Erfindung des Literaten werden wir auch das von Klearch berichtete Gespräch zwischen Aristoteles und einem Juden (Fr. 69 b. Joseph. c. Apion. I, 22), sammt der weiteren Aufklärung, dass die Juden von den indischen Philosophen stammen u. s. w., anzusehen haben. Die betreffende Schrift (*π. ὕπνου*, worüber Bernays Abh. d. Hist.-philos. Gesellsch. in Breslau I. 1858. 190. Theophr. üb. Frömmigk. 110. 187) für unterschoben zu halten, ist man nach dem, was wir sonst von Klearch wissen, nicht genöthigt.

4) 1. Abth. 843, 1 vgl. 885 ff.

5) Ueber diesen von Aristoteles häufig angeführten Schriftsteller, von welchem schon S. 23, 4 g. E. nach Plut. Alex. c. 17 vermuthet wurde, dass er mit Aristoteles in Macedonien war, s. m. Westermann's Gesch. d. Beredsamk. bei d. Griech. u. Röm. I, 84, A. 6. 142, A. 21 und oben 44, 1. 76, 2.

6) Dieses Verwandten und Schülers von Aristoteles ist schon S. 23, 4 g. E. (wozu noch Valer. Max. VII, 2, ext. 8. Suid. u. d. W. kommt), seines Todes S. 34 f. erwähnt worden. Weiteres über ihn und seine Schriften bei Geier Alex. Hist. Script. 191 ff. Müller Script. rer. Alex. 1 ff.

7) Das wenige, was wir über diesen (bei Suid. *Λέων Βυζ.* mit einem gleichnamigen, aber älteren, byzantinischen Staatsmann vermischten) Ge-

Klytus [1]), sind uns nur als Geschichtschreiber, Meno [2]) ist uns nur als Verfasser einer Geschichte der Arzneikunde bekannt [3]), von Hipparchus aus Stagira ist uns nur der Titel einer theologischen Schrift überliefert [4]); um solcher nicht zu erwähnen, von denen uns überhaupt keine schriftstellerische oder Lehrthätigkeit berichtet wird [5]).

20. Theophrast's Schule; Strato.

Auch in der theophrastischen Schule scheint bei der Mehrzahl die literarisch-historische Richtung die vorherrschende gewesen zu sein. Die meisten von den Männern, welche aus derselben genannt werden, haben sich in ihrer schriftstellerischen Thätigkeit auf geschichtliche und literargeschichtliche, | moralische, politische und rhetorische Arbeiten beschränkt. So Demetrius aus Phalerus, der bekannte Gelehrte und Staatsmann [6]), | so

schichtschreiber aus Suid. a. a. O. Athen. XII, 550 f. Pseudoplut. De fluv. 2, 2. 24, 2 abnehmen können, erörtert Müller Fragm. Hist. gr. II, 328 f.

1) Athen. XIV, 655, b. XII, 540, c. Diog. I, 25. Müller a. a. O. 333.

2) Nach Galen in Hippocr. de nat. hom. Bd. XV, 25 f. K. war dieser Arzt ein Schüler des Aristoteles und hatte (s. o. S. 99 u.) eine ἰατρικὴ συναγωγὴ in mehreren Büchern geschrieben, die Arist. selbst fälschlich beigelegt wurde; dass diess eine geschichtliche Zusammenstellung der ärztlichen Theorieen war, erhellt theils aus dem Titel, welcher der Τεχνῶν συναγωγὴ (s. o. 77, 1) entspricht, theils aus der Bemerkung Galen's, dass er darin alle zu seiner Zeit vorhandenen Schriften der älteren Aerzte benützt habe.

3) Von dem Historiker Marsyas (s. o. 23, 4) wissen wir nicht, ob und wie weit er sich an die peripatetische Philosophie anschloss.

4) Suid. Ἵππαρχ. (vgl. Lobeck Aglaoph. 608) nennt von ihm eine Schrift: τί τὸ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ παρὰ θεοῖς καὶ τίς ὁ γάμος, καὶ ἄλλα τινά.

5) Dahin gehört Adrastus aus Philippi (Steph. Byz. de urb. Φίλιπποι); Echekratides aus Methymna (Steph. Byz. Μήθυμνα); König Kassander (Plut. Alex. c. 74); Mnason aus Phocis (Athen. VI, 264, d. Aelian V. H. III, 19); Philo, der nach Athen. XIII, 610 f. Diog. V, 38 Sophokles, den Urheber des S. 808, 3 besprochenen Gesetzes, παρανόμων belangte; der S. 101 m. (vgl. Heitz verl. Schr. 118 f.) erwähnte Eukairos; der von Diog. III, 109 genannte Plato. Antipater war Aristoteles' Freund, aber nicht sein Schüler.

6) Ueber das Leben dieses Mannes handelt am eingehendsten Ostermann De Demetrii Phal. vita u. s. w. part. I. Hersf. 1847. p. II. Fulda

1857; die Titel und Bruchstücke seiner Schriften bei demselben p. II und HERWIG Ueber Demetr. Phal. Schriften u. s. w. Rinteln 1850. — Um die Mitte des vierten Jahrhunderts geboren (OST. I, 8 ff.), hatte Demetrius, allem nach noch bei Aristoteles' Lebzeiten, Theophrast's Unterricht genossen (CIC. Brut. 9, 37. Fin. V, 19, 54. Legg. III, 6, 14. Off. I, 1, 3. DIOG. V, 75), und war als Volksredner (nach DEMETR. Magn. b. DIOG. V, 75) zuerst um die Zeit, als Harpalus nach Athen kam, also um 324 v. Chr., aufgetreten. Nach der Beendigung des lamischen Kriegs scheint er unter den Männern der macedonisch-aristokratischen Partei neben Phocion eine Rolle gespielt zu haben, denn als nach Antipaters Tod (318 v. Chr.) die Gegenpartei für einige Zeit zur Herrschaft kam und Phocion hingerichtet wurde, ward auch Demetrius zum Tode verurtheilt (PLUT. Phoc. 35). Er entzog sich jedoch diesem Urtheil durch die Flucht und als im folgenden Jahr Kassander Herr von Athen wurde, übergab ihm dieser die Leitung des Staats unter oligarchisch-republikanischer Verfassungsform. Zehn Jahre bekleidete er diese Stelle, und wenn auch seine Verwaltung nicht tadellos gewesen sein mag (von DURIS und DIYLLUS wird ihm b. ATHEN. XII, 542, b ff. XIII, 593, e f. — AELIAN V. H. IX, 9 überträgt die Angabe auf Demetr. Poliorcetes — Eitelkeit, Ueppigkeit und Sittenlosigkeit vorgeworfen; indessen lässt die Unzuverlässigkeit des Duris und der Ton seiner Aussage starke Uebertreibung vermuthen), so sind doch seine Verdienste um den Wohlstand und die Ordnung Athen's höchst bedeutend. Als jedoch Demetrius Poliorcetes 307 v. Chr. den Piräeus nahm, brach ein Aufstand gegen den Phalereer und die Partei Kassander's aus; er gieng, von Poliorcetes geschützt, nach Theben, und von hier in der Folge, nach Kassander's Tod (Ol. 120, 2. 298/9 v. Chr.), nach Aegypten. Hier gewährte ihm Ptolemäus Lagi eine ehrenvolle und einflussreiche Stellung, in der er namentlich für die Gründung der alexandrinischen Bibliothek thätig war. (OST. I, 26—64, der nur S. 64 eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung macht, II, 2 ff.; vgl. GRAUERT Hist. u. phil. Analekten I, 310 ff. DROYSEN Gesch. d. Hellenism. II, b, 106 ff.) Nach dem Tode dieses Fürsten (und zwar nach HERMIPP. b. DIOG. V, 78 ohne Zweifel unmittelbar nach demselben, also 283 v. Chr.) wurde er von Ptolemäus Philadelphus, gegen dessen Nachfolge er gewirkt hatte, an einen Ort im Lande verwiesen, wo er noch eine Zeit lang als Staatsgefangener lebte, dann aber (nach CIC. pro Rabir. Post. 9, 23 scheint es freiwillig, nach HERMIPP. a. a. O. zufällig) an einem Natterbiss starb. Ueber seine Vorzüge als Redner und als Gelehrter spricht sich CICERO (Brut. 9, 37 f. 82, 285. Orat. 27, 92. De orat. II, 23, 95. Offic. I, 1, 3 vgl. QUINT. Inst. X, 1, 33. 80. DIOG. V, 82) sehr günstig aus, wenn er auch das Feuer und die Kraft der grossen Redner des freien Athens bei ihm vermisst. Dass er die Uebersetzung der sog. LXX veranlasst habe, ist eine handgreifliche Fabel, welche OSTERMANN (II, 9 ff. 46 f.) dem Fälscher Aristäus nicht hätte glauben sollen; ebenso ist die Schrift über die Juden, an welche sowohl HERWIG (S. 15 f.) als OSTERMANN (II, 32 f.) glauben, unterschoben.

Duris[1]) und sein Bruder Lynceus[2]), Chamäleon[3]) und Praxiphanes[4]). Auch aus den ethischen Schriften dieser

1) Von Duris (m. s. über ihn ECKERTZ De Duride Sam. Bonn 1846. MÜLLER Fragm. Hist. gr. II, 466 ff.) wissen wir nur, dass er ein Samier und ein Schüler Theophrast's war (ATHEN. IV, 128, a); alle genaueren Berechnungen über seine Lebenszeit (wie sie MÜLLER a. a. O. anstellt) sind unsicher. Nach ATHEN. VIII, 337, d hätte er, wann können wir nicht sagen, seine Vaterstadt beherrscht. Ueber seine Zuverlässigkeit in geschichtlichen Dingen urtheilt PLUT. Perikl. 28 sehr ungünstig; und dass dieses Urtheil begründet ist, zeigen die von ihm überlieferten Angaben, wie diess ECKERTZ ausreichend dargethan hat. Auch seine schriftstellerische Kunst wird von PHOT. Cod. 176. S. 121, a, 41 ff. und DIONYS. comp. verb. V, 28 R. nicht hoch gestellt.

2) M. s. über ihn ATHEN. a. d. a. O. Seine Schriften verzeichnet MÜLLER a. a. O. S. 466.

3) KÖPKE De Chamaeleonte Peripatetico. Berl. 1856. Auch von ihm wissen wir nur wenig. Er war aus dem pontischen Heraklea gebürtig (ATHEN. IV, 184, d. VIII, 338, b. IX, 374, a. u. ö.), und ist wahrscheinlich derselbe, dessen muthige Antwort an König Seleukus MEMNON b. PHOT. Cod. 224. S. 226, a berichtet; als Peripatetiker bezeichnet ihn TATIAN c. Gr. 31. S. 269, A und der Umstand, dass seine Schrift π. Ἡδονῆς auch Theophrast beigelegt wurde (ATHEN. VI, 273, c. VIII, 347, e). Eben daraus schliesst KÖPKE S. 3 f., er sei ein Schüler dieses Philosophen gewesen. Vielleicht war er aber auch sein Mitschüler; b. DIOG. V, 92 beschuldigt er seinen Landsmann Heraklides, einen von Plato's älteren Schülern (1. Abth. 842, 2), eines an ihm begangenen Plagiats. — Neben Cham. nennt TATIAN a. a. O. ATHEN. XII, 513, b. EUSTATH. in Il. α S. 84, 18. SUID. Ἀθηναίας. HESYCH. Ἀθηνᾶ einen Peripatetiker Megaklides (oder Metakl.), aus dessen Schrift über Homer eine sprachliche Bemerkung angeführt wird.

4) Als ἑταῖρος Θεοφράστου von PROKL. in Tim. 5, C bezeichnet. Nach dieser Stelle tadelte er den Anfang des Timäus; nach TZETZ. in Hesiod. Opp. et di. V. 1 hielt er den Eingang dieser Schrift für unächt. STRABO XIV, 2, 13. S. 655 nennt ihn einen Rhodier; EPIPHAN. Exp. fid. 1090, A fügt bei, er stimme in der Lehre mit Theophrast überein. Ob er der in BEKKER's Anecd. II, 729 (wo freilich unser Text παρ' Ἐξιφάνους hat) als Peripatetiker und zugleich als Grammatiker bezeichnete Prax. ist, dem Kallimachus eine Schrift widmete (v. Arati; Arat. ed. Buhle II, 432), wird (wie ZUMPT Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 91 bemerkt) dadurch zweifelhaft, dass CLEMENS Strom. I, 309, A einen Mytilenäer Praxiphanes als den ersten bezeichnet, der γραμματικὸς genannt worden sei. Wahrscheinlich ist aber doch in allen diesen Stellen der gleiche gemeint. Einen Schüler des Praxiphanes, Namens Plato, den er von dem S. 897, 5 erwähnten ausdrücklich unterscheidet, nennt DIOG. III, 109.

Männer ist uns aber kein eigenthümlicher philosophischer Satz überliefert [1]). Einige andere Schüler Theophrast's sind uns theils nur dem Namen nach bekannt [2]), theils können sie überhaupt nicht zu den Philosophen gerechnet werden [3]). |

1) Von Praxiphanes wissen wir überhaupt nur das eben angeführte. Unter den acht uns bekannten Werken des Duris waren ohne Zweifel die drei historischen (griechische und macedonische Geschichte; über Agathokles; samische Jahrbücher) die bedeutendsten. Vier weitere handeln von Festspielen, von der Tragödie, von Malern, von der Bildschnitzerei. Philosophischen Inhalts könnte höchstens die Schrift π. *Νόμων* gewesen sein; indessen sind daraus nur zwei mythologische Notizen erhalten. Aus Lynceus, einem Komödiendichter und zugleich einem Feinschmecker, der eine Kochkunst schrieb (Athen. IV, 131. f. VI, 228, c. VII, 313 f. vgl. IV, 128, a), theilt Athenäus in seinen vielen Anführungen (m. s. d. Register und Müller a. a. O.), Plut. Demetr. c. 27, Schol. Theocr. zu IV, 20 (31) nur einzelne Notizen und Geschichtchen, meist aus dem Gebiete der Esskunst, mit. Unter den 16 Schriften Chamäleon's, welche Köpke S. 15 ff. aufzählt, handeln zwölf über epische, lyrische, komische und tragische Dichter, sie sind also durchaus literargeschichtlich; aber auch aus dem *Προτρεπτικὸς* und den Abhandlungen π. *Μέθης*, π. *Ἡδονῆς*, π. *Θεῶν* (ebd. 36 ff.) sind uns (von Athenäus an vielen Stellen, Clemens Alex. Strom. I, 300, A. Bekker Anecd. I, 233, ohne Angabe einer Schrift Diog. III, 46) nur unerhebliche geschichtliche Bemerkungen überliefert. Demetrius war einer der fruchtbarsten unter den Schriftstellern der peripatetischen Schule; zu den 45 Werken von ihm, welche Diog. V, 80 nennt, kommen noch einige andere uns bekannte: Ostermann (a. a. O. II, 21 ff.) und Herwig (a. a. O. 10 ff.) weisen 50 Schriften, einige davon in mehreren Büchern, nach, wovon jedoch die über die Juden jedenfalls (s. o. 897, 6 Schl.), und wahrscheinlich (s. Ostermann S. 34) auch die über Aegypten abzuziehen ist. Unter diesen Schriften befinden sich ziemlich viele Abhandlungen über moralische Gegenstände (auch die 8 Gespräche scheinen zu diesen zu gehören), 2 Bücher über die Staatskunst, eines π. *νόμων*; ausserdem geschichtliche, grammatische und literargeschichtliche Untersuchungen, eine Rhetorik, eine Sammlung von Reden, welche Cicero noch gekannt haben muss, und von Briefen. Indessen sind uns aus dieser ganzen Schriftenmasse ausser einer Anzahl geschichtlicher und grammatischer Bruchstücke nur wenige unbedeutende Bemerkungen moralischen und politischen Inhalts (Fr. 6—15. 38—40. 54 Osterm. aus Diog. V, 82. 83. Stob. Floril. 8, 20. 12, 18. Plut. cons. ad Apoll. c. 6. S. 104. Diodor. Exc. Vatic. libr. XXXI, 5 in Mai's Nova Collect. II, 81. Polyb. Exc. l. XXX, 3 ebd. 434 f. Exc. l. XXXIV—XXXVII, 2 ebd. 444. Ders. X, 22 [24]. Rutil. Lupus De fig. sent. I, 1) erhalten.

2) Diess gilt von allen den Männern, die in Theophrast's Testament

Viel bedeutender ist in philosophischer Beziehung Theophrast's Nachfolger Strato[1]) aus Lampsakus, der einzige unter seinen | Schülern, von dem uns bekannt ist, dass er die naturwissenschaftliche Richtung des Theophrast und Aristoteles mit Erfolg fortsetzte[1]). Dieser Mann geniesst nächst Theophrast

(Diog. V, 52 f. s. o. 808, 4) neben Strato in die Nutzniessung seines für die Schule bestimmten Grundstückes eingesetzt werden: Hipparchus, Neleus (s. o. 139. 141, 3), Kallinus, Demotimus, Demaratus, Kallisthenes, Melanthes, Pankreon, Nicippus; ebenso von Nikomachus und den drei Söhnen der Pythias (vgl. S. 21, 2 g. E. Sext. Math. I, 258): Prokles, Demaratus, Aristoteles, und von Theophrast's Sklaven Pompylus (Diog. V, 36).

3) Wie der Komiker Menander, der ihn gleichfalls gehört haben soll (Diog. V, 36).

1) Strato aus Lampsakus (Diog. V, 58 u. a. Λαμψακηνὸς ist eine seiner stehenden Bezeichnungen) war der Schüler Theophrast's (ebd. Cic. Acad. I, 9, 34. Fin. V, 5, 13. Simpl. Phys. 187, a, m. 225, a, u. u. a.), folgte demselben nach Apollodor b. Diog. V, 58 Ol. 123 (28⁸/₄ v. Chr.) im Scholarchat, bekleidete dieses 18 Jahre lang, und starb (ebd. 68) Ol. 127 zwischen 270 und 268 v. Chr. Wenn er wirklich, wie Diog. a. a. O. sagt, Lehrer des Ptolemäus Philadelphus war (der 285 v. Chr. Mitregent, 283 Nachfolger seines Vaters wurde), so muss er sich eine Zeit lang am ägyptischen Hof aufgehalten haben, wohin er vielleicht auf Antrieb des Phalereers Demetrius berufen war. Darauf weisen auch seine Briefe (oder sein Brief) an Arsinoë, Ptolemäus' Schwester und Gemahlin (D. 60). Dass er von seinem fürstlichen Zögling 80 Talente bekommen habe, sagt selbst Diog. mit einem φασί; einen wohlhabenden Mann zeigt aber sein Testament b. Diog. 61 ff. Er hinterlässt in demselben die διατριβὴ (den Garten und das Gesellschaftshaus der Schule) mit der für die Syssitieen erforderlichen Einrichtung und seine Büchersammlung mit Ausnahme seiner eigenen Handschriften Lyko; für sein übriges Vermögen erscheint Arcesilaus, der Strato's Vater gleichnamig und wohl sein Sohn oder sein Neffe war, als Erbe. — Zum folgenden vgl. m. Nauwerck De Stratone Lampsaceno. Berl. 1836. Krische Forschungen u. s. w. 349 ff. Brandis III, 394 ff.

2) Für Theophrast's Schüler wurde zwar auch der berühmte Arzt Erasistratus von manchen gehalten (Diog. V, 57; als Behauptung der Erasistrateer auch bei Galen nat. fac. II, 4. Bd. II, 88. 90 f. K. De sangu. in arter. c. 7. Bd. IV, 729). Ist diess aber auch nicht unwahrscheinlich, so entfernte er sich doch nach Galen (nat. facult. II, 4 a. a. O. in Hippocr. de alim. III, 14. Bd. XV, 307 f. vgl. De tremore c. 6. Bd. VII, 614) vielfach von der peripatetischen Lehre, ja er behauptete, οὐδὲν ὀρθῶς ἐγνωκέναι περὶ φύσεως τοὺς περιπατητικούς; nur in der Anerkennung der

unter allen Peripatetikern des grössten Ruhmes[1]), und er verdient denselben nicht blos durch den Umfang seines Wissens und seiner Arbeiten, sondern noch weit mehr durch die Selbständigkeit und Schärfe seines Geistes; ja an wissenschaftlicher Unabhängigkeit ist er auch Theophrast überlegen[2]). Seine zahlreichen Schriften, welche aber mehr auf | eindringende Untersuchung einzelner Fragen, als auf systematisch zusammenfassende Darstellung ausgegangen zu sein scheinen, erstrecken sich über alle Theile der Philosophie[3]); der | Lieblingsgegenstand seiner For-

durchgängigen Zweckthätigkeit der Natur (worüber auch nat. facult. II, 2. Bd. II, 78. 81 z. vgl.) schloss er sich an sie an; auch dieser blieb er aber nicht immer treu. Da er im übrigen, so viel wir wissen, keine selbständigen philosophischen Untersuchungen angestellt hat, mag hier um so mehr auf SPRENGEL Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. v. ROSENBAUM I, 321 ff. verwiesen werden.

1) Vgl. folg. Anm. und DIOG. V, 58: ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος καὶ φυσικὸς ἐπικληθεὶς ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θεωρίαν ταύτην παρ' ὁντινοῦν ἐπιμελέστατα διατετριφέναι. SIMPL. Phys. 225, a, u.: τοῖς ἀρίστοις Περιπατητικοῖς ἀριθμούμενος. Selbst Cicero, wiewohl er dem Physiker nicht besonders hold ist, nennt ihn doch Fin. V, 5, 13 *(in physicis) magnus*, und lobt Acad. I, 9, 34 sein *acre ingenium*. Doch soll seine Schule weniger besucht gewesen sein, als die Menedem's (des Eretriers), worüber er sich b. PLUT. tranqu. an. 13. S. 472 mit den Worten tröstet: τί οὖν θαυμαστὸν, εἰ πλείονές εἰσιν οἱ λούεσθαι θέλοντες τῶν ἀλείφεσθαι βουλομένων;

2) Diese Selbständigkeit, deren Beweise wir sogleich finden werden, wird auch von den Alten anerkannt; PLUT. adv. Col. 14, 3. S. 1115: τῶν ἄλλων Περιπατητικῶν ὁ κορυφαιότατος Στράτων οὔτ' Ἀριστοτέλει κατὰ πολλὰ συμφέρεται u. s. w. Pseudo-GALEN hist. phil. c. 2. S. 228 K.: (Ἀριστοτέλης) τὸν Στράτωνα προςήγαγεν εἰς ἴδιόν τινα χαρακτῆρα φυσιολόγως (-ίας). CIC. (nach Antiochus) Fin. V, 5, 13: *nova pleraque;* Acad. I, 9, 34: *in ea ipsa* (der Physik) *plurimum discedit a suis.* POLYB. Exc. libr. XII, 25, c. Bd. II, 750 Bekk.: καὶ γὰρ ἐκεῖνος [Στράτων ὁ φυσικὸς] ὅταν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν θαυμάσιός ἐστιν, ὅταν δ' ἐξ αὐτοῦ τι προφέρηται καί τι τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος αὐτοῦ καὶ νωθρότερος — welches letztere übrigens schwerlich für ein unbefangenes Urtheil zu halten ist.

3) DIOG. V, 59 f. nennt von ihm ausser den Briefen und den ὑπομνήματα, deren Aechtheit bezweifelt wurde, noch 44 Schriften, zu denen wir aus PROKL. in Tim. 242, E f. noch das Buch περὶ τοῦ ὄντος und aus SIMPL. Phys. 214, a, m. 225, a, u. das περὶ κινήσεως hinzufügen können. An die einzelnen Fächer vertheilen sie sich wie folgt: 1) Logik: π. τοῦ

schung war aber die Natur, und auch der Geist und die Rich-

ὅρου. π. τοῦ προτέρου γένους. π. τοῦ ἰδίου. τόπων προοίμια. 2) Metaphysik: π. τοῦ ὄντος. π. τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου (auch bei Simpl. in Categ. 106, α. 107, α. Schol. in Ar. 89, a, 40. 90, a, 12). π. τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον. π. τοῦ συμβεβηκότος. π. τοῦ μέλλοντος. π. θεῶν γ'. 3) Physik: π. ἀρχῶν γ' (handelte wohl über das Warme und Kalte u. s. w. als physikalische Principien). π. δυνάμεων. π. τοῦ κενοῦ. π. χρόνου. π. κινήσεως. π. μίξεως. π. κούφου καὶ βαρέος. π. τοῦ οὐρανοῦ. π. τοῦ πνεύματος. π. χρωμάτων. π. ζωογονίας. π. τροφῆς καὶ αὐξήσεως. π. ὕπνου. π. ἐνυπνίων. π. αἰσθήσεως. π. ὄψεως. π. τῶν ἀπορουμένων ζῴων. π. τῶν μυθολογουμένων ζῴων. π. φύσεως ἀνθρωπίνης. π. ἐνθουσιασμοῦ. π. νόσων. π. κρίσεων. π. λιμοῦ καὶ σκοτώσεων. (Bei diesen drei Schriften könnte man geneigt sein, eine Verwechslung mit dem sogleich zu erwähnenden erasistrateïschen Arzt anzunehmen; indessen hat auch Theophrast über Schwindel u. dgl. geschrieben.) Physikalische Probleme scheinen die λύσεις ἀπορημάτων und die Schrift π. αἰτιῶν enthalten zu haben. Zum mechanischen Theil der Physik gehört auch das Buch π. τῶν μεταλλικῶν μηχανημάτων. 4) Ethik: π. τἀγαθοῦ γ'. π. ἡδονῆς. π. εὐδαιμονίας. π. βίων (wenn diess nämlich eine ethische, nicht eine historische Schrift war). π. ἀνδρείας. π. δικαιοσύνης γ'. π. ἀδίκου. π. βασιλείας γ'. π. βασιλέως φιλοσόφου (diese zwei Werke, namentlich das zweite, könnten für Ptolemäus Philadelphus bestimmt gewesen sein; den Titel π. βασ. φιλ. hat übrigens nur Cobet, die Früheren setzen dafür π. φιλοσοφίας). Ausserdem noch εὑρημάτων ἔλεγχοι δύο, jedenfalls die gleiche Schrift, welche Clemens Strom. I, 300, A. 308, A (aus ihm Euseb. praep. ev. X, 6, 6) mit der Bezeichnung ἐν τῷ oder ἐν τοῖς περὶ εὑρημάτων anführt. Nach Plin. H. nat. I, Ind. libri VII *(Stratone qui contra Ephori* εὑρήματα *scripsit)* war sie namentlich gegen Ephorus (wahrscheinlich aber auch gegen andere) gerichtet, und daher der Titel bei Diogenes: Strato wollte die Meinungen seiner Vorgänger über die Erfinder der verschiedenen Künste berichtigen. — Neben den hier genannten Werken, deren Aechtheit wir freilich nur zum kleinsten Theil prüfen können, müssten wir Strato auch medicinische Schriften beilegen, wenn wir bei dem von Galen De venae sect. adv. Erasistratum 2. Bd. XI, 151. De v. s. adv. Erasistrateos 2. Bd. XI, 197 genannten Strato an ihn zu denken hätten. Indessen unterscheidet Diog. V, 61 (wohl nach Demetrius Magnes) beide ausdrücklich, und dieses Zeugniss (mit Rose De Arist. libr. ord. 174) zu bezweifeln ist um so unstatthafter, da der Arzt Strato auch von Galen (schon in den eben angeführten Stellen ganz deutlich, und noch bestimmter De puls. differ. c. 17. Bd. VIII, 759), und ebenso von Oribas. collect. XLV, 23 (bei Mai Class. Auct. IV, 60) und Erotian (Lex. Hippocr. S. 86 Franz) als Erasistrateer bezeichnet wird, und da überdiess auch Tertullian De an. 15 die Ansicht des „Strato und Erasistratus" über den Sitz der Seele der des Physikers Strato entgegenstellt. Nach Diog. a. a. O. war der Arzt ein persönlicher Schüler des Erasistratus

tung derselben rechtfertigt den Namen des Physikers, welcher unsern Strato vor allen Peripatetikern auszeichnet[1]).

Was uns an logischen und ontologischen Bestimmungen eigenthümliches von ihm berichtet wird[2]), ist nicht sehr erheblich. | Dagegen kommt der ganze Unterschied seines Standpunkts von dem aristotelischen sofort zum Vorschein, wenn wir fragen, wie er sich den Grund des Daseins und der Veränderungen in der Welt dachte. Aristoteles hatte diese zunächst zwar auf die Natur als allgemein wirkende Kraft, weiterhin aber auf das erste Bewegende oder die Gottheit zurückgeführt, ohne doch das Verhältniss dieser beiden Begriffe schärfer zu bestimmen[3]). Unser

wahrscheinlich ist es der gleiche, welchen Galen De comp. medic. IV, 3. Bd. XII, 749 einen Berytier nennt. M. vgl. über ihn Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 559.

1) Beispiele dieses seines gewöhnlichsten Beinamens (über den Krische Forsch. 351 z. vgl.) sind uns schon 902, 1. 2 vorgekommen. Weiter vgl. m. Cic. Fin. V, 5, 13: *primum Theophrasti Strato physicum se voluit in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque et perpauca de moribus.* Das letztere sagt Cic. noch unbedingter Acad. I, 9, 34, und will theils desshalb, theils wegen seiner abweichenden physikalischen Ansichten, Strato nicht für einen Peripatetiker gelten lassen; indessen zeigt das Verzeichniss seiner Schriften, dass er auch die Ethik nicht ausser Acht liess. Richtiger Seneca nat. qu. VI, 13, 2: *hanc partem philosophiae maxime coluit et rerum naturae inquisitor fuit.*

2) Er soll nicht, wie die Stoiker, Begriff, Wort und Sache (σημαινόμενον, σημαῖνον, τυγχάνον), sondern wie Epikur nur das σημαῖνον und τυγχάνον unterschieden, und somit Wahrheit und Irrthum in die Stimme (die Worte) verlegt haben (Sext. Math. VIII, 13) — eine Angabe, die wahrscheinlich in ihrer zweiten Hälfte nur eine Folgerung des Sextus enthält, auch in der ersten aber weder Strato's Ausdrücke, noch seine Meinung genau wiedergibt. Er hatte ferner von dem Seienden die Definition gegeben: τὸ ὄν ἐστι τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον, d. h. er hatte es als das Beharrliche in den Dingen definirt (Prokl. in Tim. 242, E). Weiter sehen wir aus Simpl. in Categ. 106, α. 107, α ff. (Schol. in Ar. 89, a, 37. 90, a, 12 ff.), dass er verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks πρότερον und ὕστερον unterschied, welche Simpl. a. a. O. auf die fünf in den aristotelischen Kategorieen c. 12 aufgezählten zurückzuführen bemüht ist. Endlich tadelt Alex. Top. 173, u. Ald. (Schol. 281, b, 2) eine Bemerkung, durch welche er eine aristotelische Regel (Top. IV, 4. 125, a, 5) zur Ausmittlung des Subordinations-Verhältnisses zweier Begriffe zu ergänzen versucht hatte; ich kann hier darauf nicht näher eingehen.

3) S. o. S. 358 ff. 386 f.

Physiker, sei es weil er die Unklarheit und die inneren Widersprüche der aristotelischen Annahmen erkannt hat, sei es weil er seiner ganzen Richtung nach einer über die Natur hinausliegenden Ursache abgeneigt ist, gibt die Gottheit als ein vom Weltganzen verschiedenes und getrenntes Wesen auf, und begnügt sich mit der Natur. Diese selbst aber weiss er sich, hierin an Aristoteles sich anschliessend [1]), nur als eine mit innerer Nothwendigkeit, ohne Bewusstsein und Ueberlegung wirkende Kraft zu denken. Er wollte die Welt, wie Plutarch sagt [2]), nicht für ein lebendiges Wesen, und alle Naturerscheinungen nur für eine Wirkung der Naturnothwendigkeit gehalten wissen; er war mit Demokrit, trotz alles Widerspruchs gegen seine Atomenlehre, überzeugt, dass sich alles aus der natürlichen Schwere und Bewegung erklären lassen müsse, und er behauptete desshalb, wie ihm Cicero und andere vorwerfen, der Gottheit für die Weltbildung nicht zu bedürfen [3]); oder wie seine Ansicht richtiger dargestellt wird, er | setzte die Gottheit der Natur selbst gleich, er sah in ihr nicht ein persönliches, oder gar ein menschenähnliches Wesen, sondern die allgemeine Kraft, von der alles

1) S. S. 427, 1.

2) Adv. Col. 14, 3. S. 1115 (s. o. 902, 2): *οὔτ᾽ Ἀριστοτέλει κατὰ πολλὰ συμφέρεται καὶ Πλάτωνι τὰς ἐναντίας ἔσχηκε δόξας περὶ κινήσεως περὶ νοῦ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ περὶ γενέσεως· τελευτῶν [δὲ] τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναι φησὶ, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα οὕτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον.* Nur müssen wir uns (ähnlich, wie bei Demokrit; s. Bd. I, 788 f.) wohl hüten, Plutarch zu glauben, dass Strato den Zufall (*τύχη*) für den Grund der Natur gehalten habe; dafür konnte er allein die Naturnothwendigkeit (*αὐτόματον*) halten, welche nur Plutarch dem Zufall gleichstellt, weil beide gleichsehr den Gegensatz zur Zweckthätigkeit bilden (vgl. S. 330 ff.).

3) Cic. Acad. II, 38, 121: *negas sine Deo posse quidquam, ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. quaecunque sint docet omnia esse effecta natura: nec ut ille, qui asperis et laevibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani. somnia censet haec esse Democriti, non docentis, sed optantis. ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.*

Werden und alle Veränderung in der Natur ausgeht [1]); wesshalb ungenauere Berichterstatter auch wohl sagen, er habe der Gottheit die Seele abgesprochen [2]), und er habe Himmel und Erde, oder mit anderen Worten das Weltganze, für die Gottheit gehalten [3]).

Sollen nun die natürlichen Gründe der Dinge angegeben werden, so konnte sich Strato, wie bemerkt, trotz seines Naturalismus, mit der mechanischen Naturerklärung eines Demokrit nicht befreunden [4]); theils weil er eine befriedigende Erklärung der Erscheinungen an ihr vermisste [5]), theils weil er sich untheilbare Körper so wenig, als einen unendlichen leeren Raum, zu denken wusste [6]). Die wesentlichen Ursachen liegen vielmehr seiner Ansicht nach in den Eigenschaften der Dinge [7]), oder ge-

1) Der Epikureer bei Cic. N. D. I, 13, 35: *nec audiendus ejus [Theophrasti] auditor Strato, is qui physicus appellatur; qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi augendi minuendi habeat, sed careat omni sensu* (Bewusstsein) *et figura* (die Menschengestalt der epikureïschen Götter). Diess wiederholt ziemlich wörtlich Lactant. De ira D. c. 10, Anf., kürzer Minuc. Felix Octav. 19, 9: *Straton quoque et ipse naturam* [sc. *Deum loquitur*]. Aehnlich Max. Tyr. I, 17, 5: auch der Atheist hat die Idee Gottes . . . *κἂν ὑπαλλάξῃς τὴν φύσιν* (wenn man die Natur an seine Stelle setzt), *ὡς Στράτων.*

2) Seneca b. Augustin Civ. D. VII, 1: *hoc loco dicet aliquis . . . ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum sive corpore, alter sine animo?*

3) Tertull. adv. Marc. I, 13: *Strato coelum et terram [Deos pronuntiavit].*

4) S. S. 905, 3.

5) Darauf scheint sich wenigstens Cicero's *somnia non docentis sed optantis* (S. 905, 3) zunächst zu beziehen: die Atome sind eine willkürliche Hypothese, von der nur behauptet und gehofft, nicht nachgewiesen wird, dass sie erklärt, was sie erklären soll.

6) Ueber beide Punkte sogleich das nähere. Die Annahme eines leeren Raums hatte Strato in einer eigenen Abhandlung besprochen (s. o. 902, 3 Nr. 3), welche vorzugsweise gegen Demokrit gerichtet gewesen sein wird. Ob er ausser den angeführten weitere Gründe gegen die Atomistik geltend gemacht, oder sich mit Aristoteles' eingehender Kritik begnügt hatte, wissen wir nicht.

7) Sext. Pyrrh. III, 33 (und fast wortgleich Galen hist. phil. c. 5. S. 244): *Στράτων δὲ ὁ φυσικὸς τὰς ποιότητας* [*ἀρχὴν λέγει*]. Ebenso ist, wie schon Fabricius zu dieser Stelle bemerkt, in den Clementinischen Recognitionen VIII, 15 *(„Callistratus qualitates" sc. principia mundi dixit)* für Callistr. Strato zu setzen.

nauer in den diese | Eigenschaften bewirkenden Kräften [1]; für die Grundeigenschaften hielt er aber die Wärme und die Kälte [2], in denen schon Aristoteles die wirkenden Elemente erkannt hatte [3]; unter ihnen scheint er, gleichfalls mit Aristoteles [4], der Wärme die höhere Realität beigelegt, sie als den nächsten und positiven Grund des Daseins und Lebens betrachtet zu haben [5]. Das erste Substrat der Kälte sollte das Wasser, das der Wärme das Feuer oder die warme Ausdünstung sein [6]. Wärme und Kälte liegen beständig im Streit; wo die eine eindringt, wird die andere weggedrängt; aus diesem Hin- und Herwogen beider sind z. B. die Erscheinungen des Gewitters und des Erdbebens zu erklären [7]. Neben diesen körperlichen Kräften fand Strato die unkörperlichen entbehrlich [8]. |

1) Strato hatte hierüber in den 3 Büchern *π. ἀρχῶν*, vielleicht auch in dem *π. δυνάμεων* (S. 902, 3) gehandelt.

2) Stob. Ekl. I, 298: *Στράτων στοιχεῖα τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν.* Vgl. Anm. 7.

3) S. S. 442, 2.

4) S. S. 444, 3.

5) Epiphan. Exp. fid. 1090, A: *Στρατωνίων* (l. *Στράτων*) *ἐκ Λαμψάκου τὴν θερμὴν οὐσίαν ἔλεγεν αἰτίαν πάντων ὑπάρχειν.*

6) Plut. prim. frig. 9. S. 948: *οἱ μὲν Στωϊκοὶ τῷ ἀέρι τὸ πρώτως ψυχρὸν ἀποδιδόντες, Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ Στράτων τῷ ὕδατι.* Bei der Wärme, worüber eine ausdrückliche Angabe fehlt, versteht sich die Sache von selbst. Auch diess ist aber aristotelisch; s. o. 444, 3.

7) Seneca nat. qu. VI, 13, 2 (über die Erdbeben): *hujus [Strat.] tale decretum est: Frigidum et calidum semper in contraria abeunt, una esse non possunt. eo frigidum confluit, unde vis calida discessit, et invicem ibi calidum est, unde frigus expulsum est.* Desshalb seien Brunnen und Höhlen im Winter warm, *quia illo se calor contulit superiora possidenti frigori cedens.* Wenn nun im Innern der Erde Wärme angesammelt sei, und noch weitere Wärme, oder auch umgekehrt Kälte, eben dahin gedrängt werde, suche jene sich gewaltsam einen Ausweg, und daher die Erdbeben. *vices deinde hujus pugnae sunt: defit calori congregatio ac rursus eruptio. tunc frigora compescuntur et succedunt mox futura potentiora. dum alterna vis cursat et ultro citroque spiritus commeat, terra concutitur.* Stob. Ekl. I, 598: *Στράτων, θερμοῦ ψυχρῷ παρείξαντος, ὅταν ἐκβιασθὲν τύχῃ, τὰ τοιαῦτα γίγνεσθαι, βροντὴν μὲν ἀποῤῥήξει, φάει δὲ ἀστραπὴν, τάχει δὲ κεραυνὸν, πρηστῆρας δὲ καὶ τυφῶνας τᾧ πλεονασμῷ τῷ τῆς ὕλης, ἣν ἑκάτερος αὐτῶν ἐφέλκεται, θερμοτέραν μὲν ὁ πρηστὴρ, παχυτέραν δὲ ὁ τυφών.* Vgl. hiezu was S. 474, 2. 834, 3 über die *ἀντιπερίστασις* bei Aristoteles und Theophrast bemerkt ist.

8) Plut. a. a. O.: *τὰ αἰσθητὰ ταυτὶ, ἐν οἷς Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Στρά-*

Wie Strato mit dem Grundgegensatz des Warmen und Kalten die weiteren elementarischen Gegensätze verknüpfte, und wie er die Elemente ableitete, wird nicht berichtet; er wich aber wohl in der letzteren Hinsicht von Aristoteles nicht ab. Dagegen widersprach er seinen Annahmen über die Schwere. Aristoteles wies jedem Element seinen Ort im Weltganzen an, dem es zustrebe, und hielt desshalb nur die Erde für absolut schwer, das Feuer dagegen für absolut leicht, Wasser und Luft für relativ schwer und leicht [1]; Strato dagegen behauptete, auf Grund einer freilich noch sehr einfachen Beobachtung, mit Demokrit, alle Körper seien schwer und streben der Mitte zu, und wenn ein Theil derselben aufsteige, so sei diess nur eine Folge des Druckes, welchen die schwereren auf die minder schweren ausüben [2]. Wie er diesen Unterschied der grösseren und geringeren Schwere näher erklärte, ob er annahm, dass zwar alles schwer, aber wegen der qualitativen Verschiedenheit der Stoffe

των καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὰς οὐσίας τίθενται τῶν δυνάμενων, οἱ μὲν Στωϊκοὶ u. s. w. Vgl. auch was S. 910, 1 über Licht und Wärme angeführt ist, und Plut. plac. V, 4, 3 (Galen h. phil. c. 31. S. 322): Στράτων καὶ Δημόκριτος καὶ τὴν δύναμιν [sc. τοῦ σπέρματος] σῶμα· πνευματικὴ γάρ. Ein σῶμα wird aber Strato so wenig, wie Demokrit, die δύναμις genannt haben, sondern seine Behauptung war nur, dass die Kräfte, wie der ächte Plutarch sagt, am Körperlichen als ihrem Substrat (οὐσία) haften.

1) S. S. 412 f. 439.

2) Simpl. De coelo 121, a, 32 ff. K. Schol. in Ar. 486, a, 5: ὅτι δὲ οὔτε τῇ ὑπ' ἀλλήλων ἐκθλίψει βιαζόμενα κινεῖται (die Elemente, bei der Bewegung an ihre natürlichen Orte) δείκνυσιν [Ἀριστ.] ἐφεξῆς. ταύτης δὲ γεγόνασι τῆς δόξης μετ' αὐτὸν Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ Ἐπίκουρος, πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν τὰ ἧττον βαρέα ὑπ' ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφεῖλε τὴν γῆν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον, καὶ εἴ τις τὸ ὕδωρ, τὸν ἀέρα, καὶ εἰ τὸν ἀέρα, τὸ πῦρ οἱ δὲ τοῦ πάντα πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι κατὰ φύσιν τεκμήριον κομίζοντες τὸ τῆς γῆς ὑποσπωμένης τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὸ κάτω φέρεσθαι καὶ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα, ἀγνοοῦσι u. s. w. ἰστέον δὲ ὅτι οὐ Στράτων μόνος οὐδὲ Ἐπίκουρος πάντα ἔλεγον εἶναι τὰ σώματα βαρέα καὶ φύσει μὲν ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενα παρὰ φύσιν δὲ ἐπὶ τὸ ἄνω, ἀλλὰ καὶ Πλάτων οἶδε φερομένην τὴν δόξαν καὶ διελέγχει. Stob. Ekl. I, 348: Στράτων μὲν προςεῖναι τοῖς σώμασι φυσικὸν βάρος, τὰ δὲ κουφότερα τοῖς βαρυτέροις ἐπιπολάζειν οἷον ἐκπυρηνιζόμενα.

nicht alles gleich schwer sei, oder ob er mit Demokrit[1]) alle Materie für gleich schwer hielt, und die Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper von den leeren Zwischenräumen | in ihrem Innern herleitete, wissen wir nicht. Seine sonstigen Ansichten sprechen aber mehr für die letztere Vermuthung. Wiewohl er nämlich die Atomenlehre mit Aristoteles bekämpfte, und die unbegrenzte Theilbarkeit der Körper behauptete[2]), schloss er sich doch durch die Annahme eines leeren Raums an Demokrit an. Denn so wenig er auch die Mehrzahl der für diese Annahme angeführten Gründe für entscheidend ansah[3]), so glaubte er doch manche Erscheinungen, wie namentlich die des Lichts und der Wärme, nur durch die Voraussetzung leerer Zwischenräume erklären zu können, in welche das Licht und

1) Bd. I, 779.

2) S. S. 905, 3 und SEXT. Math. X, 155: *καὶ δὴ οὕτως ἠνέχθησαν οἱ περὶ τὸν Στράτωνα τὸν φυσικόν· τοὺς μὲν γὰρ χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον καταλήγειν, τὰ δὲ σώματα καὶ τοὺς τόπους εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι, κινεῖσθαί τε τὸ κινούμενον ἐν ἀμερεῖ χρόνῳ ὅλον ἄθρουν μεριστὸν διάστημα καὶ οὐ περὶ τὸ πρότερον πρότερον.* Vgl. aber hiezu S. 912, 3.

3) Die drei Gründe für die Annahme eines leeren Raums, welche ARIST. Phys. IV, 6. 213, a aufzählt (vgl. oben S. 400), hatte Strato nach SIMPL. Phys. 153, a, o. auf zwei zurückgeführt, *εἴς τε τὴν κατὰ τόπον κίνησιν καὶ εἰς τὴν τῶν σωμάτων πίλησιν* (es wäre ohne ein Leeres keine räumliche Bewegung und keine Verdichtung möglich); *τρίτον δὲ προςτίθησι τὸ ἀπὸ τῆς ὁλκῆς· τὴν γὰρ σιδηρῖτιν λίθον ἕτερα σιδήρια δι᾽ ἑτέρων ἕλκειν συμβαίνει* (wie diess Simpl. noch weiter erläutert). Er kann jedoch keinen von diesen Gründen stichhaltig gefunden haben, denn über den ersten bemerkt SIMPL. 154, b, u., nachdem er die Beispiele angeführt hat, mit denen ihn Aristoteles widerlegt hatte: noch schlagender sei das, was Strato geltend mache, dass sich in einem mit Wasser gefüllten verschlossenen Gefäss ein auf dem Grund liegendes Steinchen gegen die Mündung bewege, wenn man das Gefäss umkehre; und ebenso 155, b, m. über den dritten: *ὁ δὲ Στράτων καὶ τὸν ἀπὸ τῆς ἕλξεως* [sc. *λόγον*] *ἀναλύων· οὐδὲ ἡ ἕλξις, φησὶν, ἀναγκάζει τίθεσθαι τὸ κενόν. οὔτε γὰρ εἰ ἔστιν ὅλως ἕλξις φανερὸν, ὅτε καὶ Πλάτων αὐτὸς τὴν ἑλκτικὴν δύναμιν ἀναιρεῖν δοκεῖ, οὔτε, εἰ ἔστιν ἕλξις, δῆλον, εἰ διὰ τὸ κενὸν ἡ λίθος ἕλκει καὶ μὴ δι᾽ ἄλλην αἰτίαν. οὐδὲ γὰρ ἀποδεικνύουσιν, ἀλλ᾽ ὑποτίθενται τὸ κενὸν οἱ οὕτω λέγοντες.* Diese sowohl als die weiteren Mittheilungen des Simpl. über diesen Gegenstand werden wir mittelbar oder unmittelbar auf Strato's Schrift *π. κενοῦ* zurückzuführen haben.

der Wärmestoff eindringen [1]). Da aber | dieser Grund nur für leere Räume im Innern der Körperwelt beweist, und da seine der aristotelischen verwandte Bestimmung über den Begriff des Raumes [2]) einen Raum ausser der Welt ausschloss, so beschränkte Strato das Leere auf das Weltganze; dass dagegen ausser unserer Welt ein grenzenloser leerer Raum sei, gab er Demokrit nicht zu [3]). Auch über die Zeit [4]) hatte er seine eigenen Ansichten.

1) Simpl. Phys. 163, b, o.: *ὁ μέντοι Λαμψακηνὸς Στράτων δεικνύναι πειρᾶται, ὅτι ἔστι τὸ κενὸν διαλαμβάνον τὸ πᾶν σῶμα ὥστε μὴ εἶναι συνεχὲς, λέγων ὅτι οὐκ ἂν δι᾽ ὕδατος ἢ ἀέρος ἢ ἄλλου σώματος ἐδύνατο διεκπίπτειν τὸ φῶς οὐδὲ ἡ θερμότης οὐδὲ ἄλλη δύναμις οὐδεμία σωματική. πῶς γὰρ αἱ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνες διεξέπιπτον εἰς τὸ τοῦ ἀγγείου ἔδαφος; εἰ γὰρ τὸ ὑγρὸν μὴ εἶχε πόρους, ἀλλὰ βίᾳ διέστελλον αὐτὸ αἱ αὐγαὶ, συνέβαινεν ὑπερεκχεῖσθαι τὰ πλήρη τῶν ἀγγείων, καὶ οὐκ ἂν αἱ μὲν τῶν ἀκτίνων ἀνεκλῶντο πρὸς τὸν ἄνω τόπον αἱ δὲ κάτω διεξέπιπτον.* Wir sehen aus dieser Stelle zugleich auch, dass sich Strato das Licht und die Wärme materieller dachte als Aristoteles.

2) Stob. Ekl. I, 380: *τόπον δὲ εἶναι* (nach Strato) *τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου*, was sich von der aristotelischen Definition (oben 398, 2) nur dadurch unterscheidet, dass diese die innere Grenze des umschliessenden Körpers selbst, Strato, welcher die Körper durch ein Leeres getrennt sein liess, das zwischen dem umschliessenden und dem umschlossenen Körper liegende Leere als den Raum des letzteren ansah.

3) Stob. a. a. O.: *Στράτων ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενὸν, ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι.* Nach derselben Quelle, wie es scheint, Theodoret cur. gr. aff. IV, 14. S. 58: *ὁ δὲ Στράτων ἔμπαλιν* (sc. *ἢ οἱ Στωϊκοὶ*), *ἔξωθεν μὲν μηδὲν εἶναι κενὸν, ἔνδοθεν δὲ δυνατὸν εἶναι.* Hiemit und mit Anm. 1 verträgt sich auch Simpl. Phys. 144, b, m: die einen halten das *χωρητικὸν* für unbegrenzt, wie Demokrit; *οἱ δὲ ἰσόμετρον αὐτὸ τῷ κοσμικῷ σώματι ποιοῦσι, καὶ διὰ τοῦτο τῇ μὲν ἑαυτοῦ φύσει κενὸν εἶναι λέγουσι, πεπληρῶσθαι δὲ αὐτὸ σωμάτων ἀεὶ καὶ μόνῃ γε τῇ ἐπινοίᾳ θεωρεῖσθαι ὡς καθ᾽ αὑτὸ ὑφεστὼς, οἷοί τινες οἱ πολλοὶ τῶν Πλατωνικῶν φιλοσόφων γεγόνασι, καὶ Στράτωνα δὲ οἶμαι τὸν Λαμψακηνὸν τῆς τοιαύτης γενέσθαι δόξης.* Denn theils schreibt Simpl. diese Ansicht Strato nicht ganz bestimmt zu, theils redet er hier nur davon, dass der Raum im ganzen von dem Körper der Welt ausgefüllt sei, was nur ein Leeres ausserhalb, nicht kleinere Zwischenräume im Innern, ausschliesst. Ungenau ist dagegen, was Simpl. vorher, 140, b, o., sagt: die einen glauben, der Raum komme auch ohne Körper vor, wie Demokrit und Epikur; *οἱ δὲ διάστημα καὶ ἀεὶ σῶμα ἔχον καὶ ἐπιτήδειον πρὸς ἕκαστον, ὡς . . . ὁ Λαμ-*

Die aristotelische Begriffsbestimmung der Zeit als Zahl der Bewegung schien ihm nicht richtig. Die Zahl, bemerkte er, sei eine diskrete, Zeit und Bewegung seien stetige Grössen, welche man desshalb nicht zählen könne. Die Zeit entstehe und vergehe unablässig, bei der Zahl sei diess nicht der Fall. Die Theile der Zahl seien alle zugleich, die der Zeit niemals. Wenn die Zeit eine Zahl wäre, müsste das Jetzt und die Einheit dasselbe sein. Warum sich endlich die Zeit als Zahl des Früher und Später nur auf die Bewegung beziehen solle, und nicht ebensogut auch auf die Ruhe, in | der ja auch ein Früher oder Später vorkomme [1]? Er selbst definirte die Zeit als die Grösse der Thätigkeiten [2], die Grösse oder das Mass der Bewegung und Ruhe [3]; von der Zeit unterschied er das, was in der Zeit ist [4], sehr bestimmt [5], und wollte desshalb nicht zugeben, dass

ψακηνὸς Στράτων. Die leeren Zwischenräume innerhalb der Körper sind hier nicht beachtet.

4) Welche er ebenso, wie das Leere, in einer eigenen Schrift behandelt hatte; s. o. 902, 3 Nr. 3.

1) M. s. die ausführliche Auseinandersetzung dieser Einwürfe bei Simpl. Phys. 187, a, m. Weiter hatte Strato (ebd. unt.) bemerkt: wenn das *ἐν χρόνῳ εἶναι* so viel sei, als *ὑπὸ τοῦ χρόνου περιέχεσθαι*, sei das Ewige nicht in der Zeit. Noch anderes übergeht Simpl., s. folg. Anm.

2) Simpl. 187, a, u.: *καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ ἀντειπὼν πρὸς τὴν Ἀριστοτέλους ἀπόδοσιν ὁ Στράτων αὐτὸς τὸν χρόνον τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσὸν εἶναι τίθεται. πολὺν γάρ, φησί, χρόνον φαμὲν ἀποδημεῖν καὶ πλεῖν καὶ στρατεύεσθαι καὶ πολεμεῖν, ὁμοίως δὲ καθῆσθαι καὶ καθεύδειν καὶ μηθὲν πράττειν, καὶ πολὺν χρόνον φαμὲν καὶ ὀλίγον, ὧν μέν ἐστι τὸ ποσὸν πολὺ, πολὺν χρόνον, ὧν δὲ ὀλίγον, ὀλίγον· χρόνος γὰρ τὸ ἐν ἑκάστοις τούτων ποσόν.* Eine ähnlich gefasste Definition der Zeit ist uns, wenn die Angabe genau ist, schon 1. Abth. 859, 4 bei Speusippus vorgekommen.

3) Stob. Ekl. I, 250: *Στράτων [τὸν χρόνον] τῶν ἐν κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ ποσόν.* Sext. Pyrrh. III, 137 (Math. X, 128): *Στράτων δὲ, ἢ ὥς τινες Ἀριστοτέλης, [χρόνον φησὶν εἶναι] μέτρον κινήσεως καὶ μονῆς.* Math. X, 177: *Στράτων ὁ φυσικὸς ἔλεγεν χρόνον ὑπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως καὶ μονῆς· παρήκει γὰρ πᾶσι τοῖς κινουμένοις ὅτε κινεῖται καὶ πᾶσι τοῖς ἀκινήτοις ὅτε ἀκινητίζει. καὶ διὰ τοῦτο πάντα τὰ γινόμενα ἐν χρόνῳ γίνεται.*

4) Oder genauer: das, worin die Zeit ist; denn bei Simpl. 187, b, o. sagt Str. ausdrücklich: *διὰ τοῦτο δὲ πάντα ἐν χρόνῳ εἶναι φαμὲν, ὅτι πᾶσι τὸ ποσὸν ἀκολουθεῖ καὶ τοῖς γινομένοις καὶ τοῖς οὖσιν.* Es sei diess

Tage, Jahre u. s. w. Theile der Zeit seien, da diese Begriffe vielmehr bestimmte reale Vorgänge bezeichnen, die Zeit dagegen nur die Dauer dieser Vorgänge[1]). Die Angabe, dass die | Zeit nach Strato aus untheilbaren kleinsten Theilen bestehe, und dass sich die Bewegung in diesen einzelnen Zeittheilen nicht successiv, sondern momentan vollziehe[2]), scheint auf einem Missverständniss zu beruhen[3]). Dass ebenso, wie der Raum und die Zeit, auch die Bewegung[4]) stetig sei, hatte Strato in allgemeinerer Weise, als Aristoteles, bewiesen[5]). Den Sitz der Be-

κατὰ τὸ ἐναντίον gesprochen, wie wenn man sage, die Stadt sei in Verwirrung oder der Mensch in Furcht, ὅτι ταῦτα ἐν ἐκείνοις.

5) A. a. O. 187, a, u. erörtert Strato die Begriffe des ταχὺ und βραδύ. Jenes sei ἐν ᾧ τὸ μὲν ποσὸν, ἀφ' οὗ ἤρξατο καὶ εἰς ὃ ἐπαύσατο, ὀλίγον, τὸ δὲ γεγονὸς ἐν αὐτῷ πολὺ, dieses das Gegentheil, ὅταν ᾖ τὸ μὲν ποσὸν ἐν αὐτῷ πολὺ, τὸ δὲ πεπραγμένον ὀλίγον. In der Ruhe finden sich daher diese Bestimmungen nicht, und die Zeit sei weder schnell noch langsam, sondern nur viel oder wenig, denn nur die Handlung und Bewegung, nicht aber das ποσὸν, ἐν ᾧ ἡ πρᾶξις, sei schneller und langsamer.

1) Simpl. 187, b, o: ἡμέρα δὲ καὶ νὺξ, φησὶ, [add. καὶ μὴν] καὶ ἐνιαυτὸς οὐκ ἔστι χρόνος οὐδὲ χρόνου μέρη, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁ φωτισμὸς καὶ ἡ σκίασις, τὰ δὲ ἡ τῆς σελήνης καὶ ἡ τοῦ ἡλίου περίοδος, ἀλλὰ χρόνος ἐστὶ τὸ ποσὸν ἐν ᾧ ταῦτα. (Das nächstfolgende ist nicht mehr aus Strato, wie Brandis III, 403 annimmt, sondern eine Gegenbemerkung des Simpl.) Dagegen darf man aus Simpl. a. a. O. 189, b, u. (ἐκ δὲ τούτων τῶν λύσεων καὶ τὰς τοῦ Στράτωνος ἀπορίας περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν χρόνον διαλύειν δυνατὸν) nicht schliessen, dass Strato der Zeit die Realität abgesprochen habe, sondern er wird diese Aporie nur in demselben Sinn vorgetragen haben, wie Aristoteles selbst Phys. IV, 10, Anf.

2) Sextus s. o. 909, 2.

3) Bei Simpl. Phys. 187, a, m sagt ja Strato ausdrücklich, die Zeit könne nicht die Zahl der Bewegung sein, διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσὸν ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής· τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμητόν. Ueber die Stetigkeit der Bewegung sogleich noch weiteres. Wahrscheinlich hat Strato nur gesagt, was auch Aristoteles (s. o. 404, 4. 6. 477 m. und Phys. I, 3. 186, a, 15) über die Untheilbarkeit des Jetzt und die ἀθρόα μεταβολὴ gelehrt hatte.

4) Ueber die Strato gleichfalls ein eigenes Buch geschrieben hatte.

5) Simpl. Phys. 168, a, o: ὁ δὲ Λαμψακηνὸς Στράτων οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον συνεχῆ τὴν κίνησιν εἶναι φησὶν, ἀλλὰ καὶ καθ' ἑαυτὴν, ὡς, εἰ διακοπείη (wenn sie nicht stetig wäre), στάσει διαλαμβανομένη (l. —νην), καὶ τὸ μεταξὺ δύο διαστάσεων (l. στάσεων) κίνησιν οὖσαν ἀδιάκοπον. „καὶ ποσὸν δέ τι, φησὶν, ἡ κίνησις καὶ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά."

wegung suchte er, zunächst bei der qualitativen Veränderung, nicht blos in dem bewegten Stoffe, sondern zugleich auch in dem, was durch die Bewegung aufgehoben, und dem, was durch sie hervorgebracht wird [1]). Die zunehmende Beschleunigung der natürlichen Bewegungen hatte er mit naheliegenden Beobachtungen über den Fall der Körper erhärtet [2]).

Eine sehr eingreifende Abweichung von der aristotelischen | Kosmologie wird Strato von STOBÄUS beigelegt, wenn er ihm zufolge den Himmel für feurig und das Licht der sämmtlichen Gestirne für einen Abglanz des Sonnenlichts gehalten haben soll [3]). Dass die erste von diesen Behauptungen sonst nirgends erwähnt wird, kann auffallen, da sie in Wirklichkeit nichts geringeres enthält, als ein Aufgeben der Lehre vom Aether und aller auf sie gebauten Bestimmungen; doch werden wir desshalb die Möglichkeit nicht bestreiten dürfen, dass die Schwierigkeiten der aristotelischen Annahmen über die leuchtende und erwärmende Kraft der Gestirne [4]) unsern Philosophen veranlassten, dem Himmel und den Himmelskörpern statt der ätherischen eine feurige Natur beizulegen. Ebenso wird uns die Angabe über das Licht

Das weitere stammt nicht mehr aus Strato, sondern ist, wie schon die Worte: *ἀλλὰ πῶς εἶπεν* (Arist. Phys. IV, 11. 219, a, 13) *ὅση γὰρ ἡ κίνησις* u. s. w. zeigen, Erklärung des aristotelischen Textes. Erst am Schlusse dieses Abschnitts, 168, a, m, kommt Simpl. wieder auf Strato mit den Worten: *ἀλλ᾽ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἔοικεν ἐκ τοῦ σαφεστέρου ποιήσασθαι τὴν ἐπιβολήν· ὁ δὲ Στράτων φιλοκάλως καὶ αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν τὴν κίνησιν ἔδειξε τὸ συνεχὲς ἔχουσαν, ἴσως καὶ πρὸς τοῦτο βλέπων, ἵνα μὴ μόνον ἐπὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πασῶν συνάγηται τὰ λεγόμενα.*

1) SIMPL. 191, a, m (zu Phys. V, 1): *καὶ καλῶς γε, οἶμαι, ὁ Στράτων τὴν κίνησιν οὐ μόνον ἐν τῷ κινουμένῳ φησὶν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ἐξ οὗ καὶ ἐν τῷ εἰς ὅ, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν ἑκάστῳ. τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον, φησὶ, κινεῖται ὡς μεταβάλλον, τὸ δὲ ἐξ οὗ καὶ τὸ εἰς ὅ, τὸ μὲν ὡς φθειρόμενον, τὸ δὲ ὡς γινόμενον.* Ueber die entsprechenden aristotelischen Bestimmungen s. m. S. 355, 2.

2) M. s. die Bruchstücke der Schrift *π. κινήσεως* bei SIMPLICIUS a. a. O. 214, a, m.

3) Ekl. I, 500: *Παρμενίδης, Ἡράκλειτος, Στράτων, Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν.* I, 518: *Στράτων καὶ αὐτὸς τὰ ἄστρα ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι.*

4) S. S. 468 f.

der Gestirne nach dem damaligen Stand der Astronomie nicht zu sehr befremden dürfen. Eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit jener Aussagen ist uns aber freilich in dem Zeugniss des Stobäus nicht gegeben [1]. Die Behauptung, dass Strato die Theile der Welt unbegrenzt gesetzt habe [2], ist offenbar unrichtig, wenn damit, wie es scheint, eine unbegrenzte Ausdehnung des Weltganzen behauptet werden soll [3]. Anderes, was von Strato berichtet wird, über die Ruhe der Erde [4], über die Kometen [5], über meteorologische Erscheinungen und Erdbeben [6], über die Bildung der Meere [7], über | Farben [8] und Töne [9], kann hier nicht eingehender besprochen werden.

1) In der ersten Stelle könnte das, was Strato nur von der Feuersphäre gesagt hatte, mit Unrecht auf den Himmel übertragen, in der zweiten das, was nur von den Planeten gelten sollte, auf alle Sterne ausgedehnt sein.

2) Epiphan. Exp. fid. 1090, A: ἄπειρα δὲ ἔλεγεν εἶναι τὰ μέρη τοῦ κόσμου.

3) Denn eine solche nahm Strato, wie S. 910, 3 gezeigt ist, nicht an. Vielleicht ist aber die Angabe nur aus seiner Lehre von der unbegrenzten Theilbarkeit des Körperlichen (oben 909, 2) entstanden.

4) Dass Strato diese (mit Aristoteles) annahm, und einen eigenen Grund dafür angab, welcher uns leider nicht mitgetheilt wird, erhellt aus Cramer Anecd. Oxon. III, 413: τῇ δὲ προμένῃ (l. προκειμένῃ) νῦν αἰτιολογίᾳ τῇ περὶ τῆς ἀκινησίας τ῀ς γῆς Στράτων δοκεῖ πρῶτος ὁ φυσικὸς χρήσασθαι.

5) Stob. Ekl. I, 578 (Plut. plac. III, 2, 5. Galen h. phil. 18. S. 286): der Komet sei nach Str. ἄστρου φῶς περιληφθὲν νέφει πυκνῷ, καθάπερ ἐπὶ τῶν λαμπτήρων γίνεται.

6) S. o. 907, 7.

7) Nach Strabo I, 3, 4. S. 49 (aus Eratosthenes, dessen Auszug aus Strato aber ohne Zweifel nur bis zu den Worten S. 50: τὴν Σκυθῶν ἐρημίαν geht, das weitere sind seine eigenen Bemerkungen) stellte Strato die Vermuthung auf, welche er dort mit paläontologischen Beobachtungen rechtfertigt, dass das schwarze Meer vom mittelländischen und dieses vom atlantischen ursprünglich durch Landengen getrennt gewesen seien, welche sie erst später durchbrochen haben.

8) Hierüber heisst es in den Excerpten aus Johann. Damasc. I, 17, 3 (Stob. Floril. v. Meineke IV, 173) ziemlich unklar: Στράτων χρώματά φησιν ἀπὸ τῶν σωμάτων φέρεσθαι συγχρῴζοντ᾽ αὐτοῖς τὸν μεταξὺ ἀέρα.

9) Nach Alex. Aphr. De sensu 117, a, o. S. 265, 9 ff. Thur. erklärte Strato die Erscheinung, dass man die Töne aus grösserer Entfernung nicht deutlich vernimmt, nicht mit Aristoteles (De sensu 6. 446, b, 6) durch die Voraussetzung, dass sich die Gestalt der bewegten Luft unterwegs ändere,

Auch von Strato's physiologischen Annahmen ist uns nur vereinzeltes und unerhebliches bekannt [1]). Dagegen nehmen seine

sondern *τῷ ἐκλύεσθαι τὸν τόνον τῆς πληγῆς . . . οὐ γάρ φησιν ἐν τῷ σχηματίζεσθαί πως τὸν ἀέρα τοὺς διαφόρους φθόγγους γίνεσθαι, ἀλλὰ τῇ τῆς πληγῆς ἀνισότητι* (das weitere gehört, wie Thurot S. 451 seiner Ausgabe erinnert, nicht mehr Strato, sondern Alexander). Diese Worte stimmen auffallend mit dem überein, was am Anfang des pseudoaristotelischen Bruchstücks *π. ἀκουστῶν* 800, a, 1 steht: *τὰς δὲ φωνὰς ἁπάσας συμβαίνει γίγνεσθαι καὶ τοὺς ψόφους . . . οὐ τῷ τὸν ἀέρα σχηματίζεσθαι, καθάπερ οἴονταί τινες, ἀλλὰ τῷ κινεῖσθαι παραπλησίως αὐτὸν συστελλόμενον καὶ ἐκτεινόμενον* u. s. w. Doch geht diese Uebereinstimmung nicht so weit, um die Vermuthung (Brandis II, b, 1201) zu rechtfertigen, dass jene gut und sorgfältig ausgeführte und seiner nicht unwürdige Abhandlung Strato angehöre. Um so weniger kann ich auf die Art eingehen, wie hier die Töne der menschlichen Stimme und der musikalischen Instrumente, und die verschiedenen Modificationen derselben erklärt werden. Die allgemeine Voraussetzung dieser Erklärung ist am bestimmtesten 803, b, 34 ff. ausgesprochen. Nach dieser Stelle, welche an die Theorie des Heraklides (1. Abth. 887, 1) erinnert, ist jeder Ton aus einzelnen stossweisen Bewegungen (*πληγαὶ*) zusammengesetzt, die wir aber nicht als solche unterscheiden, sondern als Eine ununterbrochene Bewegung wahrnehmen; der höhere, dessen Bewegung schneller ist, aus mehreren, der tiefere aus wenigeren. Zusammenklingende Töne, die gleichzeitig aufhören, erscheinen uns als Ein Ton. Die Höhe und Tiefe, Härte und Weichheit, überhaupt die Beschaffenheit jedes Tons richtet sich (803, b, 26) nach der Beschaffenheit der von dem tönenden Körper ursprünglich erzeugten Bewegung der Luft, welche sich so, wie sie ist, fortpflanzt, indem jeder Lufttheil den nächsten in derselben Weise bewegt, wie er selbst bewegt ist.

1) Nach Galen De sem. II, 5. Bd. IV, 629 erklärte er sich die Entstehung des Geschlechtsunterschieds, die aristotelische Ansicht (oben 530, 2) wohl etwas materialistischer auffassend, aber darum doch nicht zu der demokritischen (Bd. I, 805, 2) zurückkehrend, daraus, dass entweder der männliche Samen über den weiblichen (welchen Aristoteles nicht zugab; s. S. 526), oder dieser über jenen das Uebergewicht habe. Nach Plut. plac. V, 8, 2 (Galen h. phil. 32. S. 325) liess er die Missgeburten *παρὰ πρόςθεσιν, ἢ ἀφαίρεσιν, ἢ μετάθεσιν* (Versetzung einzelner Theile) *ἢ πνευμάτωσιν* (Verflüchtigung, oder auch Aufblähung des Samens durch die in ihm enthaltene Luft) entstehen. Bei Jamblich Theol. Arithm. S. 47 endlich (den Macrob. Somn. Scip. I, 6, 65 wiederholt) vgl. Censorin di. nat. 7, 5 gibt er die ersten Entwicklungsstadien des Embryo nach Hebdomaden an. Die gleiche Ansicht wird hier dem Arzte Diokles aus Karystus beigelegt, welcher nach Ast zu Theol. Arithm. um Ol. 136 (232) vor Chr. blühte, und von Ideler Arist. Meteorol. I, 157 für einen Schüler Strato's,

| Ansichten über die menschliche Seele [1]) durch ihre Abweichung von der aristotelischen Lehre unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Dass er hier seinen eigenen Weg gehen musste, ergibt sich schon aus seinen allgemeinen Grundsätzen über die wirkenden Kräfte. Wenn diese überhaupt vom Stoff nicht getrennt sind, so wird diess auch von den Seelenkräften gelten müssen. Folgt daraus auch nicht, dass Strato die Seele mit Aristoxenus und Dicäarch für die Harmonie ihres Körpers erklären musste [2]), so konnte er doch Aristoteles nicht zugeben, dass sie unbewegt, und dass ein Theil von ihr von den übrigen Theilen und vom Leibe geschieden sei. Alle Seelenthätigkeiten, behauptet er noch entschiedener, als Theophrast [3]), | seien Bewegungen, das Denken so gut wie die Wahrnehmung, denn sie alle seien eben das Wirken einer vorher unwirksamen Kraft; und zum Beweis dafür, dass zwischen der sinnlichen und der Vernunftthätigkeit in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied sei, berief er sich auf die Thatsache, welche schon Aristoteles beachtet hatte [4]), dass wir nichts zu denken im Stande seien, wovon uns die Anschauung fehle [5]). Ebenso bemerkte er aber andererseits, dass

einen der bei Diog. V, 62 mit der Vollziehung seines Testaments Beauftragten, gehalten wird. Sprengel jedoch (Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 463) hält ihn für älter, und mit Recht; denn wenn sich auch schwerlich beweisen lässt, dass er „kurze Zeit nach dem Hippokrates" lebte, so rechnet ihn doch Galen in Aphorism. Bd. XVIII, a, 7 ausdrücklich zu den Vorgängern des Erasistratus, und was wir von seinen Ansichten wissen (Sprengel a. a. O.) kann dieser Angabe nur zur Bestätigung dienen.

1) Die er wohl zunächst in den Schriften π. φύσεως ἀνθρωπίνης und π. αἰσθήσεως dargelegt hatte.

2) Zwar sagt Olympiodor Schol. in Phaedon. S. 142: ὅτι ὡς ἁρμονία ἁρμονίας ὀξυτέρα καὶ βαρυτέρα, οὕτω καὶ ψυχὴ ψυχῆς, φησὶν ὁ Στράτων, ὀξυτέρα καὶ νωθεστέρα. Ob er aber damit wirklich beweisen wollte, dass die Seele eine Harmonie sei, oder ob diese Bemerkung nur zur Widerlegung der platonischen Einwendung Phädo 92, E ff. dienen sollte, oder ob sie endlich zur Darstellung einer fremden Ansicht gehört, erfahren wir nicht. Tertull. De an. 15 unterscheidet seine Ansicht, wie wir sehen werden mit Recht, von der Dicäarch's.

3) S. o. S. 846, 3.

4) S. S. 188, 3. 198, 2.

5) Simpl. Phys. 225, a, u.: καὶ Στράτων δὲ . . . τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικήν, κινήσεις λέγων

die Wahrnehmung und Empfindung durch ein Denken bedingt sei: wenn wir an anderes denken, kommen uns ja die Eindrücke, welche unsere Sinne erhalten haben, oft nicht zum Bewusstsein [1]; überhaupt aber sei nicht der Leib, sondern die Seele der Sitz der Empfindung: wenn wir einen Schmerz in dem leidenden Theile zu fühlen glauben, so sei diess nur die gleiche Täuschung, wie wenn wir die Töne ausser uns zu hören meinen, während wir sie doch nur im Ohr vernehmen. Der Schmerz entstehe nur durch die rasche Fortpflanzung des äusseren Eindrucks vom leidenden Theil zur Seele; werde diese unterbrochen, so empfinden wir keinen Schmerz [2]. | Strato bestritt

εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς. λέγει οὖν ἐν τῷ περὶ Κινήσεως πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ τάδε· „ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ ὀσφραινόμενος· ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως“ (beide also, ist die Meinung, sind *δυνάμει ὄντος ἐνέργειαι*, Bewegungen). *καὶ πρὸ τούτου δὲ τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν· „ὅτι οὖν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἴτιαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ᾽ αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη καὶ ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν. ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν, οἷον τόπους ἢ λιμένας ἢ γραφὰς ἢ ἀνδριάντας. ἢ ἀνθρώπους ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων.“* Die Worte: *ὅτι οὖν — αἴτιαι* sind übrigens, weil wir den Zusammenhang nicht kennen, in dem sie stańden, ziemlich unverständlich.

1) Plut. solert. an. 3, 6. S. 961 (aus ihm Porph. De abst. III, 21): *καίτοι Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν ἀποδεικνύων, ὡς οὐδ᾽ αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει· καὶ γὰρ γράμματα πολλάκις ἐπιπορευομένους τῇ ὄψει καὶ λόγοι προςπίπτοντες τῇ ἀκοῇ διαλανθάνουσιν ἡμᾶς καὶ διαφεύγουσι πρὸς ἑτέροις τὸν νοῦν ἔχοντας, εἶτ᾽ αὖθις ἐπανῆλθε καὶ μεταθεῖ καὶ (μετα)διώκει τῶν προϊεμένων ἕκαστον ἐκλεγόμενος.* (Das folgende ist vielleicht nicht mehr aus Strato genommen.) *ᾗ καὶ λέλεκται· νοῦς ὁρῇ* u. s. w. (s. Bd. I, 462, 5), *ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος.*

2) Plut. utr. an. an corp. sit libido (Fragm. I, 4, 2. S. 697): *οἱ μὲν γὰρ ἅπαντα συλλήβδην ταῦτα* (sc. *τὰ πάθη*) *τῇ ψυχῇ φέροντες ἀνέθεσαν, ὥσπερ Στράτων ὁ φυσικὸς, οὐ μόνον τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ καὶ τὰς λύπας, οὐδὲ τοὺς φόβους καὶ τοὺς φθόνους καὶ τὰς ἐπιχαιρεκακίας, ἀλλὰ καὶ πόνους καὶ ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας καὶ ὅλως πᾶσαν αἴσθησιν ἐν τῇ ψυχῇ συνίστασθαι φάμενος καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντα εἶναι· μὴ τὸν πόδα πονούντων ἡμῶν ὅταν προςκρούσωμεν, μηδὲ τὴν κεφαλὴν ὅταν κατάξωμεν, μὴ τὸν δάκτυλον ὅταν ἐκτέμωμεν· ἀναίσθητα γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ, πρὸς ὃ τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης τὴν αἴσθησιν ἀλγηδόνα καλοῦμεν· ὡς δὲ τὴν φωνὴν τοῖς ὠσὶν αὐτοῖς ἐνη-*

daher die aristotelische Unterscheidung zwischen dem vernünftigen und dem empfindenden Theil der Seele: die Seele ist seiner Meinung nach eine einheitliche Kraft, die Vernunft (welche er mit den Stoikern, aber nicht ohne aristotelischen Vorgang [1]), das ἡγεμονικὸν genannt zu haben scheint) [2]) ist das Ganze der Seele, und nur besondere Aeusserungen dieser Kraft sind die einzelnen Sinne [3]). Den Sitz der Seele verlegte Strato in die Gegend

χοῦσαν ἔξω δοκοῦμεν εἶναι τὸ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν διάστημα τῇ αἰσθήσει προςλογιζόμενοι, παραπλησίως τὸν ἐκ τοῦ τραύματος πόνον οὐχ ὅπου τὴν αἴσθησιν εἴληφεν, ἀλλ' ὅθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν εἶναι δοκοῦμεν, ἑλκομένης ἐπ' ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀφ' οὗ πέπονθε. διὸ καὶ προςκόψαντες αὐτίκα τὰς ὀφρῦς (hier soll ja der Sitz der Seele sein; s. u.) συνήγαγον ἐν τῷ πληγέντι μορίῳ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὴν αἴσθησιν ὀξέως ἀποδιδόντος. καὶ παρεγκόπτομεν ἔσθ' ὅτε τὸ πνεῦμα κἂν τὰ μέρη δεσμοῖς διαλαμβάνηται χερσὶ σφόδρα πιέζομεν [Wyttenb. vermuthet ἂν τ. μ. δ. διαλ. καὶ ταῖς χερσὶ u. s. w., besser vielleicht: ἂν τὰ μέρη δεσμ. διαλαμβάνηται ἢ ταῖς χερσὶ σφόδρα πιέζωμεν] ἱστάμενοι πρὸς (uns entgegenstellend) τὴν διάδοσιν τοῦ πάθους καὶ τὴν πληγὴν ἐν τοῖς ἀναισθήτοις πλήττοντες [Wytt. conj. φυλάττοντες] ἵνα μὴ συνάψαι [-ασα Wytt.] πρὸς τὸ φρονοῦν ἀλγηδὼν γένηται. ταῦτα μὲν οὖν ὁ Στράτων ἐπὶ πολλοῖς ὡς εἰκὸς τοιούτοις. Plac. IV, 23, 3: Στράτων καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, οὐκ ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις συνίστασθαι. ἐν γὰρ ταύτῃ [τούτῳ?] κεῖσθαι τὴν ὑπομονήν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν δεινῶν καὶ ἀλγεινῶν καὶ ὥσπερ ἐπὶ ἀνδρείων καὶ δειλῶν.

1) S. o. 599, 4 g. E.

2) S. die vorletzte und die folgende Anm.

3) S. S. 917, 2 Sext. Math. VII, 350: οἱ μὲν διαφέρειν αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] τῶν αἰσθήσεων, ὡς οἱ πλείους· οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος. Tertull. De an. 14: *non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata.* Weil Strato somit die Seele nicht, wie Dicäarch, als besondere Substanz aufhob, sondern sie nur als eine vom Körper untrennbare Kraft beschrieb, welche aber doch in diesem ihren bestimmten Ort haben, und innerhalb deren der Einheitspunkt des Seelenlebens von seinen einzelnen Ausläufern sich noch unterscheiden sollte (s. folg. Anm.), kann ihn Tert. De an. 15, gemeinschaftlich mit Plato, Aristoteles u. a., denen gegenüberstellen, welche, wie Dicäarch, *abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale.* Andererseits kann aber auch Sextus sagen, die Seele sei nach Strato mit den αἰσθήσεις identisch, sofern er

zwischen | den Augenbraunen[1]), d. h. in den hier liegenden Theil des Gehirns; von hier aus liess er sie in die verschiedenen Theile des Körpers, und namentlich in die Sinneswerkzeuge, ausströmen[2]), indem er sie sich wohl an die Lebensluft geknüpft dachte[3]). Auf einer Zurückziehung dieser Lebensluft sollte der Schlaf beruhen[4]). Wie damit die Träume in Verbindung gebracht wurden, ist nicht klar[5]).

nicht, wie Aristoteles, Empfindung und Denken verschiedenen Seelentheilen zuwies.

1) Plut. Plac. IV, 5, 2 (Galen h. phil. c. 28. S. 315. Theodoret cur. gr. aff. V, 23. S. 73); *Στράτων* [*τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν εἶναι λέγει*] *ἐν μεσοφρύῳ*. Pollux Onomast. II, 226: *καὶ ὁ μὲν νοῦς καὶ λογισμὸς καὶ ἡγεμονικὸν . . . εἴτε κατὰ τὸ μεσόφρυον, ὡς ἔλεγε Στράτων*. Tertull. De an. 15: *nec in superciliorum meditullio* [*principale cubare putes*] *ut Strato physicus*. Vgl. S. 917, 2.

2) Diess ergibt sich, wenn wir die S. 917, 2. 918, 3 angeführten Stellen mit der Angabe über den Sitz der Seele verbinden. Nur weisen die Ausdrücke: *προκύπτειν*, *emicare*, namentlich aber das S. 917, 2 gesagte, wonach einestheils der äussere Eindruck an das *ἡγεμονικὸν* gelangen, anderntheils die Seele an den von ihm berührten Theil gezogen werden soll, darauf hin, dass sie nicht immer durch den ganzen Leib verbreitet gedacht wurde, sondern nur von ihrem Sitz im Kopf aus, wenn die Eindrücke dorthin getragen sind, sich in die Sinneswerkzeuge u. s. w. ergiessen sollte. Wie sich Strato diesen Hergang näher vermittelt dachte, wird nicht angegeben; wir werden aber entweder an die Nerven denken müssen, welche eben damals von Herophilus und Erasistratus entdeckt waren, und von denen wenigstens die Augennerven, wie es scheint, für Röhren gehalten wurden (Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 511 f. 524), oder noch wahrscheinlicher an die Schlagadern, welche nach Erasistratus das *πνεῦμα ζωτικὸν*, nicht das Blut, durch den Körper führen (ebd. 525 f.).

3) Diese Vermuthung liegt theils an sich am nächsten, theils spricht dafür, was S. 917, 2 über die Unterbrechung des zum *ἡγεμονικὸν* fliessenden *πνεῦμα*, 907, 8 über die *δύναμις πνευματικὴ* des Samens und folg. Anm. angeführt ist.

4) Tertull. De an. 43: *Strato* (womit doch wohl der Physiker, nicht der Arzt, gemeint ist) *segregationem consati spiritus* [*somnum affirmat*].

5) Plut. Plac. V, 2, 2 (Galen Hist. ph. 30. S. 320) gibt an: *Στράτων* [*τοὺς ὀνείρους γίνεσθαι*] *ἀλόγῳ* (*τινὶ* add. Gal.) *φύσει τῆς διανοίας ἐν τοῖς ὕπνοις αἰσθητικωτέρας μέν πως* (*τῆς ψυχῆς* add. G.) *γιγνομένης, παρ᾽ αὐτὸ δὲ τοῦτο τῷ γνωστικῷ κινουμένης* (Gal. gewiss falsch: *γνωστικῆς γινομένης*). Die Meinung scheint zu sein, dass durch das Uebergewicht des Vernunftlosen die Sinnesempfindung geschärft, das Denken dagegen ge-

Da nun bei dieser Ansicht von der Seele das Unterscheidende | der menschlichen Seele, die Vernunft als ein eigener, höherer Seelentheil aufgegeben war, so konnte Strato einerseits behaupten, alle lebenden Wesen seien der Vernunft, welche für ihn eben mit dem Bewusstsein zusammenfiel, und ohne die er sich schon die sinnliche Wahrnehmung nicht zu denken wusste, theilhaftig[1]); andererseits musste er das, was Aristoteles von der Endlichkeit der niedern Seelentheile gelehrt hatte, auf die ganze Seele ausdehnen. Wir hören ihn daher nicht allein die platonische Lehre von der Wiedererinnerung bestreiten[2]), sondern auch den Unsterblichkeitsbeweisen des Phädo eine Kritik entgegensetzen[3]), welche uns | vermuthen lässt, dass er mit

stört werde, und dass wir desshalb einerseits zwar manches, was uns sonst verborgen wäre, im Schlaf wahrnehmen (vgl. S. 551. 891, 2), aber doch darin nur verworrener Vorstellungen fähig seien.

1) Epiphan. Exp. fid. 1090, A: πᾶν ζῷον ἔλεγεν οὐ [l. ἔλεγε νοῦ] δεκτικὸν εἶναι.

2) M. s. die Auszüge, vielleicht aus der Schrift π. φύσεως ἀνθρωπίνης, in Olympiodor Schol. in Phaed. ed. Finckh S. 127 (diess auch Plut. Fr. VII, 19). S. 177 (hier, wie aus dem folgenden hervorgeht, nach dem in diesen Scholien öfters angeführten Alexander von Aphrodisias). S. 188 α', β'.

3) Die Einwendungen gegen die Beweisführung im Phädo 102, A ff., welche bei Olympiodor in Phaed. S. 150 f. 191 angeführt werden, sind im wesentlichen diese: Wenn die Seele unsterblich sein soll, weil sie als das Lebende nicht todt sein kann, so müsste diess von jedem Lebenden, auch von Thieren und Pflanzen gelten, denn auch sie können, so lange sie leben, nicht todt sein; ebenso aber von jedem Naturwesen, denn die natürliche Beschaffenheit eines jeden schliesst das Naturwidrige aus; von jedem Zusammengesetzten und Gewordenen, denn die Zusammensetzung ist mit der Auflösung, das Dasein mit dem Untergang unvereinbar. Aber der Tod ist nicht etwas zum Leben, während es fortdauert, hinzutretendes, sondern Verlust des Lebens; es ist auch nicht bewiesen, dass das Leben eine vom Begriff der Seele untrennbare und sich von ihr aus allem mittheilende (ἐπιφέρουσα), nicht eine ihr mitgetheilte (ἐπιφερομένη) Eigenschaft sei; und wenn auch, so theilt sie das Leben nur mit, so lange sie existirt, nur so lange also ist sie ohne Tod. Wollte man endlich auch alles andere zugeben, so bliebe immer noch das Bedenken, dass sie als endliches Wesen nur eine endliche und begrenzte Kraft habe, und daher an sich selbst am Ende schwächer werden und erlöschen müsse. — Noch ein leichteres Spiel hat Strato der Phädo 70, C ff. entwickelten Behauptung gegenüber, dass das Lebende aus dem Todten, wie das Todte aus dem Lebenden, werden

diesen Beweisen den Unsterblichkeitsglauben selbst aufgegeben hatte.

Aus Strato's Ethik ist uns nur eine der Sache nach mit Aristoteles übereinstimmende Definition des Guten aufbewahrt [1]).

21. Die peripatetische Schule nach Strato, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Auch nach Strato fehlte es der peripatetischen Schule nicht an Männern, welche sich durch mannigfaches Wissen, Lehrgabe und schöne Darstellung Ruhm erwarben; aber nach allem, was wir von ihr wissen, brachte sie von dieser Zeit an keinen Philosophen mehr hervor, welcher den Namen eines selbständigen Denkers verdiente. Sie blieb fortwährend ein Hauptsitz der damaligen Gelehrsamkeit, und unter den gleichzeitigen Philosophenschulen konnte sich ihr nur die stoische seit Chrysippus in dieser Beziehung zur Seite stellen; sie pflegte namentlich die historischen, literargeschichtlichen und grammatischen Studien, welche vor allen andern das alexandrinische Zeitalter bezeichnen; sie beschäftigte sich im Zusammenhang damit eifrig mit der Rhetorik und der Ethik; aber selbst aus diesen Fächern wird uns kaum irgend etwas eigenthümliches von ihr überliefert, die naturwissenschaftlichen und metaphysischen Untersuchungen vollends scheinen, wenn sie auch nicht ganz brach lagen, doch in keiner Beziehung über die Fortpflanzung der älteren Lehren hinausgekommen zu sein. Auch wird man nicht etwa nur die Dürftig-

müsse. Diese Behauptung, zeigt er (a. a. O. 186), sei unrichtig, denn das Seiende entstehe nicht aus dem Untergegangenen; wenn ferner der Theil, z. B. ein abgehauenes Glied, nicht wieder auflebe, so werde diess auch beim Ganzen nicht der Fall sein; auch was aus einander entstehe, bleibe aber nur der Art, nicht der Zahl nach dasselbe; indessen finde nicht bei allem in der Entstehung Gegenseitigkeit statt: aus der Nahrung werde Fleisch, aus dem Erz Rost, aus dem Holz Kohlen, aus dem Jüngling ein Greis, nicht umgekehrt. Nur dann könne etwas aus dem Entgegengesetzten werden, wenn das Substrat erhalten, nicht wenn es untergegangen sei. Dass aber ohne diese Gegenseitigkeit die fortwährende Entstehung von Einzelwesen aufhören müsste, sei nicht richtig: diese verlange nur, dass gleichartiges, nicht dass die gleichen Individuen immer wieder entstehen.

1) Stob. Ekl. II, 80: *Στράτων [ἀγαθὸν φησὶ] τὸ τελειοῦν τὴν δύναμιν, δι' ἣν τῆς ἐνεργείας τυγχάνομεν.* Vgl. hiezu S. 613 f.

keit unserer Nachrichten für diesen Schein verantwortlich machen dürfen; denn theils wird ausdrücklich über die Unfruchtbarkeit der peripatetischen Schule in dem bezeichneten Zeitraum geklagt 1), theils müssen wir annehmen, wenn von Strato's | Nachfolgern bedeutendes zu berichten gewesen wäre, so würden auch die Quellen über sie reichlicher fliessen, und es würden namentlich die gelehrten Ausleger des Aristoteles, welche über die Peripatetiker zwischen Strato und Andronikus ein so tiefes und bezeichnendes Schweigen beobachten 2), mehr Anlass gefunden haben, ihrer zu erwähnen.

An Strato's Nachfolger Lyko aus Troas, welcher der peripatetischen Schule fast ein halbes Jahrhundert lang vorstand 3),

1) Strabo XIII, 1, 54. S. 609: Nach Theophrast widerfuhr es den Peripatetikern, weil sie von Aristoteles nur wenige und meist exoterische Bücher besassen, *μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς* (im Sinn realer Forschung), *ἀλλὰ θέσεις* (Gemeinplätze; s. Bd. I, 1015 m.) *ληκυθίζειν* (schminken, ausmalen). Plut. Sulla 26: *οἱ δὲ πρεσβύτεροι Περιπατητικοὶ* (vor Andronikus) *φαίνονται μὲν καθ' ἑαυτοὺς γενόμενοι χαρίεντες καὶ φιλολόγοι*, die aristotelischen und theophrastischen Schriften jedoch haben ihnen sichtbar gefehlt. Das letztere freilich ist ebenso unrichtig, als dass die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit der Schule schon nach Theophrast anfieng; s. S. 142 ff. Die *ignoratio dialecticae* wird den Peripatetikern auch bei Cic. Fin. III, 12, 41 vorgeworfen.

2) Mir ist in allen mir bekannten Commentaren unter den zahllosen Anführungen älterer Philosophen keine einzige aufgestossen, welche sich auf einen derselben bezieht.

3) Lyko aus Troas (Diog. V, 65. Plut. De exil. 14. S. 605) hatte ausser Strato auch den Dialektiker Panthödes gehört (Diog. 68). Von Strato zum Erben des Schulvermögens eingesetzt (s. o. 901, 1), folgte er ihm als junger Mann $2^{70}/_{68}$ v. Chr. auf dem Lehrstuhl, und starb 74jährig, nach 44jähriger Schulführung, $22^{6}/_{4}$ v. Chr. (Diog. 68 und oben 901, 1). Ein bewunderter Redner (s. S. 923, 2), beschäftigte er sich auch mit öffentlichen Angelegenheiten, und erwarb sich nach Diog. 66 bedeutende Verdienste um Athen, wo er demnach (wenn das *συμβουλεύειν* hier Reden in der Volksversammlung bedeutet) Bürger geworden sein muss. Von den ersten pergamenischen Königen geschätzt und beschenkt, von Antigonus bewundert, von Antiochus (wohl. Ant. II Theos) vergeblich an seinen Hof eingeladen (Diog. 65. 67), zeigt er sich in seinem Testament (b. Diog. 69 ff.) als ein wohlhabender Mann, und nach Hermipp. b. Diog. 67 lebte er auch als solcher; was jedoch Antigonus b. Athen. XII, 547, d ff. von seiner Ueppigkeit erzählt, ist wohl stark übertrieben. Derselbe ebd. 548, b und bei Diog. 67 sagt ihm auch übermässige Beschäftigung mit gymnastischen Künsten nach. Ueber

und auch eine Anzahl Schriften hinterliess [1]), wird die anmuthige und glänzende Darstellung mehr, als ein bedeutender Inhalt, gerühmt [2]). Das wenige, was uns aus seinen Werken überliefert ist, | beschränkt sich auf eine Bestimmung über das höchste Gut [3]), und auf einige Bemerkungen aus dem Gebiete der Ethik [4]).

Ein Zeitgenosse Lyko's, der aber von der aristotelischen Lehre bedeutend abwich, ist **Hieronymus** der Rhodier [5]). Das

sein Begräbniss verordnet er (Diog. 70), es solle anständig, aber nicht verschwenderisch sein.

1) Einem Sklaven, dessen er sich wohl bei seinen Arbeiten bedient hatte, vermacht er b. Diog. 73, indem er ihn freilässt, *τἀμὰ βιβλία τὰ ἀνεγνωσμένα*, die nichtveröffentlichten dagegen seinem Schüler Kallinus zur Herausgabe.

2) Cic. Fin. V, 5, 13: *hujus* [*Stratonis*] *Lyco est oratione locuples, rebus ipsis jejunior.* Auch Diog. 65 f. rühmt an ihm das *ἐκφραστικὸν καὶ περιγεγωνὸς ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ*, und die *εὐωδία* seiner Reden, wegen deren er auch wohl *Γλύκων* (wie er bei Plut. a. a. O. heisst) genannt worden sein soll, doch mit dem Beisatz: *ἐν δὲ τῷ γράφειν ἀνόμοιος αὑτῷ.* Die Beispiele, welche Diog. anführt, bestätigen sein Urtheil. Ueber seine Berühmtheit in seiner Zeit vgl. m. Themist. orat. XXI, 255, B.

3) Clemens Strom. I, 416, D: *Λύκος* (es muss aber Lykon gemeint sein) *ὁ Περιπατητικὸς τὴν ἀληθινὴν χαρὰν τῆς ψυχῆς τέλος ἔλεγεν εἶναι, ὡς Λεύκιμος* (?) *τὴν ἐπὶ τοῖς καλοῖς.* Mit der aristotelischen Fassung der Glückseligkeit ist diese Bestimmung nicht im Widerspruch, wenn sie dieselbe auch allerdings lange nicht erschöpft. Wir wissen aber auch nicht, ob Lyko damit wirklich eine erschöpfende Definition geben wollte. Ueber den geringen Werth der äusseren Güter s. m. folg. Anm.

4) Bei Cic. Tusc. III, 32, 78 sagt er über die *aegritudo*: *parvis eam rebus moveri, fortunae et corporis incommodis, non animi malis.* B. Stob. Floril. Exc. e Jo. Damasc. II, 13, 140 (IV, 226 Mein.) nennt er die *παιδεία* ein *ἱερὸν ἄσυλον.* Diog. 65 f. bezeichnet ihn als *φραστικὸς ἀνὴρ καὶ περὶ παίδων ἀγωγὴν ἄκρως συντεταγμένος*, indem er einige Aussprüche von ihm anführt.

5) Dieser Philosoph, welchen Cic. Fin. II, 3, 8. Athen. X, 424, f. Diog. II, 26. Strabo XIV, 2, 13. S. 656 u. a. als Rhodier bezeichnen, lebte gleichzeitig mit Lyko, Arcesilaus und dem Skeptiker Timon in Athen (Diog. V, 68. IV, 41 f. IX, 112). Wenn ihn Athen. X, 424, f. einen Schüler des Aristoteles nennt, so ist diess ein ungenauer Ausdruck für Peripatetiker. Nicht auf ihn, sondern auf den Geschichtschreiber Hieronymus aus Kardia, den Waffengefährten des Eumenes und Antigonus, bezieht

meiste, was uns von diesem, nach CICERO's Versicherung [1]) kenntnissreichen und in der Darstellung gewandten Manne mitgetheilt wird, besteht in geschichtlichen Angaben [2]), Büchertiteln und einzelnen | unbedeutenden Bemerkungen [3]); zugleich hören wir aber, dass er die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut und den letzten Zweck unserer Handlungen erklärt habe; diese Schmerzlosigkeit wollte er jedoch von der Lust scharf unterscheiden, und die letztere, hierin über Aristoteles hinausgehend, nicht einmal für ein Gut gelten lassen [4]). Der gleichen Zeit gehört auch Prytanis an [5]).

sich die Angabe LUCIAN's Macrob. 22, er sei 104 Jahre alt geworden, wie diess aus dem Anfang des Kapitels deutlich hervorgeht.

1) Orator 57, 190 nennt er ihn *Peripateticus inprimis nobilis*, Fin. V, 5, 14 sagt er: *praetereo multos, in his doctum hominem et suavem Hieronymum*. Vgl. auch Fin. II, 6, 19. Mancherlei Wissen erhellt auch aus dem sogleich anzuführenden.

2) Wie die bei ATHEN. II, 48, b. V, 217, e. XIII, 556, a. 557, e. 602, a. 604, d (wohl meist aus den ἱστορικὰ ὑπομνήματα, welche 557, e. 604, d genannt werden). XIV, 635 f. (aus dem 5. Buch π. ποιητῶν, das von den Kitharöden handelte). X, 424, f. XI, 499 f. (aus der Schrift π. μέθης). X, 434, f (aus den Briefen); bei DIOG. I, 26 f. (im 2. Buch der σποράδην ὑπομνήματα, welche wohl mit den ἱστ. ὑπομν. identisch sind). II, 14 (ebd.). 26. 105 (ἐν τῷ π. ἐποχῆς). VIII, 21. 57. IX, 16. Seiner λόγοι παρὰ πότον γενόμενοι erwähnt PLUT. qu. conv. prooem. 3, und derselbe rechnet ihn (n. p. suav. vivi 13, 6. S. 1096) zu den Schriftstellern über Musik. Dass dagegen der von DAMASCIUS und JOSEPHUS benützte Hieronymus nicht der unsrige ist, wurde schon Bd. I, 84 unt. bemerkt.

3) So bei CIC. a. a. O. (aus einer rhetorischen oder einer metrischen Schrift) der Nachweis von etwa 30 Versen bei Isokrates, bei PLUT. qu. conv. I, 8, 3, 1. S. 626 eine Bemerkung über die Kurzsichtigkeit der Greise, bei SENECA De ira I, 19, 3 ein Wort gegen den Zorn, bei STOB. Floril. Exc. e Jo. Dam. II, 13, 121. Bd. IV. 209 Mein. gegen die Erziehung durch Pädagogen.

4) Unsere hauptsächliche Quelle hiefür ist CICERO, der diese Behauptung des Hieron. sehr oft berührt. Acad. II, 42, 131: *vacare omni molestia Hieronymus [finem esse voluit]*. Ebenso Fin. V, 11, 35. 25, 73. Tusc. V, 30, 87 f. Fin. II, 3, 8: *Tenesne igitur, inquam, Hieronymus Rhodius quod dicat esse summum bonum, quo putet omnia referri oportere? Teneo, inquit, finem illi videri, nihil dolere. Quid? idem iste de voluptate quid sentit? Negat esse eam, inquit, propter se ipsam expetendam.* 6, 19: *nec Aristippus, qui voluptatem summum bonum dicit, in voluptate ponit non dolere, neque Hieronymus, qui summum bonum statuit non dolere, voluptatis nomine unquam utitur pro illa indolentia; quippe*

Nach Lyko's Tod übernahm die Führung der Schule, durch die Wahl seiner Genossen dazu berufen [1]), Aristo aus Keos [2]).

qui ne in expetendis quidem rebus numeret voluptatem. V, 5, 14: *Hieronymum; quem jam cur Peripateticum appellem, nescio. summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris.* CLEMENS Strom. II, 415, C: ὅ τε Ἱερώνυμος ὁ Περιπατητικὸς τέλος μὲν εἶναι τὸ ἀοχλήτως ζῆν· τελικὸν δ' ἀγαθὸν μόνον τὴν εὐδαιμονίαν. Clemens scheint hier derselben Quelle zu folgen, wie Cicero Acad. II, 42, 131, wo Antiochus als sein Gewährsmann angedeutet ist; dass Cicero ausser der rhetorischen auch eine ethische Schrift des Peripatetikers selbst gekannt hat, folgt aus Fin. II, 6, 19 nicht mit Sicherheit. Die ἀοχλησία bezeichnet auch JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 920, die ἡσυχία PLUT. Sto. rep. 2, 2 als Hieronymus' Ideal, letzterer mit dem Beisatz, sein Leben habe ebenso, wie das Epikur's, dieser Theorie entsprochen.

5) Dieser Peripatetiker wurde nach POLYB. V, 93, 8, der ihn zu den ἐπιφανεῖς ἄνδρες ἐκ τοῦ περιπάτου rechnet, von Antigonus Doson (230—221) in Geschäften verwendet, wenn aber sein Schüler Euphorion wirklich schon Ol. 126 ($27^7/_3$) geboren war (SUID. *Εὐφορ.*), muss er damals bereits in reiferen Jahren gestanden haben. PLUT. qu. conv. prooem. 3 nennt ihn unter den ausgezeichneten Philosophen, die Tischreden geschrieben haben.

1) Aristoteles soll Theophrast wenigstens andeutungsweise als seinen Nachfolger bezeichnet haben; Theophrast vermachte den περίπατος 10 Freunden, Strato dem Lyko (s. o. 42, 1. 808, 4. 901, 1); Lyko hinterlässt ihn in seinem Testament (b. DIOG. V, 70) τῶν γνωρίμων τοῖς βουλομένοις und namentlich zehen dort Genannten, von denen uns jedoch keiner ausser Aristo anderweitig bekannt ist, mit dem Beisatz: προστησάσθωσαν δ' αὐτοὶ ὃν ἂν ὑπολαμβάνωσι διαμενεῖν ἐπὶ τοῦ πράγματος καὶ συναύξειν μάλιστα δυνήσεσθαι. Wenn aber wahr ist, was THEMIST. Or. XXI, 255, B erzählt, hätte auch er dem Aristo sogar vor sich selbst den Vorrang zuerkannt.

2) *Κεῖος* wird er schon in Lyko's Testament (DIOG. V, 74) und seitdem zur Unterscheidung von dem gleichnamigen Stoiker, Ἀρίστων ὁ Χῖος, gewöhnlich genannt, aber wegen der Aehnlichkeit beider Bezeichnungen auch oft mit ihm verwechselt. Eine andere Bezeichnung, Ἰουλιήτης oder Ἰλιήτης (DIOG. VII, 164), drückt aus, dass er aus Julis, der Hauptstadt der Insel Keos, herstammte, wie diess auch STRABO X, 5, 6. S. 486. STEPHANUS De urb. Ἰουλὶς bemerkt. PLUT. De exil. 14. S. 605 nennt den Ἀρίστων ἐκ Κέω zwischen Glyko und Kritolaus, als Lyko's Schüler bezeichnet ihn dieser selbst (vor. Anm.) und CIC. Fin. V, 5, 13; wenn Aristo statt dessen bei SEXT. Math. II, 61 der γνώριμος des Kritolaus heisst, so ist schwerlich ein gleichnamiger jüngerer Peripatetiker (etwa der von STRABO XIV, 2, 19. S. 658 genannte Koër, der Schüler und Erbe des Aristo aus Keos) gemeint, sondern γνώριμος, welches sonst den Schüler bezeichnet, steht hier in weiterer Bedeutung; derselbe Ausdruck einer griechischen Quelle scheint

| Auch er soll sich aber mehr durch eine abgerundete und gefällige Darstellung, als durch gewichtige Gedanken ausgezeichnet haben [1]). Von seinen zahlreichen Schriften sind uns nur Titel [2]) und wenige | Bruchstücke, meist geschichtlichen Inhalts, erhalten [3]).

dann QUINTILIAN II, 15, 19 zu dem Prädikat: *Critolai peripatetici discipulus* veranlasst zu haben. Sonst hören wir noch, dass er ζηλωτὴς des Borystheniten Bio (1. Abth. 294, 4) gewesen sei (STRABO X, 5, 6); mag nun damit nur seine Bewunderung für Bio's Schriften bezeichnet werden sollen, oder mag er diesen Mann, dessen Leben noch in seine Jugendjahre hineingereicht haben kann (vgl. 1. Abth. 294, 4), persönlich gekannt haben. Dagegen ist nicht er, sondern der Chier, derjenige Aristo, welcher nach STRABO I, 2, 2. S. 15. SEXT. Pyrrh. I, 234. DIOG. IV, 33 neben Arcesilaus (gest. 241) wirkte. Ueber ihn und seine Schriften s. m. HUBMANN in JAHN's Jahrb. Supplementb. III. 1834. S. 102 ff. RITSCHL Aristo d. Peripat. bei Cic. De sen. 3 (Rhein. Mus. N. F. 1842. I, 193 ff.) KRISCHE Forsch. 405 f. 408.

1) CIC. Fin. V, 5, 13: *concinnus deinde et elegans hujus [Lyconis, sc. discipulus] Aristo; sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit. scripta sane et multa et polita; sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet.* Dasselbe deutet STRABO (vor. Anm.) durch die Vergleichung mit Bio an.

2) Wir kennen von ihm aus PLUT. aud. po. 1, Anf. S. 14, wo doch kein anderer gemeint sein wird, vgl. CIC. Cato m. 1, 3 und dazu RITSCHL a. a. O., einen Lykon, der dort mit den äsopischen Fabeln und dem Abaris des Heraklides zusammengestellt wird, der also eine Sammlung märchenhafter Erzählungen, in welcher Form diess auch war, enthalten haben muss, und aus ATHEN. X, 419, c. XIII, 563, f. XV, 674, b die Ἐρωτικὰ Ὅμοια. Ausserdem wurden aber nach DIOG. VII, 163 die sämmtlichen dort dem Stoiker Aristo beigelegten Werke ausser den Briefen von PANÄTIUS und SOSIKRATES ihm zugeschrieben; was aber vielleicht nur in Betreff eines Theils derselben der Fall war, und jedenfalls nur bei einem solchen richtig sein könnte.

3) Geschichtlichen Inhalts sind alle Bruchstücke bei ATHENÄUS (s. d. Index) ausser II, 38, f. (einer Bemerkung über Getränke) und die Notizen b. PLUT. Themist. 3. Aristid. 2. SOTION De fluv. 25. Von ihm hat ferner DIOGENES (nach V, 64 s. o. 41, 2) ohne Zweifel, mittelbar oder unmittelbar, die Testamente der peripatetischen Philosophen, und wohl auch noch andere Nachrichten über dieselben, entlehnt, und daher mag es kommen, dass seine Geschichte des Lyceums nicht über Lyko herabreicht. Sonst wird von ihm noch mitgetheilt: bei STOB. Ekl. I, 828 (wo doch unser Aristo gemeint sein muss) eine Eintheilung der ἀντιληπτικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς in das αἰσθητικὸν und den νοῦς, jenes an die körperlichen Organe gebunden, dieser ohne Organ wirkend; bei SEXT. Math. II, 61. QUINTIL. II, 15, 19 (wozu S. 930, 2 z. vgl.) eine Definition der Rhetorik, die auf eine rhetorische Schrift schliessen lässt. Die Bruchstücke aus Aristo in STOBÄUS Floril. (s. d.

Bedeutender scheint sein Nachfolger[1]) **Kritolaus** aus Phaselis

Index) gehören dem Stoiker, wie diess z. B. aus 4, 110. 80, 5. 82, 7. 11. 15. 16 erhellt; was SIMPL. Categ., Schol. in Ar. 63, b, 10. 66, a, 38 aus einem Aristo mittheilt, scheint sich auf einen jüngeren Peripatetiker, einen von den Nachfolgern des Andronikus, zu beziehen, vielleicht den gleichen, über den SENECA ep. 29, 6 sich lustig macht. Welchem Aristo die Aussprüche bei PLUT. amator. 21, 2. S. 767. praec. ger. reip. 10, 4. S. 804 angehören, lässt sich nicht bestimmen. Bei PLUT. Demosth. 10. 30 haben wenigstens unsere Ausgaben *Χῖος*. Von der Schrift *π. κενοδοξίας* und den Mittheilungen daraus b. PHILODEM. De vit. X, 10. 23 macht SAUPPE (Philod. de vit. lib. dec. S. 6 f. 34) wahrscheinlich, dass sie unserem Aristo zuzutheilen sind.

1) Dass Kritolaus Aristo's unmittelbarer Nachfolger war, wird von keinem unserer Zeugen ausdrücklich gesagt, denn CLEMENS, welcher Strom. I, 301, B die peripatetischen Diadochen aufzählt, oder doch unser Text desselben, übergeht Aristo (den Aristoteles *διαδέχεται Θεόφραστος· ὃν Στράτων· ὃν Λύκων· εἶτα Κριτόλαος· εἶτα Διόδωρος*), und PLUT. De exil. 14. S. 605 will keine vollständige Diadochenliste geben, sondern nur diejenigen Peripatetiker nennen, welche aus dem Ausland nach Athen kamen, wenn er sagt: *Ἀριστοτέλης ἦν ἐκ Σταγείρων . . . Γλύκων ἐκ Τρωάδος, Ἀρίστων ἐκ Κέω, Κριτόλαος Φασηλίτης.* Auch CICERO Fin. V, 5, 13 f. will nicht über die Reihenfolge der Schulvorstände berichten, sondern nur das Verhältniss der späteren Peripatetiker zu Aristoteles und Theophrast angeben; und nachdem er hier Strato, Lyko und Aristo genannt hat, fährt er fort: *praetero multos, in his . . . Hieronymum,* und nach einigen Bemerkungen über diesen: *Critolaus imitari antiquos voluit* u. s. w. Diese Aussagen scheinen für weitere Namen zwischen Aristo und Kritolaus Raum zu lassen, und die Annahme, dass ein solcher einzufügen wäre, könnte sich um so mehr empfehlen, da die Zeit zwischen Lyko's und Kritolaus' Tod für blos zwei Schulvorstände fast zu lang scheint: denn da Lyko $22^{6}/_{4}$ v. Chr. starb, Kritolaus aber (s. folg. Anm.) $15^{6}/_{5}$ v. Chr. noch in Rom war, so erhielten wir, wenn diese Reise auch in seine letzten Lebensjahre fallen sollte, für seine und Aristo's Schulführung immer noch einen Zeitraum von mehr als 70 Jahren, und wenn wir Lyko's 44 Jahre hinzurechnen, für drei Scholarchate fast 120 Jahre. ZUMPT (üb. d. Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. hist.-phil. Kl. 1842, S. 90 ff.) ist daher geneigt, zwischen Aristo und Kritolaus noch andere einzuschieben, indem er sich auf den Anonymus des Menage beruft, welcher S. 13, 8 West. sagt: *διάδοχοι δ' αὐτοῦ* (Arist.) *τῆς σχολῆς κατὰ τάξιν ἐγένοντο οἵδε· Θεόφραστος, Στράτων, Πραξιτέλης, Λύκων, Ἀρίστων, Λυκίσκος, Πραξιφάνης, Ἱερώνυμος, Πρύτανις, Φορμίων, Κριτόλαος.* Allein dieses Zeugniss ist lediglich nicht zu brauchen. Denn als eine glaubwürdige Diadochenliste, und vollends eine *κατὰ τάξιν* entworfene, kann doch ein Bericht nicht gelten, welcher zwischen Strato und Lyko, deren unmittelbare Aufeinanderfolge urkundlich feststeht, den sonst ganz unbekannten, nicht einmal in Strato's Testament genannten, Praxiteles

in | Lycien[1]) gewesen zu sein[2]). Was uns von seinen Ansichten

(welcher schon desshalb nicht mit Zumpt zu Strato's zeitweiligem Stellvertreter gemacht werden kann, aber auch dadurch nicht zu seinem διάδοχος würde) einschiebt, Theophrast's Schüler Praxiphanes (s. o. 899, 4) zum zweiten, Phormio, den wir bei Cic. De orat. II, 18, 75 f. um 194 schon betagt in Ephesus, anscheinend nicht blos auf einer „Kunstreise“, treffen, zum fünften, den noch älteren Prytanis (s. o. 924, 5). zum vierten Nachfolger Aristo's in Athen macht, und zwischen 226 und 156 v. Chr. nicht weniger als sieben Diadochen zählt. Cicero aber setzt so wenig eine Lücke zwischen Aristo und Kritolaus voraus, dass er vielmehr von Schulvorständen zwischen den von ihm genannten allem Anschein nach nichts gewusst hat: Hieronymus und die andern zu den *multi* gehörigen, welche er übergeht, sind eben diejenigen, welche er in die Diadochenliste nicht einreihen konnte, weil sie keine Schulvorsteher waren. Auch die Angabe, dass Andronikus, oder nach andern dessen Schüler Boëthus, der elfte Schulvorsteher von Aristoteles an gewesen sei (s. Bd. III, a, 549, 2), spricht entschieden gegen Zumpt's Ansicht. Warum hätte aber die Amtsführung des Aristo und Kritolaus, von welchen der letztere (nicht: Aristo, wie Zumpt S. 90 sagt) nach Lucian Macrob. 20 über 82 Jahre alt wurde, nicht ebensogut 70—80 Jahre ausfüllen können, als die Lyko's 44, und die Theophrast's, welcher doch bei ihrer Uebernahme nicht mehr jung war, 36? Die Stoiker Chrysippus und Diogenes waren zusammen wohl mindestens 80, die fünf ersten stoischen Diadochen 140 Jahre im Amte. Preussen hatte von 1640—1740 und 1740—1840 je drei, 1640—1786 sogar in 146 Jahren nur vier Fürsten.

1) Die Vaterstadt des Kritolaus ist durch Plut. a. a. O. und andere Zeugnisse festgestellt. Sonst ist die einzige sichere Nachricht aus seinem Leben seine Theilnahme an der berühmten Gesandtschaft, welche aus ihm, Karneades und Diogenes bestehend, nach Cic. Acad. II, 45, 137 unter dem Consulat von P. Scipio und M. Marcellus ($598/_9$ a. u. c. $156/_5$ v. Chr. s. Clinton Fasti Hellen. zu diesem Jahr) nach Rom kam, um einen Erlass der den Athenern wegen der Plünderung von Oropus auferlegten Strafe von 500 Talenten zu erwirken. M. s. über dieselbe und ihren Anlass Pausan. VII, 11. Cic. a. a. O. De orat. II, 37, 155. Tusc. IV, 3, 5. ad Att. XII, 23. Gell. N. A. VI, 14, 8. XVII, 21, 48. Plin. H. n. VII, 30, 112. Plut. Cato maj. 22. Ael. V. H. III, 17 (über ihre geschichtliche Bedeutung wird später zu sprechen sein). Dass auch Kritolaus damals, mit den andern, Vorträge in Rom hielt, wird ausdrücklich berichtet (s. folg. Anm.). Aus dem vor. Anm. erörterten und aus den Angaben über das Zeitalter seiner Nachfolger wird wahrscheinlich, dass diese Gesandtschaftsreise in die späteren Lebensjahre des Kritolaus fällt. Er wurde über 82 Jahre alt (s. vor. Anm.). Eine genauere Bestimmung seines Todesjahrs ist nicht möglich.

2) Vgl. auch Cic. Fin. V, 5, 14: *Critolaus imitari antiquos voluit, et quidem est gravitate proximus, et redundat oratio. attamen is quidem in patriis institutis manet.* Ueber seine Vorträge in Rom sagt Gell. VI, 14, 10 nach

bekannt | ist, lässt ihn im ganzen als einen treuen Anhänger der peripatetischen Lehre erscheinen [1]), der aber doch bei einigen Punkten von Aristoteles abwich. So dachte er sich die Seele, mit Einschluss der Vernunft, an den ätherischen Stoff gebunden [2]), und in der Ethik gieng er durch die Behauptung, die Lust sei ein Uebel [3]), über Aristoteles hinaus. Dagegen sind seine sonstigen Bestimmungen über das höchste Gut ächt aristotelisch, wenn er dasselbe im allgemeinen als die Vollendung eines naturgemässen Lebens beschrieb, und hiezu näher eine Verbindung der dreierlei Güter verlangte [4]), unter diesen jedoch denen der Seele so unbedingt den Vorzug gab, dass die andern gegen sie gar nicht in Betracht kommen [5]). Ebenso tritt er in der Physik als Vertheidiger einer nicht unwichtigen aristotelischen Lehrbestimmung auf, indem er die Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts gegen die Stoiker in | Schutz nimmt [6]). Er stützt sich hiebei vor allem auf die Unveränderlichkeit der Naturordnung, welche die Annahme ausschliesse, dass die Menschen jemals auf einem anderen Wege entstanden seien, als diess jetzt

Rutilius und Polybius: *violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria.*

1) So Cicero; s. vor. Anm.

2) Stob. Ekl. I, 58: *Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς.* Tertull. De an. 5: *nec illos dico solos, qui eam [animam] de manifestis corporalibus effingunt . . . ut Critolaus et Peripatetici ejus ex quinta nescio qua substantia* (die *πέμπτη οὐσία*, der Aether).

3) Gell. N. A. IX, 5, 6: *Critolaus Peripateticus et malum esse voluptatem ait et multa alia mala parere ex sese, injurias, desidias, obliviones, ignavias.*

4) Clemens Strom. II, 316, D: *Κριτόλαος δὲ, ὁ καὶ αὐτὸς Περιπατητικὸς, τελειότητα ἔλεγεν* [sc. *τὸ τέλος*] *κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου· τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν* (die drei Arten der Güter) *συμπληρουμένην προγονικὴν* (? viell. *ἀνθρωπικὴν*) *τελειότητα μηνύων.* Stob. Ekl. II, 58: *ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων Περιπατητικῶν, τῶν ἀπὸ Κριτολάου,* [sc. *τέλος λέγεται*] *τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον. τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν.*

5) Cic. Tusc. V, 17, 51: *quo loco quaero, quam vim habeat libra illa Critolai: qui cum in alteram lancem animi bona imponat, in alteram corporis et externa, tantum propendere illam bonorum animi lancem putet, ut terram et maria deprimat.*

6) Bei Philo aetern. mundi S. 943, B — 947, B Hösch. c. 11 bis 15 Bern.

der Fall ist; er begründet denselben Satz mittelbar, indem er der Vorstellung, als ob die ersten Menschen aus der Erde hervorgewachsen seien, mancherlei Ungereimtheiten nachweist; und er schliesst daraus, dass die Menschheit, und somit auch die Welt, ewig sein müsse, indem die Natur, wie schon Plato und Aristoteles gesagt hatten [1]), die Unsterblichkeit, welche sie den Einzelnen nicht gewähren konnte, mittelst der Zeugung dem ganzen Geschlecht verliehen habe. Er bemerkt weiter, was sich selbst Ursache des Daseins sei, wie die Welt, das müsse ewig sein; wenn die Welt einen Anfang hätte, müsste ihr auch Wachsthum und Entwicklung, nicht blos ihrem Leibe, sondern auch der in ihr waltenden Vernunft nach, zukommen, welche sich doch bei diesem vollkommensten Wesen nicht annehmen lassen; wenn die lebenden Wesen durch Krankheit, Alter oder Mangel untergehen, so könne bei der Welt keiner dieser Fälle eintreten; wenn die Weltordnung oder das Verhängniss anerkanntermassen ewig sei, so müsse es auch die Welt selbst sein, die ja nichts anderes sei, als die Verwirklichung dieser Ordnung. Sind auch die leitenden Gedanken dieser Ausführung nicht neu, so werden wir doch immerhin eine tüchtige Vertheidigung der peripatetischen Lehre darin anerkennen müssen. Was sonst noch von Kritolaus berichtet wird [2]), ist ziemlich unerheblich.

Der Zeit des Aristo und Kritolaus gehört auch der Peripatetiker Phormio an, welchen Hannibal 194/5 in Ephesus traf [3]), | über den uns aber ausser der übelangebrachten Vorlesung über das Feldherrnamt, welche er dem punischen Helden

1) S. o. 511, 2. 1. Abth. 512, 3.

2) Stob. Ekl. I, 252: er halte die Zeit für ein νόημα ἢ μέτρον, nicht eine ὑπόστασις. Sext. Math. II, 12. 20. Quintil. II, 17, 15: er richtete gegen die Rhetorik scharfe Angriffe (wovon Sext. etwas mittheilt), indem er sie nach Quint. II, 15, 23 als *usus dicendi* (*nam hoc τριβὴ significat*, fügt Quint. bei), d. h. mit Plato (Gorg. 463, B) als eine kunstlose, durch blosse Uebung erworbene Redefertigkeit definirte. Im Zusammenhang dieser Angriffe gegen die Redekunst hatte er wohl auch erzählt, was Gell. XI, 9 aus ihm mittheilt.

3) Der Vorfall ist aus Cic. De orat. II, 18 bekannt. Da Hannibal damals bei Antiochus in Ephesus war, muss er in die angegebene Zeit fallen, und da er den Philosophen einen *delirus senex* nennt, muss Phormio damals schon bei Jahren gewesen sein.

hielt, nichts weiter bekannt ist[1]). Um die gleiche Zeit schrieb, wie es scheint, Sotion[2]) sein vielbenütztes Werk über die Philosophenschulen[3]), | Hermippus[4]) und Satyrus[5]) ihre Ge-

1) Denn mit der S. 927 unt. berührten Angabe des Anon. Men. ist, wie bemerkt, nichts anzufangen.

2) Dass auch dieser ein Peripatetiker war, wird nicht ausdrücklich berichtet, aber der ganze Charakter seiner schriftstellerischen Thätigkeit macht es wahrscheinlich. Vgl. auch Sotion De fluv. 44 (Westerm. *Παραδοξόγραφοι* S. 191).

3) Vgl. Westermann *Παραδοξόγραφοι* S. XLIX, namentlich aber Panzerbieter, Sotion. Jahn's Jahrb. Supplementb. V (1837), 211 ff. P. zeigt hier aus den Angaben des Diogenes, dass die *Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων* zwischen 200 und 150 v. Chr. (wahrscheinlich aber 200—170) geschrieben sei, da einerseits Chrysippus († um 206) darin noch besprochen war (Diog. VII, 183), und andererseits Heraklides Lembus (s. u.) einen Auszug daraus machte. Derselbe macht wahrscheinlich, dass sie aus 13 Büchern bestand, deren Inhalt er im einzelnen näher zu bestimmen versucht. Der gleichen Schrift sind die Anführungen b. Athen. IV, 162, e. VIII, 343, c. XI, 505, c. Sext. Math. VII, 15 entnommen. Weiter kennen wir von Sotion aus Athen. VIII, 336, d eine Schrift *περὶ τῶν Τίμωνος σίλλων*. Ob dagegen die von Diog. X, 4 erwähnten, wohl gegen den Magnesier Diokles gerichteten 12 Bücher *Διοκλείων ἐλέγχων* ihm gehörten und chronologischer Möglichkeit nach gehören konnten, ist sehr fraglich. Das *Κέρας Ἀμαλθείας* (Gell. N. A. I, 8, 1, vgl. Plin. H. n. praef. 24), das Fragment über die Flüsse und Quellen (in Westermann's *Παραδοξόγραφοι* S. 183 ff. vgl. Phot. Bibl. Cod. 189), welches aber vielleicht in eben diesem Werk stand, die Schrift *π. ὀργῆς* (Stob. Floril. 14, 10. 20, 53. 108, 59. 113, 15) und diejenige, aus welcher die Bruchstücke b. Stob. Floril. 84, 6—8. I7. 18 stammen, gehören jedenfalls einem oder zwei gleichnamigen jüngeren Männern: jenes, wenn der von Gell. als Verfasser des *Κέρας Ἀμ.* genannte Peripatetiker Sotion mit dem Lehrer Seneca's (epist. 49, 2. 108, 17—20) aus der Schule der Sextier (s. Bd. III, a, 600, 3. 605, 3 2. Aufl.) identisch ist, wie Müller Fragm. Hist. gr. III, 168 annimmt, dieses, wenn beide verschieden sind, wie mir diess doch ungleich wahrscheinlicher ist. Dem Peripatetiker (über den III, a, 694 unt. 2. Aufl.) werden wir in diesem Fall auch das beizulegen haben, was bei Alex. Aphr. Top. 123, o., wie es scheint aus einem Commentar zur aristotelischen Topik, und was in Cramer's Anecd. Paris. I, 391, 3 angeführt ist, und derselbe ist vielleicht auch b. Plut. frat. am. c. 16. S. 487, und Dems. Alex. c. 61 gemeint; wogegen die Sittensprüche bei Stobäus für den Lehrer Seneca's passen. Was für ein Sotion der in den Geoponica häufig citirte ist, lässt sich nicht sagen; der Verfasser der *Διαδοχὴ* keinenfalls. M. Hertz Ramenta Gelliana (Bresl. Universitätsschrift. 1868) S. 15 f. weist das *Κέρας Ἀμαλθ.* dem älteren Sotion zu, was aber aus Gell. I, 8, 1 vgl. m. Athen. XIII, 588, c. Diog. II, 74 nicht folgt.

schichtswerke. Etwas jünger sind Heraklides Lembus[1]),

4) Hermippus (über welchen Lozynski Hermippi fragm. Bonn 1832. Preller in Jahn's Jahrbb. 1836. XVII, 159 ff. Müller Fragm. Hist. gr. III, 35 ff. Nietzsche Rhein. Mus. XXIV, 188 f. z. vgl.) wird von Hieron. De script. eccl. c. 1, dessen Zeugniss freilich kein grosses Gewicht hat, ein Peripatetiker, von Athen. II, 58, f. V, 213, f. XV, 696, f. ὁ Καλλιμάχειος, d. h. der Schüler des Kalimachus, genannt, und ist wahrscheinlich derselbe, welchen Athen. VII, 327, c als Smyrnäer bezeichnet. Da er in seinem Hauptwerke den Tod Chrysipp's erwähnt hatte (Diog. VII, 184 — noch etwas weiter, bis zu 203 v. Chr., würde die Anführung des Etymol. M. 118, 11 herabführen, wenn die dort citirte Schrift ihm angehörte; s. Müller zu Fr. 72), spätere Ereignisse aber nicht mehr aus ihm angeführt werden, scheint er um 200 v. Chr. oder bald nachher geschrieben zu haben. Wir kennen von ihm ein grosses biographisches Werk, *Βίοι*, dessen einzelne Theile mit verschiedenen andern Titeln bezeichnet zu sein scheinen. Eine zweite Schrift *π. τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων* (Etym. M. a. a. O.), wovon die *π. τῶν διαπρεψάντων ἐν παιδείᾳ δούλων* (Suid. *Ἴστρος*) ohne Zweifel nur ein Theil ist, wird von Preller, Müller u. a. mit überwiegender Wahrscheinlichkeit einem Späteren, dem Berytier Hermippus, zugewiesen. Ueber andere dem Kallimacheer nicht zugehörige Schriften s. m. Preller S. 174 ff., über seine Verzeichnisse der aristotelischen und theophrastischen Werke, die wahrscheinlich in den *Βίοι* standen, S. 53.

5) Als Peripatetiker bezeichnet ihn Athen. VI, 248, d. XII, 534, b. 541, c. XIII, 556, a. Sein Hauptwerk war eine Sammlung von Biographieen u. d. T. *Βίοι* (vgl. Athen. VI, 248, d. f. 250 f. XII, 541, c. XIII, 557, c. 584, a. Diog. II, 12. VIII, 40. 53. Hieron. adv. Jovin. II, 14. De script. eccl. c. 1), oder auch (wie Bernays Theophr. üb. Frömm. 161 wegen Hier. adv. Jov. vermuthet) *Βίοι ἐνδόξων ἀνδρῶν*. Ausserdem theilt Athen. IV, 168, e von Satyrus, ohne Zweifel demselben, ein Bruchstück aus einer Schrift *π. Χαρακτήρων* mit. Ein Werk, worin die Demen Alexandria's aufgezählt waren (Theophil. ad Autol. II, S. 94), und eine Sagensammlung (Dionys. Hal. Antiquitt. I, 68) haben vielleicht einen jüngeren Gelehrten, von dem wir in diesem Fall nicht wissen, ob er gleichfalls Peripatetiker war (denn bei Athen. XIII, 556, a kann nur unser Satyrus gemeint sein, welcher auch sonst mit der gleichen Bezeichnung angeführt wird), zum Verfasser; doch ist diess keineswegs sicher. Entschiedener können wir ein Gedicht über die Edelsteine, welches Plin. H. nat. XXXVII, 2, 31. 6, 91. 7, 94 anführt, dem Peripatetiker absprechen. Vgl. Müller a. a. O. 159; ebd. die Bruchstücke, welche, so weit sie ächt sind, mit Ausnahme des angeführten aus den Charakteren, nur geschichtliche Notizen enthalten.

1) Müller Hist. gr. III, 167 ff. — Heraklides, mit dem Beinamen Lembus (über den Müller a. a. O. z. vgl.), stammte nach Diog. V, 94 aus Kalatis in Pontus oder aus Alexandrien, nach Suid. *Ἡρακλ.* aus Oxyrynchos in Aegypten, und lebte nach Suidas unter Ptolemäus Philometor (181 bis

Agatharchides[1]), und der Rhodier Antisthenes[2]). Indessen ist uns von keinem dieser Männer ein philosophischer Satz überliefert. Wichtiger ist für uns der Nachfolger des Kritolaus, Diodor von Tyrus[3]). In seiner Ansicht von der Seele mit seinem Lehrer einverstanden[4]), entfernte sich dieser von ihm

147 v. Chr.) in angesehener Stellung. Suid. nennt ihn φιλόσοφος, und sagt, er habe philosophische und andere Werke verfasst; da sein Gehülfe Agatharchides (s. folg. Anm.) zu den Peripatetikern gezählt wird, und die Richtung seiner schriftstellerischen Thätigkeit für diese Schule am besten passt, werden wir auch ihn dahin zu stellen haben. Philosophischen Inhalts war vielleicht der Λεμβευτικὸς λόγος, von dem sein Beiname herrühren soll (Diog. a. a. O.); bedeutender waren aber wohl jedenfalls seine historischen Schriften. Wir kennen ein Geschichtswerk in mindestens 37 Büchern; einen Auszug aus den Biographieen des Satyrus (Diog. VIII, 40. 44. 53. 58), und eine Διαδοχὴ in 6 Büchern, welche ein Auszug aus Sotion's Werk war (Diog. V, 94. 79. VIII, 7. X, 1). Die Ueberbleibsel dieser Schriften b. Müller a. a. O.

1) Agatharchides aus Knidos ὁ ἐκ τῶν περιπάτων (Strabo XIV, 2, 15. S. 656) war Secretär des ebengenannten Heraklides Lembus (Phot Cod. 213, Anf.), später, wie er selbst b. Phot. Cod. 250. S. 445, a, 33. 460, b, 3 sagt, Erzieher eines Prinzen (Müller a. a. O. 191 vermuthet nach Wesseling, des Ptolemäus Physkon II, welcher 117—107 regierte). Er verfasste mehrere historische und ethnographische Werke; aus dem über das rothe Meer hat Phot. Cod. 250. S. 441—460 einen bedeutenden Theil erhalten; die Bruchstücke der übrigen b. Müller S. 190 ff.

2) Dieser von Phlegon Mirab. 3 als Peripatetiker bezeichnete Schriftsteller, aus dem dort ein höchst abenteuerlicher Bericht über einen angeblichen Vorfall aus dem Jahre 191 v. Chr. mitgetheilt wird, ist wahrscheinlich der gleiche, dessen Διαδοχαὶ Diogenes oft anführt; vermuthlich aber auch von dem Geschichtschreiber aus Rhodus, der nach Polyb. XVI, 14 noch dem ersten Drittheil des 2. Jahrhunderts angehörte, nicht (wie Müller Hist. gr. III, 182 glaubt) verschieden. Die Anführungen bei Diogenes (Müller a. a. O.) gehen nicht über Kleanthes herab. Dass vielleicht auch der pseudoaristotelische Μαγικὸς diesem Antisthenes gehört, wurde schon S. 85 bemerkt.

3) Als Tyrier bezeichnet ihn Stob. Ekl. I, 58, als Schüler und Nachfolger des Kritolaus Cic. De orat. I, 11, 45. Fin. V, 5, 14. Clemens Strom. I, 301, B. Sonst wissen wir nichts von ihm, und weder sein Todesjahr, noch die Zeit seines Eintritts in's Scholarchat lässt sich bestimmen, wenn aber Cic. De orat. I, 11, 45 zuverlässig ist, müsste er 110 v. Chr. noch gelebt haben (s. Zumpt S. 93 der 927 unt. angeführten Abhandlung), was aber nach dem S. 934, 3 anzuführenden doch fraglich ist.

4) Stob. a. a. O. s. o. 929, 2 Doch wollte er desshalb den Unterschied des Vernünftigen und Vernunftlosen in der Seele nicht aufgeben; denn nach

und von Aristoteles in der Ethik, indem er mit ihren Bestimmungen über das höchste Gut die des Hieronymus, ebendamit aber gewissermassen auch das stoische und das epikureïsche Moralprincip mit einander verband: er behauptete nämlich, das höchste Gut oder die Glückseligkeit bestehe im tugendhaften und schmerzlosen Leben[1]); da aber auch er die | Tugend für seinen wesentlichsten und unerlässlichsten Bestandtheil erklärte, so zeigt sich diese Abweichung im Grunde nicht so bedeutend, als sie auf den ersten Blick scheinen könnte[2]). Diodor's Nachfolger Erymneus[3]) kennen wir nur dem Namen nach. Von Kalli-

Plut. Fragm. 1. utr. an. an corp. c. 6, 2 (wenn hier statt *Διόδοντος Διόδωρος* zu lesen, oder das von Dübner aufgenommene *Διόδοτος* nur eine andere Form des gleichen Namens ist) schrieb er dem *λογικὸν* der *ψυχῇ* eigene *πάθη* zu, dem *συμφυὲς* [sc. *τῷ σώματι*] und *ἄλογον* eigene; was mit dem *ἀπαθὲς* des Stob. sich durch die Annahme vereinigen lässt, er wolle die Veränderungen des vernünftigen Seelentheils, die Denkthätigkeit, nur in uneigentlicher Bedeutung *πάθος* genannt wissen.

1) Cic. Fin. V, 5, 14: *Diodorus, ejus [Critol.] auditor, adjungit ad honestatem vacuitatem doloris. hic quoque suus est; de summoque bono dissentiens dici vere Peripateticus non potest.* Dasselbe 25, 73. II, 6, 19. Acad. II, 42, 131. Fin. II, 11, 34: *Callipho ad virtutem nihil adjunxit, nisi voluptatem: Diodorus, nisi vacuitatem doloris.* Tusc. V, 30, 85: *indolentiam autem honestati Peripateticus Diodorus adjunxit.* Ebd. 87: *eadem* (wie der Stoiker) *Calliphontis erit Diodorique sententia; quorum uterque honestatem sic complectitur, ut omnia, quae sine ea sint, longe et retro ponenda censeat.* Clemens Strom. II, 415, C: *καὶ Διόδωρος ὁμοίως, ἀπὸ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως γενόμενος* (wie Hieronymus), *τέλος ἀποφαίνεται τὸ ἀοχλήτως καὶ καλῶς ζῆν.*

2) Ausser dem angeführten wird von einem Diodor auch eine Definition der Rhetorik erwähnt (Nikol. Progymn. Rhet. gr. von Spengel III, 451, 7), welche eine rhetorische Schrift voraussetzt. Wir werden sie dem Peripatetiker um so mehr beilegen dürfen, da uns ähnliches auch von Aristo und Kritolaus vorkam; s. S. 926, 3. 930, 2.

3) In dem ausführlichen Bruchstück des Posidonius, welches Athen. V, 211, d ff. mittheilt, wird erzählt, dass Athenion, ein Peripatetiker, welcher erst in Messene und Larissa gelehrt hatte (dass er Schulvorstand in Athen gewesen sei, ist eine offenbar irrige, aus Posidonius selbst zu widerlegende Angabe des Athenäus), und dann sich bei Mithridates einzuschmeicheln und zum Gewalthaber in Athen aufzuschwingen wusste (der gleiche Mann, der bei Plut. Sulla 12. 13. 23 und sonst Aristion genannt wird, und nach Appian Mithr. 28 ein Epikureer gewesen wäre), ein natürlicher Sohn von Erymneus' Schüler Athenion gewesen sei. Da nun der Abfall Athens von

pho und Dinomachus, zwei Philosophen, die in der Ethik eine vermittelnde Stellung zwischen der epikureïschen und peripatetischen Lehre einnehmen, wissen wir gar nicht, welcher Schule sie angehörten [1]).

Zu den Urkunden, welche uns über den Stand der peripatetischen Philosophie während des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts Aufschluss geben, werden wir wohl auch die Mehrzahl der Schriften zu rechnen haben, die unsere frühere Untersuchung als unächt aus der aristotelischen Sammlung ausschloss. Ist auch die Ausbeute, welche sie uns gewähren, nicht sehr bedeutend, so ist sie doch andererseits auch nicht so werthlos, dass es sich nicht verlohnte, zu sehen, was sich in ihnen finden lässt. Unter den logischen Schriften würde der zweite Theil der Kategorieen, deren gegenwärtige Gestalt doch wohl so weit hinaufreicht, hieher gehören [2]); so wichtig aber diese sog. Postprädicamente der späteren Logik gewesen sind, so unbedeutend muss uns diese Bearbeitung einiger Punkte aus der aristotelischen Logik erscheinen, und ähnlich ist von dem letzten Kapitel der Schrift *περὶ Ἑρμηνείας* zu urtheilen [3]). Die unächten

den Römern 88 v. Chr. fällt, so kann das Lehramt des Erymneus kaum später, als 120—110 begonnen haben.

1) Was uns über diese zwei Philosophen von Cic. Fin. II, 6, 19. 11, 34 (s. o. 934, 1). V, 8, 21. 25, 73. Acad. II, 42, 131. Tusc. V, 30, 85. 87 (s. 934, 1). Offic. III, 34, 119. Clemens Strom. II, 415, C f. mitgetheilt wird, beschränkt sich darauf, dass sie das höchste Gut in der Vereinigung von Lust und Tugend, oder wie Clemens sagt, dass sie es zunächst zwar in der Lust gesucht, weiterhin aber die Tugend für gleich werthvoll, ja nach Tusc. V, 30, 87 für durchaus unerlässlich erklärt haben. — Nach Cic. Fin. V, 25, 73 war Kallipho älter, als Diodor, nach Acad. II, 45, 139 älter, oder doch nicht jünger, als Karneades. Zu welcher Schule er und Dinomachus gehörte, wird nicht berichtet; dass Harless zu Fabric. Biblioth. III, 491 Dinomachus für den von Lucian Philopseud. 6 ff. aufgeführten Stoiker hält, ist ein starker Verstoss: dieser soll ein Zeitgenosse Lucian's sein.

2) S. S. 67, 1.

3) Die Postprädicamente handeln 1) c. 10 f. über die vier Arten des Gegensatzes, welche schon S 214 ff. besprochen sind; 2) c. 12 über die verschiedenen Bedeutungen des *πρότερον*, mit theilweiser, aber doch nur formeller, Abweichung von Metaph. V, 11; 3) c. 13 über die Bedeutungen des *ἅμα*, nur theilweise an die übrigen Schriften sich anlehnend, theilweise

Bestandtheile der Metaphysik [1]) enthalten mit Ausnahme einer bereits berührten Stelle im zweiten Buch [2]) kaum eine Abweichung von den aristotelischen Lehrbestimmungen. Die Schrift über Melissus Zeno und Gorgias, von der wir übrigens gar nicht wissen, wann sie verfasst wurde, beweist ihre Unächtheit nicht durch positive Abweichungen von der aristotelischen Lehre, sondern nur durch die Mängel ihrer geschichtlichen Angaben und ihrer kritischen Ausführungen, und durch das Unklare ihrer ganzen Abzweckung [3]). Unter den physikalischen Werken | wird uns das Buch von der Welt als ein Beispiel von eklektischer Verknüpfung der peripatetischen und der stoischen Lehre später [4]) noch beschäftigen. Die Schrift von den untheilbaren Linien, welche, wenn sie auch nicht von Theophrast herrühren sollte, jedenfalls aus seinem Zeitalter zu stammen scheint [5]), bestreitet mit tüchtiger Dialektik eine auch von Aristoteles verworfene Annahme. Theophrast's und Strato's Schule mögen die Abhandlungen über die Farben, über die Töne, über den Lebensgeist und über die Bewegung der Thiere angehören; Arbeiten, welche nicht ohne Selbständigkeit sind, und immerhin von einem achtungswerthen naturwissenschaftlichen Streben Zeugniss geben. Die erste derselben leitet die Farben, von Aristoteles vielfach abweichend, aus den Elementen her, von denen das Feuer gelb, die übrigen an sich selbst weiss sein sollen; das Schwarze soll beim Uebergang der Elemente in einander, bei der Verbrennung der Luft und des Wassers und der Vertrocknung des Wassers entstehen [6]). Aus diesen drei Elementen sind die sämmtlichen

eigenthümlich (vgl. Waitz z. d. St.), aber nicht gegen den Sinn des Aristoteles; 4) c. 14 über die sechs Arten der Bewegung, mit dem S. 389, 2 nachgewiesenen übereinstimmend; 5) c. 15 über das ἔχειν, dessen Bedeutungen etwas anders aufgezählt werden, als Metaph. V, 23.

1) Ueber welche S. 69, 1 zu vgl.

2) S. o. 881, 1.

3) M. vgl. über dieselbe Bd. I, 464 ff.

4) III, a, 558 ff. 2. Aufl.

5) Vgl. S. 90, 1 und 1. Abth. 868, 4.

6) De color. c. 1. Prantl Arist. v. d. Farben 108 bemerkt hier den Widerspruch, dass die Finsterniss einerseits als Abwesenheit oder theilweise Abwesenheit des Lichts (letztere in Folge des Schattens oder einer durch die Dichtigkeit des durchsichtigen Körpers gehemmten Strahlenbrechung)

Farben gemischt[1]). Das Licht wird als die eigenthümliche Farbe des Feuers bezeichnet[2]); dass es körperlich gedacht ist[3]), sieht man ausser dem eben angeführten (die Mischung des Lichts mit den Farben) auch aus der Art, wie einerseits der Glanz, andererseits die dunkle Färbung dicker durchsichtiger | Körper erklärt wird[4]). Ueber den weiteren Inhalt dieser Abhandlung, welche in's einzelne der Farbenbereitung und der natürlichen Färbung von Pflanzen und Thieren eingeht, kann ich mich hier nicht verbreiten. Ebenso mag es in Betreff der ihr in Ton und Verfahren verwandten und vielleicht von dem gleichen Verfasser herrührenden kleinen Schrift über die Töne genügen, auf unsere frühere Mittheilung daraus[5]) zu verweisen. Einen andern Verfasser müssen wir für die Schrift vom Lebensgeist[6]) voraussetzen, welche die Entstehung, die Ernährung, die Verbreitung und Wirkung der von Aristoteles angenommenen und der Seele zum unmittelbarsten Substrat gegebenen Lebensluft[7]) in ziemlich skeptischer Haltung bespricht, und für uns theils wegen der abgerissenen Darstellung theils wegen des verdorbenen Textes mitunter fast unverständlich wird. Ihre allgemeinen Voraussetzungen sind aristotelisch: im Weltganzen die zweckthätige Natur-

bezeichnet, andererseits das Schwarze in der angegebenen Weise erklärt wird. Derselbe ist jedoch wohl nur scheinbar vorhanden: das σκότος, welches die Erscheinung des Schwarzen zunächst hervorbringt (791, a, 12), ist von dem μέλαν χρῶμα, der das σκότος bewirkenden, das Licht hemmenden Beschaffenheit der Körper (791, b, 17), zu unterscheiden.

1) C. 1. 791, a, 11. c. 2. 792, a, 10. c. 3. 793, b, 33. Genaueres über diese Entstehung der verschiedenen Farben c. 2. 3.

2) C. 1. 791, b, 6 ff. vgl. a, 3.

3) Wie diess Strato, nicht aber Aristoteles und Theophrast, annahm; s. o. 477, 2. 835, 1. 910, 1.

4) Das Glänzende (στίλβον) ist (c. 3. 793, a, 12) eine συνέχεια φωτὸς καὶ πυκνότης, das Durchsichtige erscheint dunkel, wenn es zu dick ist, um von den Lichtstrahlen durchdrungen zu werden, hell, wenn es dünn ist, wie die Luft, welche, in nicht zu grosser Masse vorhanden, von den Strahlen bewältigt wird, χωριζόμενος ὑπ' αὐτῶν πυκνοτέρων οὐσῶν καὶ διαφαινομένων δι' αὐτοῦ (c. 3. 794, a. 2 ff.).

5) S. 914, 9.

6) Ueber welche auch S. 94, 1, Schl. z. vgl.

7) S. o. 483, 4.

kraft[1]), im Menschen die Seele und die Lebensluft, an die sie geknüpft ist[2]); eigenthümlich ist ihr dagegen die Annahme, in der sie Erasistratus folgt[3]), dass die Lebensluft sich vom Herzen aus durch die Schlagadern in den ganzen Körper verbreite, und dass sie (nicht, wie Aristoteles wollte, das Fleisch) das nächste Organ der Empfindung sei[4]). Eine Wirkung dieser Lebensluft ist das Athmen, der Pulsschlag, die Verarbeitung und Vertheilung der Nahrung[5]); sie selbst soll sich vom Blut nähren, und der Athem soll ihr, wie schon Aristoteles annahm[6]), nur zur Abkühlung dienen[7]). Nicht ganz klar ist, wie sich hiezu das bewegende Pneuma verhält, welches in den Sehnen und Nerven[8]) seinen Sitz haben soll[9]). Jünger, als diese Schrift[10]), und weit klarer geschrieben ist die von der Bewegung der Thiere, welche sich selbst für ein Werk des Aristoteles ausgibt[11]), so wenig sie

1) Vgl. c. 7. 484, b, 19. 27 ff. c. 9. 485, b, 2 ff.

2) C. 9. 485, b, 11 vgl. mit c. 1. 480, a, 17. c. 4. 482, b, 22. c. 5. 483, a, 27 ff. Ueber den Nus sich zu äussern, gab der Gegenstand keine Veranlassung.

3) Ueber diesen Arzt, wahrscheinlich einen Schüler Theophrast's (s. o. 901, 2), und seine Lehre von der Verbreitung des Pneuma durch die Arterien s. m. Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 525 ff., über das Verhältniss unserer Schrift zu seiner Lehre Rose De Arist. libr. ord. 167 f.

4) C. 5. 483, a, 23 ff. b, 10—26. c. 2. 481, b, 12. 18.

5) C. 4 f.

6) Vgl. S. 483, 4. 519.

7) C. 1 f. c. 5, Schl., wo aber 484, a, 8 zu lesen ist: *σύμφυτον πῶς ἡ διαμονή* u. s. w.

8) Diese beiden wurden nämlich von dem ersten Entdecker der Nerven, Herophilus, ebenso von seinem Zeitgenossen Erasistratus und noch längere Zeit, nicht unterschieden, sondern mit dem gemeinsamen Namen *νεῦρα*, der ursprünglich nur den Sehnen gilt, bezeichnet; Sprengel a. a. O. 511 f. 524 f.

9) C. 8, Anf. (wo 485, a, 4 vielleicht zu lesen ist: *πάντων δ' ἐστὶ λόγον βέλτιον ὡς καὶ νῦν ζητεῖν*): *οὐκ ἂν δόξειε κινήσεως ἕνεκα τὰ ὀστᾶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ νεῦρα ἢ τὸ ἀνάλογον, ἐν ᾧ πρώτῳ τὸ πνεῦμα τὸ κινητικόν.*

10) Wir sehen diess daraus, dass dieselbe De motu an. c. 10. 703, a, 10 angeführt wird; vgl. S. 96 m. Diess würde nun die Möglichkeit, dass beide Abhandlungen den gleichen Verfasser haben, nicht ausschliessen; ihr Sprachton und ihre Darstellungsform ist aber doch dafür zu verschieden.

11) Gleich in ihren Anfangsworten bezeichnet sie sich als Ergänzung einer früheren Untersuchung, mit welcher deutlich auf die Schrift *π. ζῴων*

diess auch sein kann[1]). Diese Abhandlung enthält fast durchaus aristotelische Sätze, aber sie bringt dieselben theilweise in eine dem Geist ihres Urhebers widerstrebende Verbindung. Sie geht davon aus, dass alle Bewegung auf ein Sichselbstbewegendes, und weiterhin auf ein Unbewegtes zurückzuführen sei[2]), leitet dann aber hieraus mit einer auffallenden | Wendung den mechanischen Satz ab, dass jede Bewegung zweierlei unbewegtes voraussetze: in dem bewegten selbst einen ruhenden Punkt, von dem die Bewegung ausgehe, ausser ihm ein ruhendes, auf das es sich stütze[3]); und hieraus folgert sie dann wieder, dass das Unbewegte, von dem die Bewegung des Weltganzen ihren Anstoss erhält, nicht in ihm, sondern nur ausser ihm sein könne[4]). Sie zeigt weiter in einer Erörterung, die wir schon früher kennen gelernt haben, wie die Vorstellung des Begehrenswerthen die Begierde, und diese die körperlichen Bewegungen erzeuge[5]), welche alle von der Mitte des Leibes als dem Sitz des Empfindungsvermögens, oder eigentlich von der Seele, die hier ihren

πορείας hingewiesen ist; c. 1. 698, a, 7 verweist sie auf Phys. VIII, c. 6. 700, b, 4. 21. 9 (vgl. S. 84 m.), auf die Bücher von der Seele und *π. τῆς πρώτης φιλοσοφίας*; c. 11, Schl. auf die *π. ζῴων μορίων, π. ψυχῆς, π. αἰσθήσεως καὶ ὕπνου καὶ μνήμης*, und als zunächst bevorstehend *π. ζῴων γενέσεως*, und zwar durchaus so, wie Aristoteles selbst seine Werke anzuführen pflegt. Doch fehlt es sowohl im Inhalt als in der Sprache der Schrift zu sehr an Anzeichen der späteren Zeit, als dass wir sie in die Periode nach Andronikus herabrücken dürften.

1) S. o. S. 97 unt.

2) C. 1. 698, a, 7 ff. (wo aber *τούτου δὲ τὸ ἀκίνητον* zu lesen ist). c. 6. 700, b, 7.

3) C. 1. 698, a, 11 — c. 2, Schl. c, 4. 700, a, 6 ff. Dabei gleich 698, a, 11 die auffallende Aeusserung: *δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον τῷ λόγῳ καθόλου λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν καθέκαστα καὶ τῶν αἰσθητῶν, δι' ἅπερ καὶ τοὺς καθόλου ζητοῦμεν λόγους* — eine Uebertreibung dessen, was S. 165 als aristotelisch nachgewiesen ist.

4) C. 3 f., wo dem De coelo II, 1. 284, a, 18 berührten Mythus vom Atlas seine mechanische Unmöglichkeit ausführlich nachgewiesen wird; aus 699, a, 31 könnte man schliessen, dass der Verfasser die aristotelische Annahme über die Ruhe der Erde nicht theile, was aber schwerlich seine Meinung ist: er verhaut sich nur im Eifer der Widerlegung, indem er einen Grund bringt, der auch Aristoteles treffen würde.

5) C. 6—8; s. o. S. 583 f.

Sitz hat, ausgehen [1]). Diese Wirkung der Seele auf den Leib soll durch die Ausdehnung und Zusammenziehung, das Aufsteigen und Niedersinken der Lebensluft (des *πνεῦμα σύμφυτον*) vermittelt sein; die Seele selbst aber soll dazu nicht nöthig haben, ihren Sitz im Herzen zu verlassen, und im Körper überall unmittelbar einzugreifen, da vermöge der Ordnung des Ganzen ihre Befehle von selbst vollzogen werden [2]). Mit Bemerkungen über die unwillkürlichen Bewegungen [3]) schliesst das Schriftchen.

Zu den besseren unter diesen pseudoaristotelischen Schriften gehören auch die mechanischen Probleme [4]), welche aber zu wenig Anklänge an philosophische Sätze enthalten, um hier bei ihnen zu | verweilen. — Selbst die Physiognomik, so verfehlt dieser ganze Versuch ist, lässt doch logische Methode, fleissige und theilweise scharfe Beobachtung nicht vermissen. Ihr leitender Gedanke ist der durchgängige Zusammenhang des leiblichen mit dem Seelenleben [5]); aus diesem Zusammenhang schliesst sie, dass es gewisse körperliche Anzeichen der sittlichen und geistigen Eigenschaften geben müsse, für deren tief in's einzelne eingehende Bestimmung theils die Analogie gewisser Thiergattungen, theils der ästhetische Eindruck der Körperbildung, der Gesichtszüge und der Bewegung massgebend ist. In dieser letzteren Beziehung sind manche ihrer Bemerkungen nicht ohne Werth. — Das zehente Buch der Thiergeschichte [6]) entfernt sich durch die Annahme eines weiblichen Samens von einer Grundbestimmung der

1) C. 9.

2) C. 10. Diese Ausführung erinnert theils an die hier angeführte Schrift *π. πνεύματος*, theils an das Buch *π. κόσμου*, welches in seiner Erörterung über die Wirkung Gottes auf die Welt, namentlich c. 6. 398, b, 12 ff. 400, b, 11 ff., unsere Stelle und c. 7. 701, b, 1 zu berücksichtigen scheint.

3) C. 11.

4) Oben 90, 1.

5) C. 1, Anf.: *ὅτι αἱ διάνοιαι ἕπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσὶν αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ἀπαθεῖς οὖσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων . . . καὶ τοὐναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχον φανερὸν γίνεται* u. s. w. c. 4, Anf.: *δοκεῖ δέ μοι ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα συμπαθεῖν ἀλλήλοις* u. s. w. Diese *συμπάθεια* erinnert an den stoischen Sprachgebrauch.

6) Wahrscheinlich mit dem *ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν* identisch; s. S. 92 m.

aristotelischen Physiologie[1]), wiewohl es im übrigen von einer für jene Zeit sorgfältigen Beobachtung zeugt. Es dürfte am ehesten Strato's Schule angehören[2]). — Nicht als selbständige Untersuchungen, sondern nur als ein Beweis der kritiklosen Vorliebe, mit welcher die späteren Gelehrten auch die unwahrscheinlichsten Angaben, wenn sie nur auffallend waren, zu sammeln pflegten, können die pseudoaristotelischen Wundergeschichten angeführt werden; und nicht viel anders verhält es sich mit unserer jetzigen Bearbeitung der Probleme. Wir können mit diesen Schriften für unsern Zweck schon desshalb nichts anfangen, weil wir gar nicht wissen, wie viele Hände sie durchlaufen und wann sie ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben[3]).

Unter den ethischen Werken der aristotelischen Sammlung befinden sich, abgesehen von der eudemischen Ethik, drei, welche erst der peripatetischen Schule angehören: der Aufsatz über die Tugenden und Fehler, die sog. grosse Moral und die Oekonomik. Das erste von diesen Stücken wird uns nun unter den Zeugnissen für den Eklekticismus in der jüngeren peripatetischen Schule später noch vorkommen. — Die grosse Moral ist eine verkürzende Bearbeitung der nikomachischen und eudemischen Ethik, welche (abgesehen von den gemeinsamen Büchern) meist dieser, in einzelnen Abschnitten aber auch jener folgt[4]). Aus dem Inhalt dieser Schriften wird das wesentliche in der Regel mit verständiger Auswahl und richtiger Auffassung herausgehoben, mitunter

1) C. 5. 636, b, 15. 26. 37. c. 6, Schl. c. 2, 634, b, 29. 36. c. 3. 636, a, 11. c. 4, Schl. u. ö., wozu das S. 526 f. angeführte z. vgl.

2) Auch bei Strato haben wir ja den weiblichen Samen getroffen; s. o. 915, 1. Eine weitere Abweichung unseres Buchs von Aristoteles, auf welche Rose Arist. libr. ord. 172 aufmerksam macht, besteht darin, dass es den Samen durch das *πνεῦμα*, nicht, wie Aristoteles (gen. an. II, 4. 739, b, 3. 9), durch die Wärme des Uterus von diesem eingesaugt werden lässt (c. 2. 634, b, 34. c. 3. 636, a, 4. c. 5. 637, a, 15 ff.). Dass das Buch nacharistotelisch ist, beweist auch die Stelle über die *μύλη* c. 7. 638, a, 10—18, welche wörtlich aus gen. an. IV, 7. 775, a, 27 ff. abgeschrieben ist.

3) M. s. darüber S. 100—109 m.; über den Auszug aus der unaristotelischen Schrift von den Wetterzeichen S. 89 m.; über die Bücher von den Pflanzen, welche uns hier gleichfalls nicht interessiren, S. 98, 1.

4) Vgl. Spengel Abh. d. philos.-philol. Kl. d. Bayr. Akad. III, 515 f. Brandis II, b, 1566.

auch weiter ausgeführt und erläutert; die Darstellung ist theilweise etwas unbehülflich und nicht frei von Wiederholungen, die Beweisführung nicht immer bündig [1]); die Aporieen, welche der Verfasser aufzustellen liebt, erhalten öfters keine oder eine ungenügende Lösung [2]). In dem eigenthümlichen, was die Schrift enthält, findet sich manches, was vom Geist der aristotelischen Ethik mehr oder weniger abweicht [3]). Der religiösen Wendung

1) Z. B. I, 1. 1183, b, 8 ff.

2) So II, 3. 1199, a, 19—b, 36. II, 15. 1212, b, 37 ff. I, 35. 1127, b, 27 ff. Seltsam und schulmässig kleinlich ist die ernsthaft erörterte Aporie II, 6. 1201, a, 16 ff.

3) Was in dieser Beziehung zu erwähnen ist, mag dieses sein. I, 2 f. finden wir verschiedene Eintheilungen der Güter, von welchen nur die in geistige, leibliche und äussere (c. 3) aristotelisch, die der geistigen in φρόνησις, ἀρετὴ, ἡδονὴ aus Eud. II, 1. 1218, b, 34 genommen ist, wo aber diese drei Stücke nicht eine Eintheilung, sondern nur Beispiele der geistigen Güter sein sollen; eigenthümlich ist dem Verfasser die Unterscheidung der Güter in τίμια (die Gottheit, die Seele, der Nus u. s. w.), ἐπαινετὰ (die Tugenden), δυνάμεις (ein auffallender Ausdruck für die δυνάμει ἀγαθὰ, die Dinge, welche gut oder schlecht gebraucht werden können, wie Reichthum, Schönheit u. s. w.), wozu als viertes das σωστικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθοῦ hinzukommt; ferner die in unbedingt und bedingt Werthvolles (die Tugend und die äusseren Güter), in τέλη und οὐ τέλη (wie Gesundheit und Mittel zur Gesundheit), τέλεια und ἀτελῆ. Bei diesen Eintheilungen mag der Vorgang der Stoiker mitgewirkt haben, von deren vielfachen Unterscheidungen der Bedeutungen des ἀγαθὸν Stob. II, 92—102. 124 f. 130. 136 f. Diog. VII, 94—98. Cic. Fin. III, 16, 55. Sext. Pyrrh. III, 181. Seneca epist. 66, 5. 36 f. Nachricht geben. (Da diese stoischen Eintheilungen wohl zunächst von Chrysippus herstammen, könnte man hieraus auch auf die Abfassungszeit der M. Mor. schliessen.) — Wenn es ferner nicht richtig ist, dass die grosse Moral die dianoëtischen Tugenden übergehe (denn nur dieser Name fehlt ihr, die Sache hat sie I, 5. 1185, b, 5. I, 35 vollständig), so ist es dagegen unaristotelisch, dass nur die Tugenden des ἄλογον (die ethischen), welche desshalb wohl auch allein ἀρεταὶ genannt werden, ἐπαινεταὶ sein sollen, die des λόγον ἔχον nicht (I, 5. 1185, b, 5 ff. c. 35. 1197, a, 16). Unter den dianoëtischen Tugenden nimmt der Verfasser, von Aristoteles abweichend, die τέχνη mit der ἐπιστήμη, welche hier stehend für τέχνη gebraucht wird (I, 35. 1197, a, 18 vgl. m. Nik. VI, 5. 1140, b. 21 Ebd. 1198, a, 32. II, 7. 1205, a, 31. 1206, a, 25 vgl. m. Nik. VII, 12 f. 1152, b, 18. 1153, a, 23. II, 12. 1211, b, 25 vgl. m. Nik. X, 7. 1167, b, 33; nur I, 35. 1197, a, 12 ff. steht nach Nik. VI, 4. 1140, a, 11 τέχνη; s. Spengel a. a. O. S. 447), zusammen, fügt dagegen den vier

der Ethik, welche | er bei Eudemus fand, geht der Verfasser aus dem Wege.[1]) Von der späteren Vermischung der peripatetischen Lehre mit stoischen | und akademischen Elementen zeigt sein Werk kaum eine Spur[2]), und es wird theils desshalb, theils wegen seiner nüchteren, von der Fülle eines Kritolaus entfernten Sprache, wohl noch dem dritten, spätestens dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen sein; aber an wissenschaftlicher Selbständig-

übrigbleibenden Verstandestugenden als fünfte seltsamer Weise die ὑπόληψις bei (I, 35. 1196, b, 37). Wenn er die Gerechtigkeit im weiteren Sinn als ἀρετὴ τελέία definirt, mit dem Beisatz: in diesem Sinn könne man auch für sich allein gerecht sein (I, 94. 1193, b, 2—15), übersieht er die nähere Bestimmung bei Aristoteles, dass sie die ἀρετὴ τελέία πρὸς ἕτερον sei (s. o. 640, 2). Bei der Frage, ob man sich selbst Unrecht thun könne, wird das, was Aristoteles Nik. V, 15 Schl. als blosse Metapher bezeichnet hatte, die Ungerechtigkeit eines Seelentheils gegen die andern, ernstlich genommen (I, 34. 1196, a, 25. II, 11. 1211, a, 27); die entsprechende Frage, ob man sich selbst Freund sein könne, hatte schon Eudemus VII, 6. 1240, a, 13 ff. b, 28 ff. ähnlich beantwortet, wie M. Mor. II, 11. 1211, a, 30 ff. Dass hier II, 3. 1199, b, 1 unter die Dinge, welche an sich gut seien, wenn auch nicht immer für den Einzelnen, auch die Tyrannis gezählt wird, ist sehr unaristotelisch; und wenn der Verf. II, 7. 1204, b, 25 ff. die Lust als Bewegung des empfindenden Seelentheils bezeichnet, stimmt er gleichfalls mehr mit Theophrast, als mit Aristoteles überein; s. o. S. 618. 846, 3.

1) In der Erörterung über die εὐτυχία II, 8 (nach Eud. VII, 14) weist der Verfasser zunächst 1207, a, 5 die Annahme zurück, dass sie in einer ἐπιμέλεια θεῶν bestehe, da die Gottheit die Güter und Uebel nach der Würdigkeit vertheilen würde; er führt dieselbe sodann mit Eudemus (s. o. 875 f.) theils auf die μετάπτωσις τῶν πραγμάτων, theils und hauptsächlich auf die glückliche Naturanlage (die φύσις ἄλογος) zurück, deren Wirkung er gleichfalls mit der des Enthusiasmus vergleicht, unterlässt es aber, sie mit seinem Vorgänger von der Gottheit abzuleiten. Wenn er sich ferner nicht blos in der Zusammenfassung aller Tugenden zur καλοκἀγαθία (II, 9), sondern auch darin an Eudemus (s. S. 877, 1) anschliesst, dass als die eigentliche Aufgabe der ethischen Tugend bezeichnet wird, die Vernunftthätigkeit vor Störung durch die Affekte zu bewahren (II, 10. 1208, a, 5—20. I, 35. 1198, b, 17), so fehlt doch auch hier die Beziehung der Vernunftthätigkeit auf die Gottheit, die Bestimmung, dass die Gotteserkenntniss der letzte Lebenszweck sei.

2) Die einzige Stelle, worin man eine positive Beziehung auf die stoische Lehre finden kann, ist die eben besprochene I, 2; eine abwehrende findet sich vielleicht II, 7. 1206, b, 17: ἁπλῶς δ' οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμὼν ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη.

keit steht es auch hinter der eudemischen Ethik entschieden zurück. — Aelter, als die grosse Ethik, ist ohne Zweifel das erste Buch der Oekonomik. Den Inhalt dieser kleinen, aber gutgeschriebenen, Abhandlung bildet theils eine wiederholende Zusammenfassung theils auch eine Ergänzung dessen, was Aristoteles in der Politik über das Hauswesen, das Verhältniss von Mann und Weib und die Sklaverei gesagt hatte [1]); auf die Rechtfertigung der letzteren lässt sie sich nicht ein [2]). Das eigenthümlichste ist bei ihr die Lostrennung der Oekonomik, als einer besonderen Wissenschaft, von der Politik; eine Aenderung der aristotelischen Bestimmungen, welche wir schon früher bei Eudemus getroffen haben [3]). An Eudemus erinnert unser Buch überhaupt: sein Verhältniss zu den ökonomischen Abschnitten der Politik ist dem der eudemischen Ethik zur nikomachischen sehr ähnlich, und die ganze Art der Behandlung, auch die Sprache, welche klar und schön, aber von etwas weicherem Ton, als bei Aristoteles, ist [4]), würde der Vermuthung, dass er sein Verfasser | sein möge, einen weiteren Anhalt gewähren. Indessen bezeichnet Philodemus Theophrast als seinen Verfasser [5]); und wenn daraus zunächst auch nur folgt, dass es in manchen Handschriften ihm beigelegt war [6]), steht doch der Richtigkeit dieser Annahme kein entscheidendes Bedenken entgegen [7]). Das zweite

1) S. S. 687 ff.

2) Diess neben anderem ein Beweis dafür, dass sie nicht etwa eine der Politik vorangehende aristotelische Darstellung, sondern eine Bearbeitung der betreffenden Abschnitte der Politik ist, welche wir Aristoteles selbst freilich nicht zutrauen können.

3) S. S. 181, 6.

4) Im einzelnen findet sich, wie in der eudemischen Ethik, kaum etwas, was als unaristotelisch zu bezeichnen wäre; nur der Ausdruck *τὴν τῶν ἰατρῶν δύναμιν* c. 5. 1244, b, 9 ist auffallend.

5) De vit. IX. (Vol. Herc. III.) Col. 7, 38. 47. 27, 15, wo c. 1—5 der Oekonomik einer in's einzelne eingehenden Kritik unterzogen werden; m. vgl. über dieselbe und über einige aus ihr hervorgehende Abweichungen des philodemischen Textes von dem unsrigen den Herausgeber in den Anmerkungen und Praef. VII f.

6) Wie diess nach dem S. 678, 1. 90, 1 (*π. ἀτόμων γραμμῶν*) 104 m. und Th. I, 476, 1 bemerkten bei einigen, theils ächten theils unächten aristotelischen Werken der Fall gewesen zu sein scheint.

Buch der Oekonomik, welches sich selbst mit dem ersten in keine Verbindung setzt, steht diesem unverkennbar an Alter, wie an Werth, nach. Seinem Hauptinhalt nach ist es eine anekdotenhafte Sammlung von Beispielen zur Erläuterung eines aristotelischen Satzes[1]; zur Einleitung dient derselben eine trockene und ziemlich sonderbare Aufzählung der verschiedenen Arten von Oekonomie[2]. Dieses Buch, wenn auch ohne Zweifel aus der peripatetischen Schule hervorgegangen, gehört doch nur unter die vielen Belege der kleinlichen Polymathie, welche nach wenigen Menschenaltern in dieser Schule so stark überhandnahm.

Die Rhetorik an Alexander, welche, wie bemerkt[3], nicht voraristotelisch sein kann, ist die Arbeit eines Rhetors, dessen Zeitalter sich nicht näher bestimmen lässt; hier brauchen wir um so weniger bei ihr zu verweilen, da sich keinerlei philosophische Eigenthümlichkeit in ihr ausspricht.

Auch mit Einschluss dieser pseudoaristotelischen Bücher ist unsere Kenntniss der Schriftwerke, welche aus der peripatetischen Schule des dritten und zweiten Jahrhunderts hervorgiengen, und ihres Inhalts, der Masse und der Reichhaltigkeit dieser Schriften gegenüber, noch immer höchst dürftig zu nennen. Aber doch setzt uns selbst diese unvollständige Kenntniss in den Stand, über die Entwicklung dieser Schule im ganzen uns ein richtiges Urtheil zu bilden. Wir sehen sie bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts, unter Theophrast und Strato, ihre Stellung rühmlich behaupten; wir sehen sie namentlich durch ihre naturwissenschaftlichen Forschungen bedeutendes leisten, und unter dem Einfluss dieses naturwissenschaftlichen Interesses das aristotelische System an wichtigen Punkten in einer Richtung umbilden, welche eine einheitlichere Gestaltung desselben anzubahnen geeignet schien, deren Durchführung aber nur unter Aufgebung wesentlicher Bestimmungen möglich war. | Indessen war der Geist jener Zeit diesen Bestrebungen nicht günstig, und die peripatetische

7) Denn dass sich die Oekonomik in den Verzeichnissen der theophrastischen Schriften bei Diogenes nicht findet, beweist nicht viel.

1) S. o. 695, 5.

2) Die *βασιλικὴ*, *σατραπικὴ*, *πολιτικὴ*, *ἰδιωτικὴ*, bei jeder dann wieder ein Verzeichniss ihrer verschiedenen Einkommensquellen.

3) S. 78, 2.

Schule selbst konnte sich dem Einfluss dieses Geistes nicht auf die Dauer entziehen. Schon bald nach Strato hören ihre selbständigen naturwissenschaftlichen Untersuchungen, gleichzeitig aber auch die logischen und metaphysischen, auf, und sie beginnt sich auf die Ethik und die Rhetorik und auf jene geschichtliche und philologische Gelehrsamkeit zurückzuziehen, die uns bei aller Ausbreitung und Vielseitigkeit des Wissens doch weder durch eine gesunde Kritik der Ueberlieferung noch durch eine grossartigere Geschichtsbetrachtung für den Mangel an philosophischen Gedanken entschädigt. Ebendamit ist aber die Schule in eine untergeordnete Bedeutung zurückgetreten: es bleibt ihr immerhin das Verdienst, die Kenntniss der früheren Wissenschaft fortzupflanzen und durch ihre masshaltende, von den aristotelischen Bestimmungen nur ausnahmsweise an einzelnen Punkten sich entfernende Sittenlehre gegen die Einseitigkeit anderer Schulen ein heilsames Gegengewicht zu bilden; aber die Leitung der wissenschaftlichen Bewegung ist anderen Händen anvertraut, die eigentlichen Wortführer der Zeitphilosophie haben wir in den jüngeren Schulen zu suchen.

Berichtigungen und Zusätze.

Zu S. 78, Anm. 1, Schl.: Nicht entscheidend, aber immerhin beachtenswerth ist es, dass Diog. Nr. 78 der Rhetorik nur zwei Bücher gibt.

Zu S. 96, Z. 11 v. u.: Ganz unpassend denkt Brentano Psychol. d. Arist. 88 an gen. an. II, 2. 3. 735, b, 37. 736, b, 37.

S. 102, Z. 16 ist hinter: „Schol. in Ar. 25, a, 40" beizufügen: vgl. ebd. 9, b, 22.

Zu S. 106, Z. 24: Auf Oncken's Vermuthungen über die Sparta, Kreta und Athen betreffenden Abschnitte der Politieen (Staatsl. d. Arist. II, 330 ff. 377 ff. 410 ff.) kann ich nicht näher eingehen.

S. 113, 1 v. u. statt „Plato" l. Aristoteles.

Zu S. 132, Z. 6 v. u. ist beizufügen: „wobei man immerhin auch noch die Vermuthung zu Hülfe nehmen kann, sie seien von Aristoteles nicht immer eigenhändig geschrieben, sondern vielleicht zum grösseren Theile diktirt worden, und es können manche Unebenheiten, die sich beim Sprechen schwerer vermeiden lassen, als beim Schreiben, wie z. B. die häufigen, durch weit ausgesponnene Zwischensätze herbeigeführten Anakoluthe, theilweise hievon herrühren."

S. 134, Z. 18 v. u. ist zu den Worten: „ebenso verhielt", als Anmerkung beizufügen: Bernays Arist. Politik S. 212.

S. 244, Z. 6 v. u. ist De coelo I, 10 Anf. beizufügen.

Zu S. 328, Z. 18: Vgl. S. 877 unt.

Zu S. 336, Z. 6. Strenggenommen gilt diess auch von dem Fall, welchen Torstrik in der werthvollen Abhandlung: π. τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου (Hermes IX. 1875. S. 425 ff.) gegen mich geltend macht, dass aus einer Zweckthätigkeit ein weiterer, bei ihr nicht beabsichtigter Erfolg auch ohne Beeinträchtigung ihres Zweckes sich ergeben kann (wie

in dem S. 335, 2 berührten Beispiel der, welcher auf den Markt geht, um einen Einkauf zu machen, und da seinen Schuldner trifft und von ihm bezahlt wird, seinen Einkauf desshalb doch machen kann). Denn ein Eingriff in die Zweckthätigkeit findet auch in diesem Fall statt, wenn sie auch durch denselben nicht vereitelt, sondern nur aufgehalten oder modificirt wird. Wollte man aber, um jenem Einwurf zu begegnen, statt „Störung der Zweckthätigkeit" sagen: „Eingreifen der mitwirkenden Ursachen in eine Zweckthätigkeit", so hätte ich auch nichts einzuwenden.

S. 360, Anm. 1 ist statt „Fr. 13" zu setzen: Fr. 12.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 2,2

1879

Coburg, Landesbibliothek -- B III 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916740-9